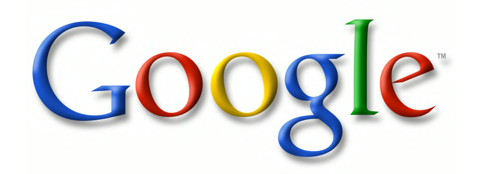
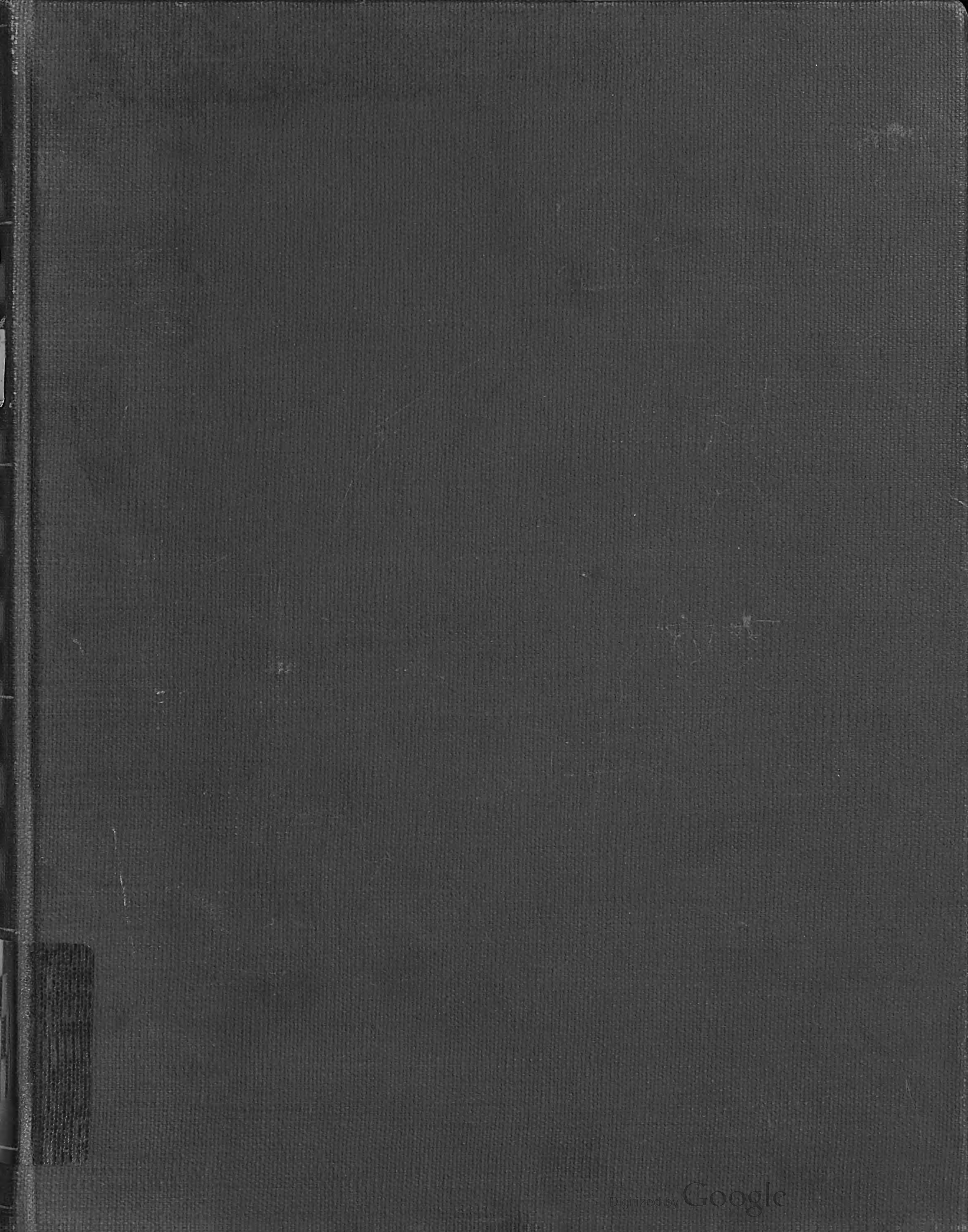
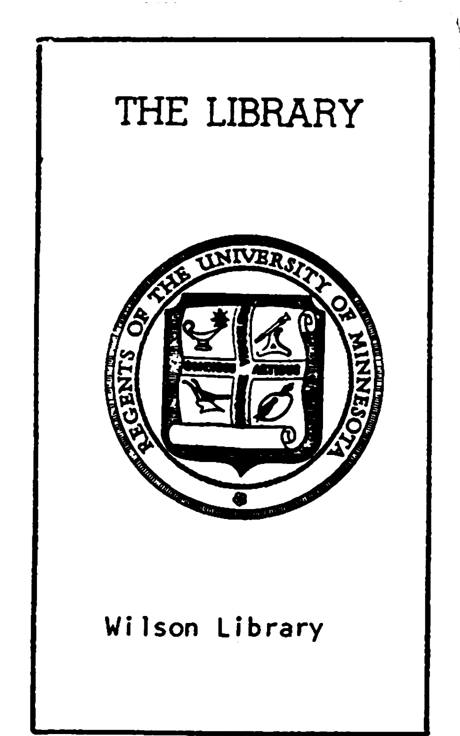





REGENTS OF THE UNIVERSITY OF MINNESOTA

ABHANDLUNGEN

DER

BAYERISCHE(N)

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHE UND HISTORISCHE KLASSE

ZWEIUNDDREISSIGSTER BAND

IN DER REIHE DER DENKSCHRIFTEN DER XCV. BAND

MÜNCHEN 1927

VERLAG DER BAYER. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION DES VERLAGS R. OLDENBOURG MÜNCHEN



Akademische Buchdruckerei F. Straub in München.

Inhalt des XXXII. Bandes.



Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 1. Abhandlung

Untersuchungen
zu den
Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures

I. Teil

von

Friedrich Wilhelm Freiherrn von Bissing

unter Mitarbeit von

Hermann Kees

Vorgelegt am 14. Januar 1922

München 1922
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franzschen Verlag (J. Roth)

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Kapitel I. Die Tempelgründung und die Stiftung der Einkünfte

Die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures sind das einzige Zeugnis für die Vorgänge bei der Tempelgründung aus dem alten Reich. Sie sind um mehr als ein Jahrtausend älter als die früheste der Urkunden, auf Grund deren Brugsch im Thesaurus inscriptionum VI, 1263 ff. (vgl. seine Ägyptologie, S. 424 ff.), Lefébure, Rites Égyptiens, S. 31 f. und, ohne wesentlich Neues beizubringen, Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique, S. 132 ff. die Tempelgründung geschildert haben. Sie mußten sich vorwiegend auf die ptolemäisch-römischen Darstellungen der Tempel von Dendere und Edfu stützen, die indes durch die Ausführlichkeit ihrer alten Ritualen entnommenen Beischriften auch heute wichtig bleiben.

Leider sind weder unter den Reliefs von Soleb, noch unter denen von Bubastis irgend welche Gründungsszenen erhalten; dabei ist in Bubastis immerhin noch so viel vorhanden, daß man meinen möchte, sie seien, wenigstens im Zusammenhang mit dem Sedfest, hier nie dargestellt gewesen. Hingegen sind aus der Zeit Tuthmosis III. in Amada, Karnak und Medine Habu,[1]) aus der Zeit Ramesses II. in Karnak (auf der Südseite der Westwand des großen Säulensaales) und in Abydos (Eingangswand der ersten Halle) solche Darstellungen erhalten.

Ein Vergleich der drei thebanischen Relieffolgen lehrt, daß man bei der Anordnung der überlieferten Szenen mit ziemlicher Unbekümmertheit verfahren ist; die Reste der Darstellungen vom Sonnenheiligtum lassen leider Schlüsse auf die ursprüngliche Reihenfolge kaum zu. In Karnak ist die Folge unter Tuthmosis III.: 1. Der König geht in den Tempel, 2. Aufhacken des Bodens, 3. Ziegelstreichen, 4. Strickspannen, 5. Tempelreinigung.

Die Anordnung der Darstellungen Tuthmosis III. in Medine Habu ist folgende: 1. Strickspannen, 2. Tempelreinigung, 3. Aufhacken des Bodens, 4. Ziegelstreichen, während Ramesses II. in Karnak ordnet: 1. Strickspannen, 2. Tempelreinigung, 3. Aufhacken des Bodens, 4. Ziegelstreichen, 5. Tempelübergabe. Aufhacken des Bodens und Ziegelstreichen, Strickspannen und Tempelreinigung treten also immer paarweise auf. Das erste Paar steht schon im Sonnenheiligtum (Bl. 1, 1 b) und schließt gut aneinander. In dem zweiten Paar könnte man Anfang und Ende der ganzen Feier erkennen. In Deir el Bahri (Naville VI, 158—59) waren beide Szenen neben der Weihung des Tempels an den Gott, die auch sonst gerne hinzutritt, allein angebracht. Sie haben nur, was die Veröffentlichung leider weder in den Tafeln noch im Text erkennen läßt, bei der Ramessidischen Wiederherstellung arge Umwandlungen erfahren: aus dem Pflock, den

die Göttin Seša't auf Taf. 158 hielt, ist ein Szepter geworden, von der Reinigung ist Taf. 159 nur das Ende erhalten, von der Weihung nur dürftigste, von Dr. Kees an Ort und Stelle erkannte Reste.

In Amada finden wir, außer dem Opfertanz des Königs vor Re, die Reinigung des Heiligtums mit verschiedenem Weihrauch und Wasser, die Weihe und das in Ramessidischer Zeit wieder umgestaltete Strickspannen. Die Auswahl, nicht aber die Folge, ist also die gleiche wie in Deir el Bahri. Offenbar wählten die Ausstatter aus den vorliegenden Musterbüchern willkürlich nach dem gerade verfügbaren Platze aus, bevorzugten nur die Gruppe, die allenfalls als Abkürzung der ganzen Reihe betrachtet werden konnte, und als solche vielleicht schon in den Musterbüchern bezeichnet war.

Die Ptolemäerzeit verfährt um nichts besser: mag in einzelnen Fällen, wie in der von Moret, S. 134 ff. zu Grunde gelegten Folge im zweiten hypostylen Saal von Edfu,[2]) es möglich sein, durch wechselseitiges Ergänzen der beiden gegenüberliegenden Wände eine logische Aufeinanderfolge zu gewinnen: in anderen Fällen ist das unmöglich. Wohl hat man etwas mehr Rücksicht auf den Inhalt der Darstellungen genommen als im Neuen Reich, das 'Erscheinen des Königs aus dem Palaṣt' nie mitten in die Reihe gesetzt, das Strickspannen an den Anfang (wo es mit der darauf folgenden Gruppe des Aufhackens des Bodens und des Ziegelstreichens eine gute Folge gibt), die Reinigung des Tempels und seine Übergabe an den Gott an das Ende gerückt, immer bleibt die Auswahl der Szenen und auch ihre Folge willkürlich.

Zum Glück ergibt sich die Reihenfolge der Handlungen aus der Natur der Sache. Brugsch hat sie richtig erkannt, nur die N. 4—6 der folgenden Liste, die im Bild immer geschieden werden, nicht auseinander gehalten. Folgende Darstellungen, die Dümichen, Baugeschichte des Denderatempels Taf. XLIV ff. in Beispielen veröffentlicht hat, sind in ptolemäisch-römischen Tempeln nachweisbar: Arbeiten für die Vorbereitung des Baues. 1. Strickspannen und Abstecken des Bauplatzes. 2. Das Aufhacken des Bodens. 3. Das Sandausschütten. Eröffnung der Bauarbeit. 4. Ziegelstreichen. 5. Ansetzen des ersten Ziegels. 6. Bringen von Ziegeln aus kostbarem Material. 7. Ansetzen des ersten Steinblocks. Weihe des fertigen Baus. 8. Reinigung des Heiligtums. 9. Übergabe an die Gottheit.

Die letzte Gruppe, die scheinbar im Sonnenheiligtum ausfällt, wird dort durch die Sedfeier ersetzt.

1. **Das Strickspannen.** Blatt 1, 2. Das Abstecken des Bauplatzes mittels des Stricks (*pz šes*), das im Sonnenheiligtum zweimal nebeneinander dargestellt ist, bildet den Anfang der Gründungsriten und ihren wichtigsten Akt. Daher heißt nach ihr das ganze Gründungsfest 'Fest des Strickspannens'.[3]) Der König steckt dabei, um dem Tempel die vorgeschriebene Orientierung nach den Himmelsgegenden zu geben, die Ecken unter Festlegung der Nord-Südachse nach den Gestirnen des großen Bären und des Orion fest.[4]) Maßgebend ist, wie Nissen (Orientation S. 37) bemerkt hat, die Querachse der Gebäude.

Während sonst Priester dem Könige beistehen, tritt bei diesem wichtigsten Akt die Göttin Seša't, die Gefährtin des Thot, 'die Herrin der Baumeister' (Pyram. 616 b) selbst ein.[5]) Von ihr heißt es, daß sie 'zuerst den Meßstrick gespannt hat' und 'zuerst den Grundstein gelegt hat'. Der Kopf der Göttin ist nirgends erhalten im Sonnenheiligtum, nach den gleichzeitigen Bildern im Sahuretempel wird man ihn mit dem

üblichen Kopfputz ergänzen dürfen. Abweichend scheint hier die Bekleidung: auf den Sahurereliefs (wie z. B. Naville, Deir el Bahri, VI, Taf. 158) ist die Göttin ganz in ein Fell gehüllt, hier scheint sie, wenn Bemalung nicht nachhalf, was mir allerdings wahrscheinlich dünkt,[6]) nur ein den Unterkörper eng umschließendes Fell zu tragen, das von einem Gürtel gehalten wird, dessen Enden vorn nach Art des Schifferschurzes herabhängen. Man könnte in dieser Tracht ein Arbeitsgewand sehen, wie ja auch der König bei den Szenen des Strickspannens nur mit dem einfachen Schurz mit Stierschwanz und uräusgeschmücktem Kopftuch bekleidet ist.[7])

Im Sonnenheiligtum ist der Akt des Strickspannens im Gegensatz zu späteren Darstellungen (z. B. schon Lepsius, Denkm. III, 148 a — XIX. Dyn.) in zwei Teile zerlegt, bei denen König und Göttin ihren Platz wechseln; vielleicht sollte damit das Abstecken der vier Ecken angedeutet werden. Beischriften sind nirgends erhalten. Die Namen der zum Strickspannen verwandten Werkzeuge sind aus den sonstigen, in Anm. 3 zum Teil genannten Inschriften bekannt:[8]) die Meßschnur hieß *ses*, die beiden Fluchtstäbe, zwischen denen sie gespannt wurde, *nb'at*, der Schlegel, mit dem die Pflöcke eingetrieben wurden, *sms*.

Von einer nach dem erhaltenen linken Rand wohl vom Anfang einer Wand stammenden Paralleldarstellung rührt das nichts Neues bringende Stück Bl. 2, 4 her. In der größeren Bilderreihe vom Obeliskeneingang ist nichts hierher Gehöriges erhalten.

Künstlerisch merkwürdig sind die Versuche, zu einer befriedigenden Lösung der Überschneidungen der Arme und Schlegel mit dem Körper zu gelangen. Sie ist gefunden bei den beiden nach rechts gerichteten Figuren, der Göttin auf Bl. 1, 2 und dem Könige auf Bl. 2, 4. Überall sonst, auch bei dem nach rechts gerichteten König Bl. 1, 2 läuft entweder der eine Arm hinter dem Körper durch, oder, wie noch im neuen Reich (Lepsius, Denkm. III, 148 a) der Schlegel hinter dem Arm.

Ob ein bestimmter Jahrestag resp. eine bestimmte Konstellation für das Fest des Strickspannens ein für allemal in Frage kam oder das Datum je nach der Bestimmung des Heiligtums wechselte, wie es die Lehre von der Orientation voraussetzt, ist nicht sicher auszumachen. Die für uns einstweilen älteste Angabe aus der Zeit Tuthmosis III. (Brugsch, Thesaurus 1290, vgl. 280 und den vollständigen Text Sethe, Urkunden IV, 835 = Mariette, Karnak, Taf. 12) läßt die Gründungszeremonien am ersten Tag des Monates, am Neumondstag vollziehen. Hingegen wird nach Junker, Äg. Zeitschr. 48, 105 f. 'in Edfu allemal ein sechster Monatstag ausgesucht, wenn es sich um den feierlichen Baubeginn: das Abstecken, Messen usw. handelt'. (Vgl. die Texte bei Brugsch, Thesaurus 252—272). Die beiden Daten scheinen in einem gewissen inneren Zusammenhang zu stehen: jenes fällt mit dem Beginn des Mondwechsels, dieses mit dem ersten Viertel zusammen.[9]) Diesen Zusammenhang scheint auch der von Brugsch Thesaurus 362 veröffentlichte Kalender von Karnak aus Tuthmosis III. Zeit anzuerkennen, indem hier das Fest des Neumondes und des sechsten Tages in einer Rubrik stehen. Vielleicht hat man den ursprünglichen Neumondstermin auf sechs bis sieben Tage später gelegt, weil man mit dem Neumond auch üble Vorbedeutung verband, vielleicht auch nur, weil das erste Viertel sicherer zu beobachten ist als der Neumond, wie jeder weiß, der ein paar Mal Ramadan mitgefeiert hat. Ein bestimmter Kalendertag für den sechsten Mondtag wird nicht beliebt, wie Brugsch und Junker gezeigt haben. Aus den von beiden gesammelten Zeugnissen geht auch hervor, daß zwischen dem sechsten Mondtag und dem

Tag des Anfüllens des Uzat-Auges eine enge Verbindung besteht, und daß beide Feste ihre Beziehung zu Heliopolis haben, ohne daß man aber daraus schließen dürfte, daß entgegen allen Zeugnissen es sich beim Uzat-Auge jemals um das Sonnenauge statt des Mondauges handele.

Links von den Bildern des Strickspannens sehen wir auf Bl. 1, 2 den König mit zwei Kugelgefäßen in den Händen knien, ein Grundsteinopfer darbringen: von dem Priester ihm gegenüber ist nur eine Hand mit einem Napf erhalten. Es ist wohl der [hieroglyphs] dargestelllt, jedenfalls entbehrt Borchardts Behauptung (Äg. Zeitschr. 38, S. 97), die Hand habe zu einer Göttin gehört, jeder Begründung. Zwischen beiden Figuren ist eine Opfergrube angedeutet mit einem Ochsen- und Gänsekopf. Eine bildliche Parallele fehlt bisher,[10]) aber die Inschriften vom Neuen Reich ab kennen solche Opfer gerade in Verbindung mit dem Strickspannen. So steht auf den obenerwähnten Reliefs Tuthmosis III. in Karnak: [hieroglyphs][a] [hieroglyphs] in Medine Habu [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs][a]. Aus der Zeit Ramesses II. steht im ersten Saal von Abydos auf der Vorderwand in der unteren Reihe, zwischen dem Isis- und dem Osiris-durchgang: [hieroglyphs][a] In Edfu (ed. Rochemonteix II, S. 31, Brugsch, Thesaurus 1265 β, γ) lesen wir hinter der Überschrift zum Strickspannen die Vorschrift [hieroglyphs][a] 'eine Gans opfern'.[11]) In den Modellen von Grundsteinbeigaben pflegen denn auch gerade Gänse- und Ochsenköpfe nicht zu fehlen.[12]) Auch die merkwürdigen Funde von Getreide in den Ecken des Fundaments des Totentempel des Lathures und Sahure, die Borchardt[13]) wohl mit Unrecht zur Zeremonie des *upš-bsn* (Nr. 8 der Liste S. 4) gezogen hat, dürften hierher gehören. Denn die Getreidespende im Fundament wird man niemals mit der Reinigung des Heiligtums (das heißt *upš-bsn*), sondern nur mit den Grundsteinlegungszeremonien in Verbindung bringen.

Blatt 1, 1b und Blatt 2, 3 sehen wir das 2. **Erdaufhacken** dargestellt. Das Schema entspricht den späteren Bildern, aber die dort schematisch dem König gegenübergestellte Gottheit fehlt hier noch. Noch auf den Tafel A abgebildeten Reliefs Tuthmosis III. tritt die Gottheit erst auf dem letzten Bild hinzu, so daß der Gang der Handlung nicht immer durch Götterfiguren zerrissen wird. Seit der Ramessidenzeit (Bilder Ramesses II. in Abydos und Karnak) zerlegt man aber die Darstellung in Einzelbilder mit König und Gottheit, und dem schließen sich, wie gewöhnlich, die Ptolemäer an.

Die Beischrift auf Blatt 1, 1b läßt sich unschwer zu [hieroglyphs] 'Aufhacken des Erdbodens (viermal)' ergänzen, der zu allen Zeiten üblichen Bezeichnung des Vorgangs. Den ausführlichsten Text bietet Edfou II, S. 60, Taf. 40e, dessen Lesung nach Bissing-Bruckmann, Denkmäler, Text, Taf. 119, Sp. 10 verglichen wurde. [hieroglyphs]

[hieroglyphs]

a) Der Vogel gleicht am ehesten einer [hieroglyph] mit 'offnem' Kopf.

'Aufhacken der Erde, Ziehen der Grenze, *qbtb*-machen, um das Denkmal herrlich zu machen an heiliger Stelle'. — 'Ich habe die Hacke genommen, ich fasse die Hacke *ch'ei-mh'i*, ich hacke den Grundriß Deines Gottesschlosses auf, ich hacke Dir die Erde auf bis zum Grundwasser (?), um Dein Bauwerk ewiglich auszustatten. Mein Herz freut sich, weil es Dein Denkmal festigt.'[14])

Von den anscheinend sämtlich unveröffentlichten Darstellungen des Neuen Reiches, die Dr. Kees und ich verglichen haben, begnügen sich die meisten mit dem kurzen Vermerk 'Das Fassen der Hacke und Aufhacken des Erdbodens (viermal); er tut's, dem Leben gegeben ist'. Außer diesem Taf. A wiedergegebenen Text Tuthmosis III. aus Karnak und einer gleichartigen Darstellung in Medine Habu mit leider zerstörter Beischrift fanden wir noch Bilder Ramesses II. in Karnak (s. oben S. 1) und im ersten Saal von Abydos über der oben erwähnten Darstellung des Strickspannens. Dort heißt es: [a]) 'Der König selbst hackt mit der Hacke ..... zu seinem Schloß von Millionen von Jahren'. Von Sabakon rühren die (durch Nektanebos usurpierten) Darstellungen in Medine Habu außen an den Säulenschranken des Planes Lepsius, Text III, S. 150 und auf der Nordseite innen im Türdurchgang *l'* des gleichen Planes her, sehr zerstört und ohne Beischrift. Hacken, wie sie hier der König verwendet, kommen unter den Grundsteinbeigaben des Neuen Reiches, z. B. Naville, Deir el Bahari VI, Taf. 168 wiederholt vor. Siehe auch Schäfer, Priestergräber, S. 173, Abb. auf S. 138f.

Dümichen hat Baugesch., S. VII das Erdaufhacken mit dem ersten Spatenstich verglichen. Es ist die Vorarbeit zur Fundamentierung des Gebäudes und die Festlegung seiner Grenzen. Der wiederkehrende Zusatz 'viermal' mag auf die vier Himmelsrichtungen zu beziehen sein, obwohl solch vierfache Wiederholung bei heiligen Handlungen nichts Seltenes ist.[15])

Die ptolemäischen Texte haben manchen alten Namen der Handlungen und der dabei gebrauchten Geräte bewahrt. In Edfu liest man im ersten hypostylen Saal nach Abschrift von Dr. Kees: (?) und hinter dem Könige: Ptol. 'Das Aufhacken der Erde. Zu rezitieren: ich habe den Baugrund bearbeitet, ich habe den Boden von Edfu aufgelockert, so daß gemengt (?) wird der Himmel .... Hathor (?). Der gute lebende Gott, der die Hacke faßt, der das Gerät (*cht*?) in Gestalt der Hacke (*sz'amt*) hält ...., die Arme (?) zerteilen den Boden, und mit der Hacke (*h'nu*) .... der den Grundriß festigt an den Enden Ägyptens, der Herr der Kronen Ptolemaios.'

Deutlicher noch als in diesem schwer verständlichen Text[16]) wird die Gleichung zwischen dem Erdaufhacken bei der Tempelgründung und der dem ägyptischen Bauernvolk immer naheliegenden Feldbestellung in einigen Beispielen, wo der Ritus des Erdaufhackens unter Darstellungen auftritt, die mit dem Begräbnis zusammenhängen. Sie gehören ins Neue Reich. An zwei Stellen im Grab des Rechmire (ed. Virey, Taf. XXII,

a) Auf dem Original nur zwei wagrechte Striche, rechts offen, links mit / abschließend.

obere Reihe vor einem Gebäude; Taf. XXVI unten vor einem Obeliskenpaar) finden wir das Erdaufhacken. Das erste Mal lautet die Beischrift: [Hieroglyphen] 'Fasse die Hacke, damit Du ein Feld von 1000 Land (?) verschönerst', was wohl heißen soll, das Feld soll tausendfältig tragen.[17]) Unter der Hacke des Mannes ist ein Feld mit Furchen dargestellt. An der zweiten Stelle heißt es: [Hieroglyphen] 'Schlagen[18]) (viermal), das was unter den beiden Obelisken ist', d. h. die Erde. Im nächsten Bild stellt dann der gleiche Priester [Hieroglyphe] [19]) die Obelisken auf; es handelt sich um eine Gründungsszene.

'Erdaufhacken', *chbs-t'a* heißt eines der ältesten Feste. Im ersten Kapitel des Totenbuches, das aus Herakleopolis stammen dürfte, wird das Fest (Zeile 28) an diesen Ort verlegt, im 18. Kapitel (25 f.) nach Busiris, einmal sogar nach Abydos (Lieblein, Livre que mon nom fleurisse, Taf. XIX, Pap. Gize 18026, 111, 1); andere Papyri der gleichen Klasse versetzen es wieder nach Busiris (Lieblein, Taf. XLV, Z. 24, LIV, Z. 11). Brugsch, Thesaurus 397 hat den bäuerlichen Charakter des Festes betont. Es stimmt dazu, daß die Pyramidentexte es stets in engster Beziehung zu Naturalopfern an die Gottheit nennen: *sqr udnt*, Pyram. 817/18, 1120, 1138, 1394, 1561. Über den Verlauf des Festes wissen wir wenig.[20]) Maspero hat seine Darstellung auf dem Keulenkopf Quibell, Hierakonpolis, Taf. 26 c erkannt.[21]) Ob freilich das alte Fest der Feldbestellung gemeint ist oder, woran E. Meyer, Geschichte I[3] § 207 zu denken scheint, eine Gründungsszene, ist nicht bestimmt auszumachen. Die Darstellung mit dem Kanal, den Arbeitern auf der Insel, den Bauern enthält nichts, was über den Rahmen eines ländlichen Vorganges hinausginge. In eigentümliche Beziehung bringt eine Stelle Totb., Kap. XVIII, ed. Grapow, Abschnitt 8, ed. Budge G. 3 ff. das Fest, wenn dort von jener Nacht des Aufhackens der Erde mit dem Blut der Feinde des Osiris gesprochen wird. v. Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln die Ewigkeit, S. 40 f. hat hiermit wohl mit Recht eine Stelle des von ihm herausgegebenen Buches verbunden, in der es von Osiris heißt: 'Du gelangst zu dem Vorsaal der Stadt des Festes des Erdaufhackens, Du empfängst Deinen Platz an den Toren des Horizontes, Du eilst nach dem breiten Saal von Pr-šentiit (Busiris).' Diese Verbindung des Agrarfestes mit Osiris, dem Vegetationsgotte von Busiris, könnte alt sein.

Für die Darbringung von Opfern beim Ziehen des Fundamentgrabens läßt sich vielleicht das hier Taf. B nach Aufnahme von Dr. Kees wiedergegebene Relief des Sabakon aus Medine Habu (bei n auf dem Plane Lepsius, Denkmäler, Text, III, S. 150, außen an den Säulenschranken des Vorhofes des Tempels der XVIII. Dynastie) anführen. Die Namensschilder hat wieder Nektanebos überschrieben. Eine besondere Beischrift fehlt. Unter der Hacke ist ein Landstück dargestellt wie im Grab des Rechmire; darauf sind vier Felder abgeteilt, entsprechend der viermaligen Wiederholung der Handlung, auf ihnen liest man [Hieroglyphen] 'Wein, Milch, Bier, Wasser'. Der König verspricht diese Gaben offenbar dem Gott, die Spenden wurden während des Festes dargebracht.

Aufs engste verwandt mit den bisher besprochenen Riten sind die schon in ältesten Texten als *upt*, 'öffnen' einer Neuanlage bezeichneten. Auf dem Palermostein (Schäfer, S. 20, 8) ist schon die Rede von dem 'Öffnen' eines heiligen Sees, und in den Dekreten

des Alten Reiches aus Koptos[22]) wird das *'upt'*, die Gründung eines Dorfes wiederholt erwähnt. Sehr ansprechend hat Petrie auf den Zusammenhang zwischen der Ziegelgewinnung für ein Dorf und seinen Tempel und der Ausschachtung des heiligen Sees hingewiesen. Im Grab des Month-ḥer-chepšef (Maspero, Mémoires Mission Franç. V, 450, Fig. 6 = Davies, Five Theban tombs, Taf. VII; vergl. auch Taf. IX) kniet der Priester auf der Erde mit einem riesigen Instrument der Form , wie es ähnlich bei der 'Mundöffnung' üblich ist. Die Beischrift sagt 'Das Öffnen (Trennen) der Erde (viermal)'. Ihm gegenüber hockt ein anderer mit einem Napf in der Hand, den er anscheinend in das mit der Axt geöffnete Loch auskippt. Die Szene war zweimal wiederholt. Die Beischrift deutet sie: 'Das Füllen der Erde (viermal)'. Schon Davies vermutete, daß es sich um Säen handele; man wird an den Keulenkopf von Hierakonpolis erinnert, wo vor dem hockenden König der Diener mit dem Korb mit der Aussaat für die Bestellung steht.

Aber auch zu 3. **Zeremonie des Sandausschüttens**, die nun in der Reihe der Bilder im Sonnenheiligtum folgt (Blatt 1, 1b, die Handlung selbst deutlicher auf dem Bruchstück Blatt 2, 5), bildet das Bild aus dem Totenkult eine Parallele.[23]) Der König trägt (rechts von dem Bild des Erdaufhackens) ein großes Gefäß. Ein Gehilfe, wahrscheinlich wieder der , hielt wohl ein weiteres Gefäß, in der unteren Reihe beteiligte sich das Gefolge; nach Art des gemeinen Mannes tragen die Leute die Last auf dem Kopf. Bei ihnen steht: (sic) 'Bauarbeit tun'. Auf der Paralleldarstellung ist noch der Rest eines 'viermal' erhalten.

Die ptolemäischen Reliefs bieten keine genau übereinstimmende Szene. Der einzige vergleichbare Vorgang, bei dem die Künstler der späteren Zeit sich dann klarer ausgedrückt hätten als ihre alten Kollegen,[24]) findet sich Dümichen, Baugeschichte, Taf. 51, Edfou, Taf. 40b, S. 31. Der König schüttet hier aus einem Napf Sand aus, wie die Beischrift lehrt: 'Versehen des Grundrisses mit Sand in seiner Ausdehnung, um den Bau an seiner hehren Stelle zu festigen. Man rezitiere: ich habe das Gefäß angefüllt mit Sand ergriffen, ich versehe Deinen Grundriß (*nchb*) richtig, indem das Winkelmaß darauf ist (d. h. wohl so, daß er eben und rechtwinklig ist), um sein Weichen zu verhindern; ich stelle den Plan Deines Gottesschlosses fest als der Sohn, der sich seinem Vater nützlich erweist, der sein Denkmal errichtet nach dem Herzenswunsch.' Kürzer drückt sich der bei Dümichen, Baugeschichte, Taf. 51 wiedergegebene Text aus Dendere aus: 'den Sand ausschütten' und setzt hinzu: a) 'Man rezitiere: Dies Gefäß ist mit Sand gefüllt, um auszufüllen den Grundriß des Schlosses der Goldenen, um den Grundplan mit Scherben zu übergießen bis zum Grundwasser (s. oben Anm. 14),

a) Im Original sitzt die Göttin darin.

um das Bauwerk der Goldenen wiederherzustellen'. Die Überschrift kehrt auch bei der Darstellung Edfou I, Taf. 46b 1. hypostyler Saal Westwand wieder (Piehl, Inscr. hiérogl. II, 76; Brugsch, Thesaurus 1267). In Komombo, ed. de Morgan II, 65, findet sich ein Paralleltext, der nach Dr. Kees' Vergleichung so lautet: 'Das Versehen des Grundrisses mit Sand bis zum Grundwasser, um das Denkmal der Hathor? (des Gotteshauses?) wiederherzustellen.'

Brugsch hat in der Ägyptologie, S. 426/7 bereits den Text dahin erklärt, daß es sich um die Ausfüllung des ausgehobenen Grabens mit Sand zur Fundamentierung für die Aufmauerung handle. Der Ägypter baut im wahrsten Sinn des Wortes gern auf Sand, der namentlich gegen die Feuchtigkeit des Grundwassers guten Schutz gewährt. Demselben Zweck dient auch das Ausstreuen von Scherben oder das Legen von Gefäßen, wie wir es gerade im Sonnenheiligtum, aber auch in El Amarna und sonst nachweisen können. Wo er keine Sandfundamente macht, da legt er wenigstens die Grundsteinbeigaben in eine mit reinem Sand gefüllte Grube.[25]) Auch hier ist der aus der Technik erwachsene Gebrauch in das Ritual übergegangen, wie man bei v. Lemm, Ritualbuch des Amondienstes, S. 69ff. nachlesen mag, wo die auf das Sandausschütten sich beziehenden Texte zum ersten Mal zusammengetragen worden sind. Auch im Mutritual und in dem von Abydos findet sich der Abschnitt vom Sandausschütten.[26]) Die letzterem beigegebenen Bilder ersetzen für uns die bisher fehlenden Darstellungen aus dem Neuen Reich.[27]) Wir sehen da den König mit einer flachen, breitrandigen Schüssel in der Hand, die er vor dem Gott ausleert. Das Ausstreuen des Sandes selbst ist nicht sichtbar. Das Kapitel folgt auf die von der Bekleidung und Salbung handelnden und leitet die Reinigungstexte ein; im Totenritual, beim Beginn der 'Mundöffnung', die bekanntlich auch mit Reinigungen anhebt, wird die Statue des Toten auf einen Hügel von Sand gestellt.[28]) Man will einen reinen, heiligen Untergrund, wie ihn der reine Wüstensand bietet. Sand neben Wasser als Reinigungsmittel (bekanntlich auch bei uns beliebt) erscheint in dem Spruch Pyramiden, Sethe 1424b c: 'Einer steht hinter, einer steht vor diesem Phiops, einer schüttet Wasser, einer Sand aus'; im Amonsritual XXVI (Mariette, Abydos I, 40, tabl. 7; Moret, Rituel, S. 168) beginnt das der Toilette vorangehende Kapitel 'vom seine Hände an den Gott legen' mit den Worten: 'Heil Dir, Amon-Re, Herr von Karnak, heil Dir Osiris, heil Dir Sokaris an diesem Festtag des Schüttens des Sandes'.[29]) Vielleicht hängt mit diesen Vorstellungen auch die Verpflichtung der Uschebtiu zusammen, Sand von Osten nach Westen zu tragen.

Die Anordnung der Szenen ist bereits im Sonnenheiligtum keine zeitlich strenge: Erdaufhacken und Sandschütten schließen nicht unmittelbar an das Strickspannen an, sondern werden, wie Taf. 1, 1b lehrt, von den Bildern des Ziegelstreichens und des Anlegens eines Ziegels umrahmt. 4. **Das Ziegelstreichen** ist leider (Taf. 1, 1b) im wichtigsten Teil zerstört, aber die Beischrift 'Ziegelstreichen im Heiligtum' genügt.[30]) Zudem können wir nach den Wortzeichen der Inschriftbruchstücke vom Taltor in Z. 45 und 106 die Darstellung herstellen: der König kniete auf der Erde, die eine Hand hielt den hölzernen Formrahmen am Griff,[31]) (das *cht zb'at* der Ptolemäertexte), die andere strich die Ziegelmasse hinein. Vom ptolemäischen Typus

wich danach die Darstellung insofern ab, als dort der König steht, weshalb der Rahmen zu seiner Bequemlichkeit auf einen hohen Untersatz gelegt ist. Die wenigen Beispiele des Neuen Reiches schließen sich dem alten Typus an. Statt jedoch den Rahmen mit der einen Hand zu halten, drückt der König den Lehm mit beiden Händen in die Form. Noch Sabakon in Medine Habu unterhalb der oben S. 8 behandelten Darstellung des Erdhackens ist knieend abgebildet. Daß aber die ptolemäischen Darstellungen auch hier auf ramessidische Vorbilder zurückgehen, zeigt die wohl älteste Darstellung in dem Gründungszyklus Ramesses II. im Säulensaal zu Karnak.

Als Gehilfe tritt im Sonnenheiligtum neben dem König wieder der auf. Auch er kniet. Vom Gefolge im unteren Streifen ist nichts erhalten, nach den anderen Bildern darf man wohl den , den Vorlesepriester und den Sem ergänzen.

Als Fortsetzung des Ziegelstreichens ist 5. **das Ansetzen des Ziegels** anzusprechen. Man darf es in dem letzten Bild links auf Blatt 1, 1b erkennen, von dem leider ein großer Teil mit der Beischrift fehlt. Der Typus weicht wieder von dem der Ptolemäerzeit (Mariette, Denderah 1, 21 = Dümichen, Baugeschichte, Taf. 46b) ab. Im Sonnenheiligtum kniet der König auf einem scheinbar höheren Unterbau — dem von oben gesehenen fertigen Fundament? — und setzt dort den Ziegel an. Unerklärt bleibt zunächst die schmalere, zweischichtige Fortsetzung des 'Fundaments' nach rechts, die Zerstörung hindert auch sonst eine sichere Interpretation, Parallelen aus dem Sonnenheiligtum fehlen. Dem König gegenüber kniete vielleicht der *imi chent*, vom Gefolge in der unteren Reihe ist ein Teil der Figur des Sem mit Beischrift erhalten. Die ptolemäische Darstellung führt den König am Boden kniend vor, wie er einen großen Ziegelstein an seinen Platz schiebt. Eine Beischrift haben die mehrfach wiederholten Darstellungen in Dendere nicht, oder vielmehr der dabeistehende Spruch 'ich habe das Ziegelholz ergriffen, um die Ziegel zu streichen, das Heiligtum Deines Bildes zu bauen' gehört wie die am Schluß der Anm. 31 wiedergegebene zum Ziegelstreichen. Brugsch, Ägyptol. 426 hat sich dadurch verführen lassen, die beiden Akte nicht zu trennen, obwohl die Typen streng geschieden sind. In Edfu fehlt das Ansetzen des Ziegels ganz, Darstellungen zwischen der V. Dyn. und der Ptolemäerzeit sind mir nicht bekannt. Die Zeremonien, die den Beginn des Baues und das Ziegelansetzen begleiten, schildert der Text Dümichen, Baugeschichte, Taf. 46b: 'ich habe Erde genommen, ich habe Weihrauch gefaßt, damit ich Weihrauch mit dem Horusauge vereinigte'. Ähnlich heißt es Dümichen, a. a. O. Taf. 46a 'ich erfasse die Erde vermischt mit *mn.t* (?) und vereinige Weihrauch mit dem Horusauge', womit man Edfu II, S. 60, Taf. 40e vergleichen mag (= Brugsch, Thesaurus 1270 ζ). Das ist doch wohl eine hieratische Umschreibung für das einfache 'ich habe Erde mit Wasser gemischt'; das Horusauge = seine (des Osiris Dinge) bedeutet wohl wie so oft Wasser. Denn die Übersetzung von Dümichen, Baugesch., S. 31 und Brugsch, Ägyptologie 426 mit 'Most' ist unbegründet. Der Weihrauch wäre ein Mittel zur Heiligung.

Auf Blatt 1, 1b sieht man rechts noch die Reste der Beischrift eines weiteren Bildes. Die Zeichnung ist genau, eine Deutung ist uns nicht gelungen. Man könnte an eine Darstellung denken, wie sie später gern die Reihe der Gründungsszenen einleitet: der König tritt aus seinem Palast heraus, um sich in das Heiligtum zu begeben. Oder man

könnte auch an Edfou II, S. 32 erinnern, wo 'das Darbringen der kostbaren Ziegel aus Gold, Silber und Fayence', die genau wie die vom König gestrichenen Lehmziegel 'für die vier Ecken des Heiligtums' bestimmt sind, verzeichnet ist. Solche kostbare Ziegel sind mehrfach in Grundsteinbeigaben gefunden worden, so Naville, Deir el Bahari VI, Taf. 168, 39, Reisner, Journal Egypt. Arch. V, 107, Gebel Barkal; Griffith fand sie in Napata. In den Zyklen des N. R. kommt die Szene bisher ebensowenig vor wie in den erhaltenen Reliefs von Abusir. Das gleiche gilt von dem Ansetzen des Steinblocks mit dem Richtscheit, '*c̱hus h't nçr*, das Gottesschloß bauen' der ptolemäischen Inschriften (Mariette, Denderah I, 21; Dümichen, Baugesch., Taf. 53 usw.). Nun können natürlich noch weitere Gründungsszenen im Sonnenheiligtum vorhanden gewesen sein, einmal zwischen Blatt 1, 1a und 1b, dann nach Vermutung von Dr. Kees in den Bruchstücken Blatt 23, 56a, b oberer Teil;[32]) auffallend bleibt aber in den älteren Texten das Fehlen jeden Hinweises auf den Steinbau oder die Verwendung kostbarer Materialien, die ausschließliche Beziehung auf den Ziegelbau. Man möchte danach annehmen, daß dies Ritual in uralte Zeiten, mindestens vor die dritte Dynastie, in der der Steinbau üblich wurde, zurückgeht. Denn die Beigabe dieser Materialien bezieht sich auf ihr Vorkommen beim Bau, entspricht nicht etwa, wie Moret, Du caractère religieux de la royauté 136, Anm. 1 unter Berufung auf Mariette, Denderah, Texte 134 f. meinte, der Beisetzung von Medaillen in den Fundamenten unserer Bauten. Diesen entsprechen vielmehr die auf den Grundsteinbeigaben angebrachten Inschriften.

Zu den Schlußhandlungen des ptolemäischen Zyklus, der Reinigung des fertigen Heiligtums und seiner Weihung an den Gott, fehlen unter den erhaltenen Reliefs vom Sonnenheiligtum Parallelen. Im Neuen Reich erscheinen sie regelmäßig selbst in der verkürzten Bilderreihe: Wir kennen sie aus der Zeit der Kamare in Deir el Bahri (ed. Naville, Taf. 158/159, vgl. oben S. 3) und in Wadi Halfa an der Außenseite der NWand des Tempels (Mac Iver-Woolley, Buhen, N. 102—104, Text S. 69, wo freilich das Strickspannen N. 102 verkannt ist), aus der Zeit Tuthmosis III. in Amada (vgl. Anm. 1). Im Tempel zu Soleb ist nach allgemeiner Annahme, die namentlich Lefébure, Rites Égyptiens, S. 39 vertreten hat, am Pylon der Akt der Tempelweihe dargestellt (Lepsius, Denkm. III, 83 b, c, 84 a, b, Text V, 235). Lepsius' Skizze zeigt deutlich, daß Breasteds neue Deutung (American Journ. of Sem. lang. 25, Nr. 1, S. 89 f.), es handle sich um einen Umgang um die Mauern, das Anklopfen mit der Keule an die Mauertore, irrig ist; gemeint ist der Besuch von Kapellen verschiedener Götter, es ist der 'Bezirk der Großen', das 'Hebsedschloß'.

Die Richtigkeit der älteren Deutung ihrem Kern nach erweist auch die sicher deutbare Szene Lepsius, Denkm. III, 84 a, b, die das 'Erleuchten' einer Kapelle mit den Naoi von sechs Göttern darstellt. Moret, der im Rituel die ältere Literatur anführt, hat bereits auf das aus den Ritualen bekannte 'Anzünden der Flamme' hingewiesen, eine übelabwehrende und reinigende Kulthandlung. Sie wird, und zwar an bestimmten Tagen, zum Schutz der Gebäude angewandt. Nach Siut, ed. Griffith, Taf. VII, 297 ist der Ritus für den 'fünften Schalttag, die Nacht des Neujahrstages' bezeugt. Mit Recht weist Moret, Royauté, S. 138 auf Grund der Stelle Siut VII, 298 [Hieroglyphen, sic] (am Neujahrstag, am frühen Abend, wenn der Bezirk seinem Herrn übergeben wird) darauf hin, daß '*rdit pr n nb-f*' die stehende Formel für die Übergabe

des fertigen Heiligtums an den Herrn, den Gott, ist, also nicht mit Erman, Grammatik [3] § 419 und Breasted Development of religion in ancient Egypt., S. 268 übersetzt werden darf 'wenn das Haus seinem Herrn Geschenke gibt' (was *rdit* allein nie heißt). Morets Beispiele aus der Ptolemäerzeit ergänzen die Texte vom Anfang der XVIII. Dyn.: Mac Iver-Woolley, Buhen, Taf. 26, N. 104, und von der südlichen Außenmauer des Barkenzimmers vom Tuthmosesbau in Medine Habu (nach Abschrift Dr. Kees) [Hieroglyphen], sowie, ebenfalls aus Tuthmosis Zeit, Gauthier, Temple d'Amada I, S. 91. Somit darf die Neujahrsnacht als Zeitpunkt der Tempelweihe gelten. Mit Anbruch jedes neuen Jahres wird das Gotteshaus neu geheiligt; neben dem Anzünden der Lampe standen natürlich andere Riten. Mit den gleichen Zeremonien, die man einst bei der ersten Weihe geübt hatte, wurde der Tempel der Gottheit übergeben. So tritt neben den eigentlichen Gründungstag Neujahr als allgemeine 'Kirchweih', ähnlich wie Brugsch Thesaurus S. 1125 neben dem wirklichen Thronbesteigungstag einen unverrückbaren Krönungstag am 1. Tybi nachgewiesen hat.

Ergänzend tritt hier wieder ein Ritual, die von Junker in den Denkschriften der Kaiserl. Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse 54 herausgegebenen 'Stundenwachen in den Osirismysterien' ein. Das 'Anzünden der Lampe' geschah neben dem 'Schließen?[33]) der Kapellentüren' in der 12. Tagesstunde, also in der Abenddämmerung. In der ersten Stunde der Nacht folgen dann die üblichen Reinigungszeremonien mit Wasser und Weihrauch unter Jubelhymnen mit Musikbegleitung zum Einzug des Gottes in das neu gereinigte Haus: 'Es rezitiere der Vorlesepriester: der Gott ist gekommen, der Schützer der Erde ([Hieroglyphen]) [viermal].'[34]) Nach den von Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. XXII B, XXIII, S. 96 ff. herausgegebenen Texten fiel das Lichtanzünden auf die fünf Epagomenen, also die Zeit zwischen dem alten und dem neuen Jahr. Leider ist der von Dümichen, die Zeremonie des Lichtanzündens (Ägypt. Zeitschr. 1883, Taf. I) veröffentlichte Text aus dem Grab des Petamenophis so zerstört, daß er für die hier behandelte Frage nichts ausgibt. Doch sei darauf hingewiesen, daß mit der Zeremonie ein Umzug der Statue an den sieben Toren verbunden ist (Z. 14) und daß als Zweck des Ritus Sicherung des Toten vor Vernichtung erscheint (Z. 11).

Das Anzünden der Lampe zur Weihe der Naoi findet ganz übereinstimmend mit diesen Angaben am Vortag der Sedfestfeier [Hieroglyphen] (LD. III, 84), also bei hereinbrechender Abenddämmerung statt.

Naville, Festival Hall, Einleitung, S. 6 glaubte für das Fest in Soleb eine Dauer von fünf (nicht vier, wie Naville druckt) Monaten ausmachen zu können, indem er in der Inschrift Lepsius, Denkm. III, 84a zu lesen glaubte vom 26. Choiak (= vierter Monat der A'chetjahreszeit) bis zum 26. Pachon (= erstem Monat der Šmujahreszeit). Nun steht aber, wie ein Vergleich mit den Breasted schen Photographien des Oriental Institute der Universität Chicago, deren Benutzung im Berliner Museum mir die Herren Breasted und Schäfer gütigst gestatteten und schriftliche Auskunft der Herren Breasted und Allen auf Grund von Breasteds Abschriften zweifellos macht, an der betreffenden Stelle da: vierter Monat der Pirojahreszeit = Pharmuti, Tag 26 bis zum 1. Monat der Šmujahreszeit = Pachon. Das Datum des 26. oder 29. Tages folgt nach einer beträchtlichen Lücke, die aber vielleicht, wie Dr. Scharff vermutet und mir wahrscheinlich ist,

nie etwas enthielt. Es müßte also das Datum später eingesetzt worden sein. Nun fährt der Text aber fort 'am Vorabend des Hebsed', es ist also nicht einmal wahrscheinlich, daß mit der Angabe 'vom 26. Pharmuti bis zum Pachon' die Dauer des Hebsed gegeben wird, auch dann nicht, wenn man die Worte 'Tag 26 (29?) am Vorabend usw.' unmittelbar anschließt. In dem Fall wäre der 26. (29?) Pachon der Vorabend des Festes, dessen Ende wir anscheinend Lepsius, Denkm. III, 86b (vgl. Breasted, Americ. Journ. Sem. lang. 25, 94) in der Inschrift bei der großen Schlußprozession in der Sänfte angegeben finden als 'Jahr 30, 2. Monat der Šmujahreszeit (Payni) 1. Tag'. Danach würde das Fest etwa vier bis fünf oder nur drei Tage dauern. Leider bietet die Inschrift Naville, Festival Hall, Taf. VI, 8 nur das Datum 'Jahr 22, 4. Monat der A'ḫetjahreszeit (Choiak)' ohne die von Naville a. a. O., S. 4 willkürlich hinzugesetzte Tagesdatierung (Tag 1), und ebenso unsicher bleiben die drei sich widersprechenden Angaben über das erste Hebsed des Phiops aus dem Wadi Maghara, dem Wadi Hamamat und Het-nub (Sethe, Urkunden Altes Reich I, 91 f., 93 und 95).[35])

Als sicheres Ergebnis bleibt, daß nach den Darstellungen in Soleb Weiheakte von Kapellen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sedfest standen und vermutlich die Einleitung zu den mehrtägigen Krönungs- oder Jubiläumsfeierlichkeiten bildeten.

Den Bau von Heiligtümern hat man längst in Verbindung zum Sedfest gebracht, und Maspero hat Revue critique, 1893, S. 386 = Études de mythologie VI, 88 darauf hingewiesen. Auch wird sich so die häufige Erwähnung des Sedfestes in den Steinbrüchen — und gerade der ersten Feier — erklären. Breasted (Ägypt. Zeitschr. 39, 85) hat den Titel eines Beamten 'Oberbaumeister an den Hebsedschlössern und am Palas der Königlichen Pfalz' herangezogen, um daraus den falschen Schluß zu ziehen, die Halle für das Sedfest sei im Königspalast gewesen, worin Moret ihm folgt (Royauté, S. 268), während Piehl, Sphinx VI, 56 f. richtig übersetzt. Wir werden sehen, daß Palas und Hebsedschloß vielmehr scharf zu trennen sind. Moret hat dann weiter (a. a. O. 264 ff.) die theoretische Forderung aufgestellt, für jede Sedfeier müsse ein eigener Bau errichtet werden. Er ist dazu durch Heranziehung einer Reihe von Darstellungen und Inschriften — z. B. S. 267 eines Satzes im großen Papyrus Harris — gekommen, die mit dem Sedfest gar nichts zu tun haben, zum Teil Tempel und Denkmäler des Totenkultes sind. Als Hebsedbauten dürfen nur solche gelten, die ausschließlich oder in erster Linie ihm bestimmt waren. Eine der in allen Heiligtümern häufigen Erwähnungen des Hebsed macht den Bau noch nicht zum Hebsedschloß. Andernfalls müßten wir z. B. fast alle von Tuthmosis III. in Karnak, Medine Habu, Elephantine, Buhen errichteten Bauten als Hebsedschlößer erklären. Mit der immer wiederholten Erwähnung seiner Jubiläen drückt der König dem Gott einfach den Dank für eine lange Regierung aus.

In den meisten Fällen wird man sich begnügt haben, einen Festplatz herzurichten; baulustige Könige werden ihn neu angelegt haben und eine Festhalle errichtet haben. Ein eigentlicher Tempel war, wie sich zeigen wird, gar nicht erforderlich, nur kleine Nebenbauten. Errichtete der König zu seinem Jubiläum ein Heiligtum neu oder erweiterte er ein vorhandenes, so war das ein außergewöhnlicher Dankesakt des Herrschers, nicht eine Vorbedingung. Unter den Bauten, die besondere Beziehungen zu den Zeremonien des Hebsed haben, können wir drei Klassen unterscheiden: 1. Die eigentliche

Festhalle, in der der große Thron des Königs stand; 2. der anstoßende Festplatz mit zahlreichen, nur für die Dauer des Festes errichteten Bauten, namentlich den Kapellen der am Fest teilnehmenden Gottheiten; 3. die Unterkunftsräume, in die sich der König in den Pausen des Festes zurückzieht, also eine Art Wohnhaus, in dem er allenfalls auch nächtigen kann. Diese Baukomplexe waren in ältester Zeit sehr einfach, wie die Darstellungen der Keule des Athotis (Quibell, Hierakonpolis, Taf. 26 B) und die Tafel des Usaphais (Petrie, Royal tombs I, Taf. XV, 16) zeigen, auf die Maspero zuerst in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit gelenkt hat (Études de mythologie, VIII, 148 f. = Revue critique 1901, II, 384). Da sieht man den Thronpavillon des Königs in der Gestalt, wie ihn die Schrift festgehalten hat, und den vor ihm liegenden Festplatz, auf dem sich die Teilnehmer zur Huldigung vor dem König versammeln. Die hier nicht dargestellten notwendigen Nebenräume werden wir uns nach dem Spruch Pyramidentexte 130 a 'die Halle des Königs ist aus Binsen geflochten' als einfache Hütten in Riegelbau oder ganz aus Schilf denken. Mit der Zeit schuf man dauerhaftere, prächtigere Anlagen, wenigstens für die Festhalle und die Aufenthaltsräume des Königs. Die Baulichkeiten des Festplatzes aber wurden, wie beim jüdischen Laubhüttenfest, bis in die späteste Zeit jedesmal neu errichtet. Darin besteht, wenigstens später, die Hauptbautätigkeit des Königs für das Jubiläum. Natürlich schlossen sich feste wie provisorische Bauten möglichst an die großen Heiligtümer an. Bei der Schilderung seines Sedfestes in Memphis sagt Ramesses III. im Papyrus Harris, Taf. 49: 'Ich erneute Deine Kapellen unter den Hebsedschlössern, die vorher zerstört waren' und ebenso rühmt sich Osorkon II. in Bubastis (Naville, Festival Hall, Taf. VI) bei der Prozession der Amonsbarke, die er auf ihren Sitz im Hebsedschloß bringen will [36] 'Es erscheint die Majestät dieses ehrwürdigen Gottes und nimmt den Weg, um sich niederzulassen im Hebsedschloß, welches S. Majestät hergestellt hatte'. Das sind solche Schlösser wie die, an denen der Oberbaumeister beschäftigt gewesen ist. Die Festhalle ist nicht, wie Naville, Festival Hall, S. 2 wollte, einfach das Tempelsanktuar, sondern es ist der Raum am Festplatz, wo die kleinen pavillonartigen Kapellen errichtet werden für die Götter, die als 'Herren des Sedfestes' an den Feierlichkeiten sich beteiligen. Sie werden kurz 'Hebsedschlösser' genannt, provisorische, ständig erneuerungsbedürftige Bauten, unterschieden von den großen Tempeln. Vielleicht sieht Kees, der Opfertanz des Königs, S. 261 in dem der Tafel Petrie, Royal tombs I, Taf. XVII, 26 mit Recht die älteste Erwähnung dieses Kapellenbezirkes.

Am deutlichsten dargestellt sind sie in Bubastis (Naville, Festival Hall, Taf. VII), wo der König vor ihnen opfert. , Taf. VI wird ein , also 'ein Amonsschloß im Hebsedschloß' genannt. In diese Schlösser werden nun die Riten des Sedfestes, d. h. die gottesdienstlichen Akte (*nteʿu*) verlegt: so in der von Gardiner, Ägypt. Zeitschr. 48, 49 besprochenen Inschrift aus dem Grab des Seta'u in El Kab: 'ihre (d. h. der Göttin Nechbit) Riten (*nteʿu*) werden in den Hebsedschlössern vollzogen'. Ähnlich rühmt sich ein Hoher-

priester von Memphis in der von Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte, S. 135 herangezogenen, von Brugsch, Thesaurus, S. 940ff. und S. VIII herausgegebenen Inschrift in Zeile 8: 'ich war es, der den Uräusschmuck um das Haupt des Königs legte am Tage, da ihm die beiden Lande vereinigt wurden, und ich vollzog ihm alle Zeremonien ( ) in den Jubiläumsschlössern'. In späterer Zeit mindestens wird man aus praktischen Gründen den Festplatz in den Vorhof der Tempel verlegt haben; man nützte dabei vorhandene Bauten aus und konnte einzelne Baulichkeiten aus beständigerem Material aufführen. In Tempeln des Neuen Reiches haben wir mehrfach Weihinschriften von Festhallen, die in den meisten Fällen der 'Vorderen Halle', dem nach dem Hof geöffneten Pronaos entsprochen zu haben scheinen, in seltenen Fällen besondere Tempelannexe darstellten.

Das bekannteste Beispiel solcher Tempelannexe bietet der große Festbau Tuthmosis III. in Karnak, dessen Hauptteil die geräumige, an den Mittleren Reichshof sich anlehnende 'Festhalle' bildet; hier ist alles, einschließlich der Magazine und sonstigen Nebenräume für die Dauer aus Stein erbaut. Die Festhalle hieß 'die in der Mitte gelegene' (*h'erit ie'b*), der ganze Bau *'A'ch mnu'* (Sethe, Urkunden IV, S. 855ff.). Neben Amon verehrte Tuthmosis auch seine königlichen Vorfahren hier. Säulenhallen, die als Festhallen in den Weihinschriften bezeichnet werden, finden sich auch in den Tempeln Tuthmosis III. zu Elephantine und Buhen, ferner in dem Ramesses II. zu Elkab. Im Tempel von Buhen steht auf einem der polygonen Pfeiler der Vorhalle (Raudall-Mac Iver, Buhen, S. 46, Plan A, Pfeiler 28 = Sethe, Urkunden IV, 819 A) [...] 'indem er für ihn (Horus) eine Festhalle machte und festlich stimmte die beiden Lande durch ihre Schönheit'. Ähnlich liest man in Elephantine auf zwei aneinanderpassenden, heute im Sand halb vergrabenen Architravblöcken des Tuthmosistempels nach Abschrift von Dr. Kees [...] und auf einer 20kantigen Pfeilertrommel Ramesses II., die in das Fundament des Nechbettempels von Elkab verbaut ist, steht .... [...], und gewiß gibt es derartige Inschriften mehr.[37]) Viel ist über die Lage des für die Feier des Sedfestes wesentlichen 'Palas' des Königs im Tempelbezirk selbst gestritten worden. Wir können ihn jetzt einwandfrei im Tempel von Medine Habu feststellen. Daressy hatte Rec. de travaux XX, 81 sehr richtig an der Südseite des ersten Hofes das Erscheinungsfenster des Königs (*sšed*) nachgewiesen, Hölscher, Das hohe Tor von Medine Habu, Kap. III, Abb. 44—47, 50, 51, konnte dann, anscheinend ohne Kenntnis von Daressys Arbeit, die Lage des königl. Palases anschließend an diesen Balkon dartun und entsprechende Ausbauten im Ramesseum und im Totentempel des Amenephthes vergleichen. Neuerdings hat Th. M. Davis durch Mr. Burton die Stelle untersuchen lassen. Über die die früheren Annahmen aufs glücklichste bestätigenden und ergänzenden Ergebnisse liegt ein Bericht im Bulletin des Metropolitan Museum of fine Art, 1916, XI, Nr. 5, S. 102—8 und eine Aufzeichnung Borchardts (Klio XV, 179) vor. Ich selbst habe 1913 die Ausgrabungen besichtigt und darüber mit Mr. Davis' Erlaubnis folgendes aufgezeichnet: Gegenüber dem großen Fenster des Erscheinens steht ein Thron, dessen baldachinförmiges Dach hinten von zwei Pfeilern, vorn

von zwei Papyrosknospensäulen getragen wurde. (Daß diese Säulen die letzten einer Reihe waren, wie Borchardt betont, tut nichts zur Sache.) Von vorn und von den zwei Seiten führen Stufen zum Thron. In einem linken Seitenraum steht ein zweiter, kleinerer Thronuntersatz mit einer Vordertreppe, rechts liegt ein Bad, das in später Zeit wieder hergestellt wurde, im wesentlichen aber die Gestalt der Ramessidenzeit bewahrt haben dürfte. Es steht auf einem etwas erhöhten Pflaster und besteht aus einem gangartigen Vorraum und einem Zimmer mit niedriger, eingelassener Wanne, aus der das über den König gegossene Wasser in ein tiefer gelegenes, ursprünglich wohl überdecktes Becken aus Stein floß. Mit dem großen Thronsaal stehen beide Räume in unmittelbarer Verbindung. Nördlich von dem Bad, aber völlig getrennt, steht in der Ecke eines kleinen Zimmers, doch anscheinend in situ, ein dritter, kleinster Thronuntersatz, der, wie der des großen Mittelsaales, eine Hohlkehle als Profil zeigt. Auch in seiner Nähe (und ebenso bei dem 'zweiten' Thron, dessen Untersatz aber keine Hohlkehle aufweist), erkennt man Badeanlagen, die aber vielleicht nicht ursprünglich sind. (Doch hat Borchardts Vermutung, daß in dem nördlichen Baukomplex die Räume der Königin zu suchen seien, viel für sich. Daß sie am Hebsed nicht teilnimmt, ist eine Sache für sich.) Unweit des dritten Thrones ging ein von Ramesses III. angelegter schmaler Gang, dessen Lehmwände mit Rosetten und anderen Ornamenten bemalt waren. Ähnliche Gänge scheinen auch sonst vorhanden gewesen zu sein. In späterer Zeit ist die vielleicht nie vollendete Anlage stark verändert worden, koptische Steine haben sich gefunden. Ein wohl aus sehr später Zeit stammender Anbau muß sogar das berühmte Jagdbild Ramesses III. verdeckt haben. Die Ausstattung des Palastes, der jedoch kaum zur dauernden Wohnung des Königs gedient haben wird, war prächtig nach den in Stein geschnittenen, von hier stammenden Fenstern im Museum zu Kairo und der Annales du service XI, 49 ff. veröffentlichten Tür; Daressy hat hier auch die zerstreuten, ehemals zum Bau gehörigen bunten Fayencetafeln, die Gefangene aller Art darstellten, abgebildet und beschrieben.[38]) Der Festplatz kann auch in Medine Habu nur der Tempelhof, und zwar der zwischen dem ersten und zweiten Pylon gewesen sein.

Wir werden nun leichter das Verständnis der Darstellungen aus dem Sonnenheiligtum gewinnen, die uns die Bautätigkeit und die Stiftungen im Anschluß an die Gründung vorführen. Es sind das die verschiedenen Reihen angehörigen, aber sich gegenseitig ergänzenden Stücke Blatt 1 (Nr. 1 a) und Blatt 3 (Nr. 7—10). Blatt 1, Nr. 1 a schließt so gut wie sicher an Blatt 1, Nr. 1 b an; wir gewinnen so eine Grundlage für die Anordnung. Übrigens aber beeinträchtigt die Schwierigkeit der Zuweisung der einzelnen Stücke an bestimmte Gruppen glücklicherweise nicht die Sicherheit der Erklärung. Ein auffallend breiter Trennungsstrich scheidet auf Blatt 1 wie auf Blatt 3 in Nr. 1 a und 10 a, b die erste Szene von den folgenden. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit diesen besteht also nicht. Der König steht ruhig da, wie bei den Gründungsszenen, angetan mit dem Kopftuch und dem Schurz mit Schweif. Er hält den langen glatten Stock in der Hand. Im Streifen darunter war wieder sein Gefolge, der *imi-chent*, der *chri-h'eb*, der *sem* und andere dargestellt, die Beischrift sagt 'Besichtigen der Bauarbeit am Palas des Sedfestes.' Die Haltung des Königs gleicht durchaus der, die in den gleichzeitigen Gräbern der Tote einnimmt, wenn er dem Leben und Treiben auf seinen Gütern zusieht (*ma'a'*). Der Bau selbst ist in keiner Weise

angedeutet. Aus der Beischrift erfahren wir aber, daß an einem *eʿh'* des Sedfestes gebaut wird.[39]) Man pflegt *eʿh'* mit 'Palast' zu übertragen. Unter den Reliefs von der Festdarstellung kommt es nur auf dem kleinen Bruchstück Blatt 25, 84 vor, wo es die übliche hohe Gestalt hat. In ganz bestimmtem Sinn, und offenbar ähnlich wie im Sonnenheiligtum, steht *eʿh'* in den fast ganz übereinstimmenden Beischriften der Festdarstellungen in Soleb und Bubastis. Lepsius, Denkm. III, 86 a (Soleb) = Naville, Festival Hall, Taf. IV (Bubastis) lesen wir: und . 'Es läßt sich nieder der König in dem *eʿh'* wann er zurückkommt und die Riten, die am Sedfest geschehen, vollzogen hat. Er läßt sich nieder in seinem *eʿh'*, dem Leben gegeben ist.' Nun folgt die Darstellung, Taf. IV bis der Festival Hall zeitlich unmittelbar auf Taf. VI,[40]) da es bei Naville heißt . 'Den König ruhend auf der Sänfte tragen; der König begibt sich zum *eʿh'*.' Weiter ergibt sich aus Lepsius, Denkm. III, 85 b (Soleb), daß das 'sich niederlassen' (*h'tp*) im *eʿh'* mit dem bezeichnenden Zusatz '*cheft iit h'r tnçaʿt*, 'wenn er vom Thronbaldachin zurückkommt', regelmäßig am Ende einer jeden Bilderreihe sich wiederholt, also immer den Abschluß eines Aktes der Festlichkeit bildet. Die über Lepsius, Denkm. III, 85 b folgenden Reihen haben am Ende alle die gleiche Darstellung und Inschrift, es sind dem Inhalt nach nur Wiederholungen, resp. Varianten mit anderen Göttern (Amon-Min).

Auf einer Reihe von Bildern im Sonnenheiligtum ist das Zurückziehen des Königs in ein Gebäude nach Art des *eʿh'* dargestellt, aber der Name wechselt: am Ende der Schlußprozession (Blatt 19, 45 a) heißt es ; und diesen Bau finden wir wieder bei den Reinigungsszenen (Blatt 9, 20) gleichfalls am Ende der Wand. Auf Blatt 13, 33 b finden wir das Gebäude *ist*, Palast genannt.[41]) Hier wechselt der König darin zwischen dem Besuch der Upuautkapelle und dem Opfertanz seinen Ornat. Blatt 16, 39, 41, wo der König sich hineinbegibt, nachdem er vom Thron gestiegen und bevor er auf der Sänfte Platz nimmt, und Blatt 22, 52 in der Schlußprozession ist kein Name erhalten. Sehr anschaulich ist die Beischrift zu der oben erwähnten Darstellung Blatt 25, 84, die sich doch an den König richtet: 'Rezitiere viermal: komme!'

Aus vielen, zum Teil Mariette, Abydos I, Taf. 19 gesammelten Texten geht hervor, daß *eʿh'* auch für die 'Kapelle' des Gottes, seine Wohnung gebraucht wird. Wir haben deswegen zum Unterschied von dem den gesamten Baukomplex umfassenden Ausdruck 'Palast' für *eʿh'* das mittelalterliche 'Palas' in der Übersetzung eingesetzt.

Die Lesung von kann fraglich scheinen. Für die heute übliche *nçri* (Schäfer, Bruchstück altäg. Annalen, S. 35; Ägypt. Zeitschr. 44, 17 Sethe) sprechen die ptolemäischen Schreibungen für *nçr* und *nzr* (Brugsch, Wb. 823, 825) und die Variante des Petamenophistextes für das *nçri* ( ) genannte Instrument bei der Mundöffnung (Budge, Book of opening the mouth I, 67, verglichen mit II, 145) 'er öffnet Dir Deine Augen mit dem , das göttlich ist (*nçr*) als Zaubergewaltiger'. Auf

den Särgen des mittleren Reichs scheint die gleiche Lesung *nçri* für den Stoff [hieroglyphs] anzunehmen (Lacau, Sarcophages 28091, N. 24, S. 43). Andererseits trennen schon die Pyramidentexte (z. B. Sethe 1365 b) die beiden Zeichen [hieroglyphs] und Mariette, Abydos I, Taf. 19 e, kommt deutlich ein [hieroglyphs] *eʿḥʾ nçr* vor, und auf diese Zusammensetzung dürfte auch koptisch ϨⲈⲚⲈⲈⲦⲈ zurückgehen. Vielleicht sind beide Lesungen, eine ausführliche und eine abgekürzte, zulässig. Das umrahmende [hieroglyph] scheint ja auch in dem Kees, Opfertanz, S. 180 behandelten Palastnamen nur 'Determinativ' gewesen zu sein. Im (*eʿḥʾ*) *nçri* wohnen auf dem Palermostein (Schäfer, Bruchstück altäg. Annal. 34 36) Nechbet, Re und andere Götter, im Titel der Nechbet wechselt der Ausdruck mit dem Zusatz [hieroglyph] mit [hieroglyphs] *pr uer*, bezeichnet also wie dieses den oberägyptischen Palas (Sethe bei Borchardt, Sahure II, S. 84, 93 f., 130). Von den drei bei der Krönung anwesenden Seelenklassen in Deir el Bahri (ed. Naville III, 60 = Sethe, Urkunden IV, 254) werden die Hundsköpfigen als [hieroglyphs] bezeichnet, mithin ist der oberägyptische *nçri*-Palas gleichbedeutend mit der *itrt-šmeʿit*.

Dem 'Hineingehen oder sich niederlassen im *eʿḥʾ* entspricht das Heraustreten (*che*ʿ) aus dem *eʿḥʾ*, wie es uns Darstellungen des Anfangs der Festprozession vorführen. Lepsius, Denkm. III, 286 a heißt es, der König trete hervor, um sich zum Gottesschloß (*ḥʾt nçr*) zu begeben'. Beim großen Minfest von Medine Habu begibt sich der König in der Sänfte (wie in Bubastis) 'aus seinem *eʿḥʾ* zum Tempel des Gottes (Wilkinson, Manners and customs[2] III, Taf. 60 = Champollion, Monuments Taf. 209 ff.). In den drei Türen, die in Medine Habu aus dem Palas in den Hof führen, ist jedesmal die Darstellung des 'Hervorgehens aus dem *eʿḥʾ* wiederholt, die Grenze zwischen Wohnhaus und Tempel also deutlich bezeichnet. Den Zusammenhang mit dem Sedfest lassen die nicht seltenen Darstellungen des Neuen Reichs erkennen, auf denen der König im Hebsed-Lauf aus dem *eʿḥʾ* kommt (aus Karnak, Zeit Tuthmosis III. und aus Luxor, Amenophis III., bei Kees, Opfertanz S. 135, vgl. Äg. Zeitschr. 52, 69 f.).

Eʿḥʾ bezeichnet mithin einen in unmittelbarer Nähe des Heiligtums gelegenen Bau, der zum vorübergehenden Aufenthalt des Königs dient. Seine Lage im heiligen Bezirk bezeugt ausdrücklich Lepsius, Denkm. III, 159 [hieroglyphs], und aus Naville, Deir el Bahri III, 60 geht hervor, daß man mit *eʿḥʾ* den Thronsaal des Palastes bezeichnen konnte. Für den Palas in Medine Habu hat Daressy Rec. de trav. XX, 81 f. die Bezeichnung *eʿḥʾ* erwiesen. Wenn im Sonnenheiligtum Blatt 13, 33 b und 25, 80 '*ist*' an Stelle von *eʿḥʾ* zu stehen scheint, so bleibe unentschieden, ob hier vom Palas die Rede ist oder von einem anderen Bau, resp. aus welchem Grund hier der umfassendere Ausdruck gesetzt ist (s. oben S. 18). In ältester Zeit wird die Ausstattung sehr einfach gewesen sein, ein geschlossener Raum genügte, in dem der König seine Insignien wechseln und sich ausruhen konnte. Naville, Festival Hall, S. 16 hat ganz recht, wenn er von dem *eʿḥʾ* meint 'I should say it was a small wooden (nicht notwendig, ungebrannte Ziegel sind wahrscheinlicher) construction, possibly erected in the festival hall only for this occasion, and which was not one of the chambers of the temple'. Immerhin aus der

feierlichen Besichtigung der Arbeiten gerade an diesem Bau möchte man schließen, daß die Ausstattung im Sonnenheiligtum schon prächtiger und dauerhafter war. Besonders geräumig braucht er darum nicht gewesen zu sein, so wenig wie das der Bestimmung nach genau entsprechende [★] der ptolemäischen Tempel,[42]) oder die ähnlichen Bauten in el Amarna (ed. Davies II, Taf. XVIII) und im Sonnentempel von Meroe (Garstang, Meroe, Taf. XXIX, S. 26; der Gesamtplan ist leider ungenügend). Wir dürfen ihn in der 'Kapelle' des Sonnenheiligtums (Bissing-Borchardt, das Reheiligtum I, S. 16, Grundriß l. 8) erkennen, die Furtwängler bei Besichtigung der Grabungen als Sakristei, als kgl. Garderobe angesprochen hatte. Die Lage dieses Raums, sein Verhältnis zu dem übrigen Heiligtum, die Waschbecken davor entsprechen durchaus dem, was wir nach Inschriften und Darstellungen von einem *e'h'* erwarten dürfen. Der prächtige Reliefschmuck machte ihn zu einem der wichtigsten Teile der ganzen Anlage.

Die Darstellung, von der wir ausgingen (Blatt 1), lehrt, daß der von mir schon in den Sitzungsberichten der Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1914, die Reliefs vom Sonnenheiligtum S. 6 erhobene Widerspruch gegen Borchardts Annahme, nur der Obelisk sei zur Jubiläumsfeier errichtet worden (Äg. Zeitschr. 39, 12) berechtigt war: das gesamte Heiligtum ist zu Ehren des Sedfestes erbaut worden. Am Festtag selbst wird der Bau so weit gefördert gewesen sein, daß er eingeweiht werden konnte. Aus der eiligen Fertigstellung erklärt sich wohl die erstaunlich minderwertige Arbeit einzelner Teile, so namentlich der Reliefs in den halbdunkeln Gängen. Selbst im 'Palas' finden sich auffällig flüchtig gearbeitete Reliefplatten, namentlich Blatt 11, 27. Vielleicht stammen sie aus den oberen Reihen. Manches wird man auch der ungleichen Schulung der Arbeiter in die Schuhe schieben dürfen.

Scharf getrennt von den Bauarbeiten schließt sich eine weitere Szene aus dem Vorspiel der Sedfeier an: eine Zählung der Rinder, Ziegen und Schafe (Blatt 1, 1a; Blatt 3, 7a, 9, 10). In der späteren Tempeldekoration kommt diese Zählung nicht mehr vor. Wohl aber kennen wir sie im Alten Reich als übliche Form der Besteuerung der Pächter und Freisassen auf dem kgl. Domanialland (E. Meyer, Geschichte I[3] § 224, 244). Hier wird das Heiligtum bei der Gründung mit Vieh ausgestattet, ganz wie noch in Buhen zur Zeit der Hatschepsowet, wo dem Gott alle möglichen Tiere vorgeführt werden '*chft rdit pr n nb-f*', also, wie oben S. 12 gezeigt, bei den Einweihungsfeierlichkeiten des Tempels (Randall Mac, Iver-Woolley, Buhen, Taf. 27, N. 106). Der König ist im Sonnenheiligtum bei dieser seinen Beamten überlassenen Zählung nicht zugegen. Die aus den Bruchstücken Blatt 1, 1a; Blatt 3, 10b, 7a, 9 wiederherstellbare Beischrift lautet: 'Herausgehen zur Zählung der Rinder, Ziegen, Schafe'. Auf Blatt 3, 9 Mitte stehen zwei Männer einander gegenüber. Der größere, als Vertreter des Königs mit dem Stab in der Hand, steht gleichsam auf dessen Seite; ihm gegenüber ein kleinerer, der nach Art Rechnung legender Beamten mit etwas vornüber gebeugtem Körper beide Arme nach abwärts streckt. Er trägt kein Rangabzeichen. Hingegen steht auf Blatt 1, 1a bei einer Figur, die dem 'Stellvertreter des Königs' entsprechen dürfte, . Maspero hat Etudes égyptologiques II, 204 scharfsinnig diesen Titel als 'Chef der Vorräte' erklärt, von Bissing (Geschichte Ägyptens, S. 13) ihn mit der Domänenverwaltung in Verbindung gebracht. Wir begegnen ihm wieder Blatt 11, 27;

Blatt 12, 32 in den Festdarstellungen, mit dem langen Stock in der Hand. Als reiner Verwaltungsbeamter nimmt er jedoch an der Feier mehr als Zuschauer teil. Die Lesung ist ungewiß: Erman im Handwörterbuch liest *h'ri idb* statt des früher üblichen *uzb*, beide mit dem Sinn: 'Vorgesetzter des Uferlandes'. Nun unterscheidet sich aber das Determinativ der Wörter für Ufer nicht unerheblich von dem zweiten Zeichen unseres Titels. Dessen Form entspricht dem Deutzeichen von 'das Feldstück' und dies Wort steht denn auch in einer Reihe von Titeln des Alten Reichs, namentlich auf Statuen, ganz parallel zu . Wir geben einige dieser Inschriften aus dem Museum in Kairo nach den gegenüber Borchardts Katalog verbesserten Abschriften von Dr Kees. Gegen die Lesung unseres Titels als *h'ri 'ah't* ist nur geltend zu machen, daß dies Wort in Titeln stets ausgeschrieben zu sein scheint. Kairo 64 Titulatur links (sic), rechts . 1528. und sein Sohn 89. und sic 26. . Häufig finden sich zu dem Titel Zusätze wie Mariette, Mastabas D. 47 , nach Murray, Index XXXI, wo weiteres Material, die üblichste Form, die darauf hinweist, daß die Schätzungen im 'Schloß des Lebens', den Tempelschulen, vorgenommen wurden. Während das Sonnenheiligtum anscheinend nur einen *h'ri idb* (?) kennt — ein Zeichen der Altertümlichkeit der benutzten Vorlagen — gab es in späterer Zeit, aber schon im Alten Reich, mehrere.[43]) Darauf deutet nicht nur der von Maspero angeführte Plural sondern auch Titel wie Mariette, Mastabas B. 16, D. 21 und Mariette a. a. O. und D. 1, D. 41. Titulaturen wie die eines und auch wohl eines 'Propheten der beiden Götter an der Spitze des ' lassen zum mindesten die Teilung der Domänenverwaltung in eine solche für Ober- und für Unterägypten schon im Alten Reich wahrscheinlich erscheinen. Bei der Bedeutung der Naturalwirtschaft unterstand dem , in dem wir den eigentlichen Leiter des Ackerbauministeriums in ältester Zeit sehen dürfen, wohl der größte Teil des kgl. Vermögens und sein Posten wird einer der wichtigsten gewesen sein. Er nimmt hier im Namen des Herrschers die Abrechnung (?) (*m'a'e*)[44]) über den Viehbestand, und zwar, da sich die Darstellung Blatt 3, 10b in zwei Streifen nebeneinander wiederholt, die für Unter- und Oberägypten getrennt vor, daher auch die Beischrift 'Abrechnung (?) von Oberägypten' (Blatt 1, 1 a). Das Vorführen von Naturalabgaben für die Festopfer durch hohe Würdenträger als Anführer und Vertreter der Untertanen am Thron des Königs kehrt unter den Sedfeierlichkeiten wieder (s. Kap. IV).

Kapitel II. Die 'Anfangsprozession'

Blatt 3, 7a folgt rechts von der Zählung, durch einen breiten Strich getrennt, eine schwer verständliche Szene. Sie muß etwas Neues bringen. Wir sehen einen als *sem* bezeichneten Mann mit dem Pardelfell bekleidet und dem Stock in der Hand. Die Beischrift ist schwer deutbar: sie steht auf jener von mir in den Denkmälern der ägyptischen Skulptur, Text zu Taf. 2, von Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter, S. 84, von Erman, die Hieroglyphen, S. 14f. und Grammatik[3] 816 genügend gekennzeichneten Zwischenstufe zwischen Bild und Schrift, bei der noch dazu die Folge der Zeichen völlig willkürlich zu sein pflegt. Unter dem *Sem* steht, vielleicht als weiterer Titel einer zweiten Person,[45]) wie nach Breasteds mir gütig mitgeteilter Lesung in der Inschrift von Soleb, Lepsius, Denkm. III, 84, *cheri-ḥeb*. Die Zeile vor dem *Sem* beginnt heute für uns mit Resten, die man allenfalls zu [hieroglyphs] (oder [hieroglyphs]?) *cherp 'eui*, 'Ghafir, Wächter' ergänzen mag. Dann folgen, von einem vielleicht an dieser Stelle sinnlosen [hieroglyph] unterbrochen, [hieroglyphs] 'die Sedfesthallen', ein vielleicht zum Wächtertitel gehöriger Zusatz. Wir hätten also zu übersetzen: der *Sem* und der Vorlesepriester, der Wächter der Jubiläumsfesthallen sagt[46]) . . . Der Spruch selbst ist ausgefallen. Über dem *Sem* steht [hieroglyph], wie die Parallelinschrift Blatt 3, 9 klar macht, d. h. die Audienzhalle, der Diwan, das Bureau (Newberry, Pr. B. A. S. XXII, 1900, S. 99ff.). Das ist das Lokal, in dem die Handlung vor sich gehen dürfte, in dem der *Sem*, eben deshalb wohl mit dem Stock ausgerüstet, als halbweltlicher Beamte amtiert. Es mag gerade in einem Memphitischen Heiligtum daran erinnert werden, daß in Memphis noch in später Zeit der Hohepriester den Titel *Sem* führt — haben wir ihn hier zu erkennen? Auf den Sinn des Bildes läßt das alles einen Schluß nicht zu. Auch die Paralleldarstellung Blatt 3, 9 führt nicht weiter. Nur ist hier über dem *sem-cheri-ḥeb*, noch eine weitere Figur erhalten, die aber nach dem horizontalen Strich unter ihr in keinem Zusammenhang mit der hier behandelten Gruppe steht, und andererseits ist die Trennung dieser Gruppe von der Viehzählung keine so scharfe, so daß man hier daran denken könnte, es handle sich um die Entgegennahme des Rechenschaftsberichts auf Grund jener Zählung.

Auf Blatt 3, 7 schließt rechts unmittelbar ein ausgedehnter Festzug an, in dem der König als Hauptperson auftritt. Der Anschluß von 7b an 7a ist zwar nicht äußerlich gesichert, aber keine zwei anderen Bruchstücke schließen sich so gut aneinander. Vom Hauptstreifen ist ein Feld und der Anfang des nächsten, dazu große Teile des unteren Streifens mit dem Gefolge erhalten. Wann und wo dieser Aufzug stattfand, ist aus den erhaltenen Beischriften, die nur Titel des Gefolges geben, nicht zu ermitteln. Der König trägt, da nichts vom Schweif zu sehen ist, den Festmantel. Die erste Königsfigur ist etwas vom Endstrich abgerückt. Reste eines Zeichens erscheinen hinter ihm: hier muß die Angabe des Palas gestanden haben, aus dem der König heraustritt. Er geht zu Fuß, wie immer, wenn er den Gott 'geleitet' (*šems*). Das zeigen die früher angeführten Darstellungen zu Soleb, Bubastis und vom Minfest in Medine Habu.

Vor dem König schritt, wie stets, der *Sem* daher, dessen Bild im zweiten Feld noch gerade kenntlich ist. Dann kam wahrscheinlich der [hieroglyphs] Zepterträger des Königs,

zwei weitere, nicht sicher zu benennende Personen folgen; die eine, deren Arme herabhängen, mag der Vorlesepriester sein, die vor ihm gehende, die die Arme sicher erhoben hatte, war wohl nach Blatt 9, 20 der Sänger , der der Prozession voranschritt. Mehrere Leute haben sich vor der nahenden Prozession niedergeworfen: es können sehr wohl wie auf Blatt 9, 20 die Großen von Ober- und Unterägypten sein, obwohl sie im Unterstreifen noch einmal genannt werden. Das tut bei solchen formelhaften Darstellungen wenig zur Sache. Hinter diesen Männern steht aufrecht und dem Zuge zugewandt ein Mann, den vorderen Arm scheinbar dem König entgegengestreckt, eine Stellung, wie sie sonst die anredenden und empfangenden Priester einnehmen (z. B. Blatt 4, 11 a; Blatt 5, 12 c; Blatt 6, 13). Vielleicht ist es, wie Dr. Kees vermutet, der . Vom Gefolge erscheint im unteren Streifen[47]) zunächst der Vorlesepriester, dann drei Männer mit an die Brust gelegter Hand, die schon erwähnten Großen von Ober- und Unterägypten, weiter zwei Paare jener rufenden Leute, die als Sänger in den Prozessionen mitziehen, wieder ein Vorlesepriester, der *smr-pri* und ein *smr*. Von den den Zug ohne Zweifel begleitenden Götterstandarten, die wohl im obersten Streifen angebracht waren, ist nichts erhalten.

Im vorderen Feld, das oben mit der Figur des Königs beginnt, vor dem wie erwähnt der *Sem* geht und ein unbenannter Mann, sind im unteren Streifen ganz rechts noch eben die drei Sänften der kgl. Prinzen und ihre Träger erkennbar. Dahinter gehen eine Prinzessin und ein *Smer*. Sie haben wieder die linke Hand an die Brust gelegt. Vielleicht soll diese Geste eindringliche Beteiligung an den rhythmischen Gesängen bedeuten, die der Sänger an der Spitze anstimmt.

Eine bestimmte Handlung, aus der man die Bedeutung des Zuges erschließen könnte, fehlt, ebenso sind die Titel und Trachten der Teilnehmer nach dieser Seite hin unergiebig. Indes innerhalb der 'kleinen Festdarstellung' sind Prozessionen, in denen der König zu Fuß mitgeht, selten; nur den Weg zwischen einer Kapelle und dem Thronpavillon (Blatt 13, 33 a — Blatt 14, 35 gehörte vielleicht zu einer Paralleldarstellung) und einige kurze Zwischengänge (Blatt 13, 33 b; Blatt 16, 39, 41; Blatt 17, 42) legt er zu Fuß zurück: den Besuch der Upuautkapelle vor dem Opfertanz, wenn er vom Thron niedersteigt, um in der Sänfte Platz zu nehmen, usw. In der 'großen Festdarstellung' hingegen spielt das Zu-Fuß-Gehen eine größere Rolle. Es war sowohl im südlichen Umgang wie im Aufgang zur Obeliskenplattform dargestellt. Über Zweck und Ziel der Prozessionen geben aber auch diese Bruchstücke keine Aufklärung. Das bedeutendste Stück, das Äg. Zeitschr. 37, Taf. 1, 2 abgebildete Reinhardtsche Relief, zeigt die kgl. Prozession beim Verlassen einer Kapelle, in der die heilige Barke steht. Nach verschiedenen Fragmenten von Kapellen und Götterbildern aus dem Umgang und dem Obeliskenaufgang zu schließen, galten die Prozessionen dem Besuch verschiedener Kapellen, und ein solcher war ja wohl auch auf Blatt 13, 33 a dargestellt. Da der König nicht wie in der Schlußprozession beim Besuch der Kapellen des Horus und Seth die Sänfte besteigt, wird man die Lage dieser Kapellen innerhalb des Tempelbezirks annehmen. Man denkt an jene oben S. 14 ff. besprochenen 'Hebsedschlösser', die Festkapellen der am Jubiläum teilnehmenden Gottheiten.

Dafür sprechen auch Darstellungen aus Bubastis. Zu Fuß begibt sich hier der König in das Heiligtum des Amon (Naville, Festival Hall, Taf. IV, V), um 'die Majestät

dieses ehrwürdigen Gottes Amon-Re, des Herrn von Karnak, herauszuführen, um sich niederzulassen auf seinem Sitz in dem Schloß des Sedfestes'. Ein Bruchstück (Taf. VI unten) führt vor die Amonbarke, hinter der der König schreitet, 'sich auf den Weg macht, um sich in dem Schloß des Sedfestes niederzulassen'. Auch in der großen Upuautprozession zieht der König zu Fuß mit (a. a. O. Taf. 1—11), bis er den Thron besteigt. Unten werden wir mehr Prozessionen der Art kennen lernen. Vielleicht fällt von hier aus Licht auf die Erwähnung der Hebsed-Hallen Blatt 3, 7 a und 9: es könnten Kapellen oder Kulträume, die Hebsedschlösser selbst oder Teile in ihnen gemeint sein. Der König begänne Blatt 3, 7 a—c seinen Rundgang zum ersten Besuch und Opfer in den Heiligtümern: vielleicht vollzog er dabei, wie in Soleb, Weiheakte an den neu erbauten Kapellen, aber erhalten ist davon nichts, auch nicht in Bubastis. Das sonst schwer unterzubringende Relief Blatt 3, 8, das den König knieend, wohl bei einer Opferhandlung zeigte (nur der eine Fuß ist erhalten), könnte in diesen Zusammenhang gehören.

Kapitel III. Zu den Göttern in Darstellungen und Inschriften

Von den ehemals im Sonnenheiligtum vorhandenen Darstellungen und Inschriften ist nur ein verhältnismäßig kleiner Teil auf uns gekommen. Das macht es unmöglich, einen Götterkatalog zusammenzustellen, auf Grund dessen irgend welche Schlüsse e silentio möglich wären. Es kann sich nur darum handeln, das erhaltene Material übersichtlich zu ordnen, soweit wir es vermochten zu erklären, unter Heranziehung paralleler Darstellungen und dessen, was anderswoher über die betreffende Gottheit bekannt war, und dies auch nur insoweit, als es den Zwecken der Erläuterung der Reliefs des Sonnenheiligtums dienen konnte. Wir haben trotzdem hie und da weit ausgreifen müssen, da namentlich, wo die Bruchstücke aus dem Sonnenheiligtum zu neuen Ergebnissen zu führen schienen. In der in den Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1914 abgedruckten Abhandlung 'die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures' sind mehrere Ergebnisse vorweggenommen, in einzelnen Punkten glauben wir weiter gekommen zu sein. Es wird auf diese Abhandlung im Folgenden mit 'Reliefs' verwiesen.

Wir beginnen, weil hier das Material besonders groß ist, mit den Standarten mit den Abzeichen der Gottheiten. Im Anschluß daran behandeln wir einige Zepter und ähnliche Symbole.

Im Sonnenheiligtum scheint in der Art des Tragens ein Unterschied gemacht zu werden zwischen einfachen Zeptern und Götterstandarten: die Standarten trägt man mit beiden Händen (Blatt 5, 6, 7, 8 a, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, Beiblatt A); zu den Standarten rechnet also auch das auf Blatt 4, N. 11 b, der Bogen und das *Pez-e'h'e'*. Die Zepter hingegen faßt man mit einer Hand. Später ist dieser Unterschied nicht mehr festgehalten worden: in der Minprozession von Medine Habu werden die Insignien des Königs, die Zepter, Keule und Geißel von verschiedenen Würdenträgern (nicht von dem einen, auch noch Festival Hall, Taf. I und sonst damit betrauten *Cher-nu-s*) in der Art der Götterstandarten vorangetragen und in den Reliefs von Bubastis herrscht, wie die Tafeln in Navilles Festival Hall zeigen, völlige Willkür. Immerhin bleibt das Anfassen mit zwei Händen die Regel.

Das Bild der Standarte bietet nichts bemerkenswertes. Nur zeigt der Ansatz vorn deutlich das Bild eines Napfes mit einem Zahn darin: man vergleiche nur das auf Blatt 18, 44 d, Blatt 21, 50 a vorkommende Determinativ des Essens, und es scheint somit Lorets Annahme Revue Egyptol. XI, 81 ff. bestätigt, wonach der Ansatz ein Futterbecken wäre. Nur bedürfen, wie in sehr vielen anderen Punkten, Lorets Ausführungen darin einer Berichtigung, daß es schon für die Zeit des Sonnenheiligtums unzutreffend ist, daß nur die Standarten mit heiligen Tieren und dem Zeichen (dessen Zusammenhang mit Opfergaben ich Sitzungsber. Bayr. Akad. d. W. phil.-hist. Kl. 1911, Versuch einer neuen Erklärung des *Ka'i*, dargetan habe) diesen Ansatz trügen. Wenn das 'Becken' Ptahhetep ed. Davies I, Taf. IV, 22 sich findet, wo eine menschliche Gestalt auf der Standarte steht, so mag das mit der Erklärung des Speiseopfers noch vereinbar sein. Ebenso bei den Rindern und der Antilope auf Taf. VI. Aber bei den Bäumen auf Taf. X und der Standarte mit dem Zeichen des Fremdlands auf Taf. XI muß der ursprüngliche Sinn gänzlich verloren gegangen sein, will man Lorets Deutung aufrecht erhalten.[48]) In späterer Zeit verschwindet der Ansatz völlig, wie die in Anm. 38 genannten Sammlungen lehren, aber auch in der ältesten Zeit war er nicht vorhanden. Und in den Pyramidentexten, über die Loret wiederholt sehr irreführende Angaben macht, erinnert die Form eher an eine Lampe oder an das Schedsched (Sethe, Pyramidentexte I, S. 155 und passim, 119 b). Dreimal findet sich bei den Standarten die Beischrift 'Götter Horusdiener'. Das eine Mal steht sie auf dem Relief Blatt 11, 27 bei neun Standarten. Hier ziehen in einer oberägyptischen Prozession vier Upuautstandarten, zwei Falken, das Zeichen des Ostens, das Zeichen *šms* und eine Standarte mit dem Zeichen . Die Ausführung des zuletzt genannten Symbols in kleinerem Maßstab bedeutet, wie der Vergleich mit Blatt 10, 23; 18, 44 d; 21, 50 a beweist, keinen Wesensunterschied. Das zweite Mal werden Blatt 21, 50 a fünf Standarten als Horusdiener bezeichnet: der Ibis, der Falke, der Wolf, der Bogen, das Zeichen ('Chons'), diese beiden in kleinerem Maßstab. Möglicherweise wurden diese fünf ehemals durch vier weitere Standarten in der oberen, heute zerstörten Reihe über den Schriftzeichen des Essens zu 9 ergänzt. Dasselbe könnte bei einer Darstellung auf der gleichen Tafel rechts geschehen sein. Der Teilungsstrich auf der linken Seite des Feldes unter den vier Standarten scheint sich nach oben fortgesetzt zu haben, so daß nach links keine weiteren Standarten anschlossen, aber in einem weiteren oberen Streifen fünf Horusdiener dargestellt gewesen sein können. Leider sind hier die Köpfe der Standarten, wie so häufig, absichtlich zerstört, so daß sich die dargestellten Götter nicht mehr feststellen lassen. Nur bei dem letzten Zeichen rechts darf man an das gewöhnlich 'Chons' gelesene Symbol denken. Das dritte Mal lesen wir die Beischrift 'Götter Horusdiener' bei den drei Standarten des Wolfs, Bogens und 'Chons' auf Blatt 18, 44 d, und hier waren offenbar weitere niemals dargestellt.

Ohne Beischrift treffen wir fünf Standarten, unter denen einzig gesichert der Bogen ist, auf Blatt 20, 47 und auf Blatt 13, 33 a: vorn der Falke und der Ibis, hinten der Imiut. Dazwischen stehen aufgerichtet, nicht von Männern gehalten, der sog. Chons und der Bogen. Vier Standarten oder mehr, wie eben bemerkt, finden sich auf Blatt 21, 50 b. Die üblichste Zahl der Standarten, der wir schon auf Blatt 18, 44 d begegneten, ist die Dreizahl. Sie ist gesichert auch auf Blatt 20, 46, wo der Falke, der Ibis und der 'Chons' erscheinen, auf Blatt 6, 13, Blatt 8 a, 19 a; Beiblatt B 14094 und 14095, wo jedesmal

zwei Falken und die liegende Kuh auftreten (die Ergänzung für 14095 scheint sicher), auf Blatt 22, 52, wo Falke, Ibis und 'Chons' dargestellt sind, ganz wie in der ersten von drei Gruppen auf Blatt 19, 45 a, b; die zweite Gruppe besteht aus Wolf, 'Chons' und Bogen, denselben, die auf Blatt 18, 44 d ausdrücklich Horusdiener genannt werden, die mittlere aus dem Falken und zwei zerstörten Standarten. Wolf, Bogen und Waffe *Pez-e'ḥ'e'*, die in den Pyramidentexten gleichsam das Determinativ für *'šmsu Hor'* abgeben (Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. Äg., S. 16), finden sich auf Blatt 11, 17 beisammen. Ob auf Blatt 10, 24, Blatt 14, 35 drei oder mehr Standarten abgebildet waren, gestattet der Erhaltungszustand ebensowenig zu entscheiden wie die Natur dieser Standarten.

In wenigen Fällen waren, wenn man nicht die Standarten verschiedener übereinander stehender Streifen zusammenfaßt, nicht mehr als zwei Standarten gegeben: Falke und Ibis auf Blatt 12, 32 oben, Imiut ebenda im Mittelstreifen, ganz unten 'Chons'. Auf Blatt 10, 23 und 24 stehen das eine Mal Wolf und 'Chons', das andere Imiut und eine Stange mit zerstörtem Symbol, auf Blatt 16, 39 und 17, 43 Wolf und Bogen, auf Blatt 11, 29 Falke und Ibis. Hier konnten aber andere Standarten sich anschließen, wie möglicherweise auch auf dem Bruchstück 28 desselben Blattes, wo alle Symbole zerstört sind (sie verteilten sich auf zwei Gruppen). Zweifelhaft bleibt auch die ursprüngliche Zahl bei Blatt 6, 13, wo Dr. Kees die beiden vorhandenen, verstümmelten Standarten zu einem Wolf (unter Vergleich von Blatt 17, 43) und einer Papyrosdolde ergänzen möchte. Doch hält er mit mir auch den 'Chons' an zweiter Stelle für möglich. Die Papyrosdolde kehrt, jeweils gepaart mit einer anderen Standarte — den Zeichen der Neith in zweierlei Gestalt und der Göttin Seša't — auf Blatt 7, 17 wieder, ferner einzeln auf Blatt 9, 20 b, c.

Öfters vertritt eine einzige Standarte den ganzen Chor: so Blatt 9, 20 c der sog. Chons, häufiger der Upuaut-Wolf oder auch der Imiut (z. B. Blatt 12, 32). Erwähnt sei noch, daß auf Blatt 16, 39 das Ua's-Szepter ganz wie eine der Standarten gehalten und so überreicht wird.

Auswahl wie Zahl der ausdrücklich als 'Götter Horusdiener' bezeichneten oder diesen gleichartigen Standarten sind im Sonnenheiligtum willkürlich. Die Häufigkeit der Dreizahl erklärt sich, weil damit am einfachsten eine Mehrheit ausgedrückt wurde. Die 'Götter Horusdiener' sind deutlich ein Götterverein, den das eine Mal 'Chons', Upuaut, und der Bogen, das andere Mal neun Götter, aber darunter vier Upuauts, vertreten, während 'Chons', der zuweilen allein auftritt, in dieser Neunheit ganz fehlt. Diese Unregelmäßigkeit in Zahl und Gruppierung der Standarten läßt sich nun von allem Anfang an verfolgen. Auf den Denkmälern des Königs *Uḥ'e'-mer* (Athotis?) treten Wolf, 'Chons' und zwei Falken (Keule von Hierakonpolis, Capart, Primitive art, Fig. 187), zwei Wölfe, Ibis, Falke und Min (Louvre-Palette, Capart a. a. O., Fig. 181) auf, wobei bemerkt sein mag, daß der zweite der beiden Wölfe ohne das 'Schedsched', den Wulst an der Standfläche, dargestellt ist. Noch älter scheint der Keulenkopf aus Hierakonpolis mit dem Namen des oberägyptischen Königs Skorpion (Selk oder Za'r?), von dem leider nur Bruchstücke auf uns gekommen sind (Capart, Fig. 188, Quibell, Hierakonpolis, Taf. XXVI c). Es ist das gleiche Denkmal, das wir im ersten Kapitel S. 8 beim 'Fest des Erdaufhackens' heranzogen. Neben mehreren jetzt zerstörten Standarten, an denen Kibitze aufgehängt sind, finden wir zweimal das Sethtier, den Gott A'h'u (s. Anm. 48), das Minsymbol, den Falken, wahrscheinlich 'Chons', ein weiteres Sethtier (Bruchstücke 4 und 7) und viel-

leicht noch einmal das Minsymbol in seiner spitzigeren Form (am rechten Rand von Bruchstück 1).

Es würde zu weit führen, dem vereinzelten Vorkommen der Standartengötter nachzugehen, und auch, wo sie in Gruppen vorkommen, genügt es, einige Beispiele anzuführen, um den Gang der Entwicklung klar zu stellen. In den Pyramidentexten werden sie 26f., 897a, 921a, 1245b erwähnt und dabei an den beiden ersten Stellen mit dem Götterdeterminativ, an den beiden letzten Stellen meistens, wie oben angeführt, mit Wolf, Bogen und *Pez-e'ḥ'e'* determiniert. Die Hauptaufgabe der Horusdiener besteht in der Reinigung des Königs mit Wasser und schönen Sprüchen.[49]) Einzeln benamst werden sie nicht. In den Totentempeln von Abusir finden wir mehrfach Standarten (Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, Blatt 46 und 47, S. 55f., Grabdenkmal des Neuserre, S. 85), doch erlaubt bei Sahure der Erhaltungszustand, bei Neuserre (Lathures) die Mangelhaftigkeit der Angaben kein Urteil über Art und Zusammensetzung.[50])

Höchst merkwürdig sind die Darstellungen der Stele Louvre C 15, für die uns neben den mangelhaften Veröffentlichungen von Gayet (Stèles de la XII. Dynastie, Taf. LIV) und Pierret (Inscriptions hiéroglyphiques II, S. 29) und der besseren, aber im Kommentar völlig phantastischen von Moret (Mystères Égyptiens, Taf. I) eine Photographie vorlag. De Rougé, Notice des monuments, S. 81f., C 15 wies die Stele nach dem Stil dem Anfang der XII. Dynastie zu, in der Description sommaire sogar der Zeit vor der XII. Dynastie. Acht Standartenträger ziehen daher. Ohne Schwierigkeit erkennt man den Wolf (Upuaut), an dessen Stange die Waffen der Neith angebracht sind, die auch im Begleittext genannt werden, die Ma'fedet, das alte Hathorsymbol;[51]) die anderen Symbole — darunter ein Königskopf, eine weibliche Büste, ein Tierkopf — zu deuten, unterläßt man besser. Im Boot werden der 'Chons' und eine Nymphaea aufgerichtet.[52])

Zeitlich schließen sich die Standarten im Tempel der XVIII. Dynastie zu Deir el Bahri an. Auf Taf. 64 Naville, treten der Ibis, der Falke, der 'Chons', der Wolf und der Imiut auf in der Krönungsdarstellung; und die Zahl kann größer gewesen sein. In der entsprechenden unterägyptischen, sehr abgekürzten Darstellung (der Raum reichte nicht) auf der gleichen Tafel sind nur zwei Standarten mit zerstörten Köpfen vorhanden. Bei den Lepsius, Denkm. III, 36a veröffentlichten Thronszenen Tuthmosis III. aus Karnak steht zuvorderst der 'oberägyptische Upuaut, der Leiter der beiden Lande'. Es folgen 'Chons', die Pfeile der Neith, der Falke, die beiden Federn mit der Sonnenscheibe (das Gauzeichen von Elkab und somit auch von Hierakonpolis). Caulfield, Temple of the kings, S. 17 zu Taf. XIV spricht einfach von einem 'Symbol des Re'; ebensogut könnte man an Amon denken. Tatsächlich ist die Beziehung auf den dritten oberägyptischen Gau unleugbar (Brugsch, Dictionnaire Géogr. 1035) und die von Steindorff (die ägyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung 872) besprochene Schreibung des Zeichens gerade in der Gauliste des Sonnenheiligtums bringt diese Beziehung zu Hierakonpolis zur Anschauung, ohne daß man darum, wovor Steindorff mit Recht warnt, den Namen des Ortes unmittelbar darin enthalten glauben müßte. Das Auftreten dieses Gauzeichens in der so oft gute Überlieferung bewahrenden älteren XVIII. Dynastie verdient um so mehr Beachtung, als es auch in Abydos neben dem Wolf (Mariette, Abydos I, Taf. 28c) und in einer langen Reihe mit den Pfeilen der Neith, dem Skorpion der Selket, dem 'Chons', Falken, Ibis, zwei Wölfen, also in einer Götterachtheit auftritt (Mariette, a. a. O., Taf. 28d = Caulfield, Temple of the kings, Taf. XIV). Es kommt dann noch in

den unten beschriebenen Listen des Totenpapyros, Monuments de Leide, T. 1, Taf. II aus dem Ende des Neuen Reichs und in den altertümlichen Listen von Bubastis, Festival Hall, Taf. IX und XIV vor; in den Gaulisten griechischer Zeit fällt es nach Brugsch, Dict. Géogr. S. 1035 aus, was vielleicht damit zusammenhängt, daß damals der Gau von Eileithyia zum Gau von Latopolis geworden war. Ob in Soleb (Lepsius, Denkm. III, 85) drei von der Doppelfeder bekrönte, in ihrem Unterteil zerstörte Symbole dies Gauzeichen bedeuten, steht dahin. Mariette, Denderah I, Taf. 38 sind dem Zeichen Hörner beigefügt, und die gleiche Gestalt hat es Brugsch, Dict. Géogr. 1374 als Insignie des Priesters von Elkab.[53]) Mariette, Denderah III, 78 und Brugsch, Dict. Géogr. 1381 (Philae) hat es dagegen die alte Gestalt.

Vielleicht läßt sich noch eine andere Beziehung zu Hierakonpolis in den Listen des Neuen Reichs aufweisen. In Soleb unter Amenophis III. wird das übliche Bild des stehenden Falken durch das des hockenden ersetzt (Lepsius, Denkm. III, 83, 85). Nun verkörpern sich, zumal in älterer Zeit, sehr viele Götter im Bild des hockenden Falken, und an sich läge es in Soleb nahe zu denken, daß eine nubische Lokalgottheit den üblichen Horus-Falken verdrängt habe. Aber bis in die ptolemäische Zeit hinein wird der autonome Distrikt des dritten oberägyptischen Gaus, in dem Hierakonpolis liegt, mit dem Bild des hockenden Falken geschrieben (Brugsch, Dict. Géogr. 1035). Ein solcher hockender Falke wird auch Festival Hall, Taf. II in einem Zug getragen, an dem auch die Standarten des Horus und Seth teilnehmen.

In Soleb setzt sich auf Taf. 83 die Reihe wie folgt zusammen: neben der Riesenstandarte des Upuaut-Wolfes die vier kleineren des Ibis, des hockenden Falken, eines zweiten Wolfes und einer zerstörten Gottheit; auf Blatt 85: neben der wieder überragenden Wolfstandarte 14 andere: vier liegende Hunde (unterägyptische Upuaut), der hockende Falke, die Feder des Min, zweimal 'Chons', die Schlange von Aphroditopolis, ein vielleicht auf Abydos und drei wohl auf den dritten oberägyptischen Gau bezügliche Symbole (s. oben S. 27 f.). Es ist ein bunt zusammengesetzter Chor, dem gegenüber die Abydenische Reihe (Caulfield, Temple of the kings, Taf. II) sparsam erscheint, deren besonderes Interesse darin besteht, daß jeder Standarte ihr Name beigefügt ist. Da sehen wir den Wolf (oberägyptischer Upuaut), den liegenden Hund oder Fuchs (unterägyptischer Upuaut), den Ibis (Thot, der die Wahrheit entscheidet), den Falken, der vor sich ein Königsbild hat (der starke Horus, der Schützer des Vaters), Onuris-Sos, Sohn Re's, in menschlicher Gestalt, endlich ein mit zwei Augen versehenes Szepter als 'Thot, der Leiter[54]) der Götter bezeichnet'. Leider läßt der Erhaltungszustand über die bis etwa 30 Mitglieder zählenden Züge von Standartenträgern in Bubastis ein Urteil nicht zu. Zu viele Köpfe der Standarten sind zerstört. Als Horusdiener werden sie ausdrücklich Taf. II, 9, IX, 3, XVIII, 9 (wo nicht über vier gegeben sind), XIX, 2 bezeichnet; eine gewisse Vorliebe ergiebt sich für den Wolf, den Falken, den Ibis und den 'Chons', zu denen die Pfeile der Neith (Taf. XXIII, 8), der Bogen (Taf. I, 5) hinzutreten. 'Chons', Ibis, Wolf finden wir auch neben dem Gauzeichen von Elkab in dem früher erwähnten Leidener Papyrus. Endlich mag hier noch die Folge der in der Minprozession Ramesses III. zu Medine Habu getragenen Standarten stehen, um die soweit wir sehen planlose Mannigfaltigkeit darzutun, die doch wieder manche Beziehungen zu den alten Bildern im Sonnenheiligtum aufweist (Champollion, Monuments, Taf. 12—13: zwei Wölfe, eine liegende Kuh, 'Chons', Falke, Löwenkopf (?), zwei Falken, Menit (?), Hathorsymbol und

die auf mehrere Priester verteilten kgl. Insignien, Uȧsszepter, die Geißel, ein zerstörtes Zeichen und eine Keule.

Etwas mehr System scheint in den ptolemäisch-römischen Bildern zu herrschen. In Edfu treten wiederholt Falke und Ibis, Wolf und 'Chons' allein auf, in Dendere (Mariette I, Taf. 9, 13, 22) finden wir vier Standarten, Wolf, Ibis, Falke, 'Chons', immer in der gleichen Reihenfolge. An den beiden ersten Stellen tritt als fünftes Glied das Lokalzeichen von Dendere hinzu. Dieses führt Mariette III, 78 die aus Wolf, 'Chons', Hathorbüste, Falken, Falkenkopf, Hathorsymbol zwischen zwei Gauzeichen von Elkab bestehende Standartenreihe, die als 'Diener der Göttin' bezeichnet wird. Noch reicher ist die Auswahl Mariette I, Taf. 38, wo 2×8 Standarten, jedesmal geführt vom Wolf, auftreten, während auf dem Bissing, Denkmäler, Text zu Taf. 119 abgebildeten Relief aus Koptos unter Ptolemaios I. die kanonische Vierzahl, vermehrt um die Standarte des Lokalgottes Min erscheint. Mariette, Dendere IV, Taf. 12—14 ist unter Führung des unterägyptischen(!) Upuaut und des Thot *upi-rh'ui*, dem das vom König getragene Zeichen von Dendere folgt, eine Prozession von Standarten abgebildet, bezeichnet sind inschriftlich Taf. 13 Mnevis, Sešȧt, Doppelfeder mit Sonnenscheibe und Hörnern, Imi-ut, He'pi (zu verbessern nach Kees), Sopd, Pfeil (über der Standarte der beiden gekreuzten Pfeile). In Komombo herrscht eine feste Sechszahl (ed. de Morgan I, 65, 66, 143, 342, II, 247): der ober- und der unterägyptische Upuaut, dazwischen 'Chons', dann der Bogen (hier bald , bald bald [55]) genannt), der Horus-Falke, ausdrücklich mehrfach als 'der von Edfu' beschriftet), Ibis-Thot von Hermopolis, und in vier Fällen die Pfeile (hier als große Pfeile *šsruer, šsr*, bezeichnet). I 342 wird die Gruppe ausdrücklich 'Götter Horusdiener' genannt.

Als Führer der Horusdiener, häufig in größerem Maßstab, tritt immer wieder der stehende Wolf auf. Im Sonnenheiligtum ist an seiner Standarte in der Regel das 'Schedsched', daneben meist auch der Uraeus angebracht (Blatt 10, 23; Blatt 11, 27; Blatt 13, 33b; Blatt 18, 44d; Blatt 21, 50a). Seltener findet sich der Uraeus allein (Blatt 16, 39; Blatt 17, 43) oder gar nichts (Blatt 15, 38, wofern hier nicht Bemalung nachhalf). Übrigens zeigen die Pyramidentexte, daß dem Fehlen des 'Schedsched', das später die Regel wird, keine Bedeutung beizumessen ist. An des Wolfs Benennung als Upuaut kann nach Meyers (Äg. Zeitschr. 41, S. 97 ff.) und Sethes (bei Garstang, Mahasna, S. 19) Ausführungen kein Zweifel sein. Er, dem, wie wir im IV. Kapitel sehen werden, die eine große Prozession gilt, vertritt wiederholt die Gesamtheit der Horusdiener (Blatt 6, 13 vor dem Königsthron, Blatt 15), wird aber manchmal auch vermißt, z. B. Blatt 12, 32.[56]) Wir sahen, daß sein Bild mit den Waffen des Bogens und des *Pez-e'ḥ'e'*, die ihm in Soleb und Bubastis vorangetragen werden, in den Pyramidentexten die Horusdiener determiniert. Zu dem einen Wolf gesellt sich das Pack, im Sonnenheiligtum (Blatt 11, 27) einmal vier; in Bubastis (Festival Hall, Taf. II und IX) begleiten drei Wölfe den 'Herren von Siut', der hier den oberägyptischen Upuaut vertritt, und der 'unterägyptische Upuaut', dessen Bild auf Taf. IX ausgelassen scheint, so daß nur die Beischrift dasteht, marschiert als vierter und letzter im Zuge mit. Die Unterscheidung eines oberägyptischen und eines unterägyptischen Upuaut trafen wir auch in Abydos, wo der unterägyptische als liegender Hund, also eigentlich als Anubis gebildet war (s. oben S. 28). Der unterägyptische Upuaut, der sonst immer, z. B. in Komombo passim, steht, heißt in Bubastis 'Diener des Königs von Unterägypten' und in dieser Form kehrt

er im Sonnenheiligtum Blatt 15 wieder. Die ganze Scheidung zweier Upuaut gehört in die Reihe der Verdoppelungen von Götter- und Ortsnamen zu Ehren der 'beiden Lande' und ist sicher nicht ursprünglich. Das Wolfspack aber ist uralt: es gehört nicht nur in eine Reihe mit den Vereinen der Zwerggötter, Nilpferdgöttinnen, der sieben Hathoren, der Falken, wie sie zu sechsen das bei Weickert, Der Seelenvogel 218 erwähnte Boot zeigt, dessen Deutung auf Toten-Seelen natürlich unverbürgt ist; man wird vielmehr an jene anderen Seelen denken, die den Götterkreis vieler Städte bezeichnen, an die Gemeinschaft der vier Anubisse, vier Horusse, insbesondere an die wolfsköpfigen 'Seelen von Nechen'.[57]) Als ihr Herr und Anführer erscheint Upuaut, dessen Prophet nach dem H'epzefi-Grab (Griffith, Inscriptions of Siut, Taf. 3, 172 f., Taf. 5, 238) 'die Leiber der Wölfe, der Götter Horusdiener' schmückte, während der Prophet von Nechen beim Opfertanz die Standarte des Upuaut trägt. Die Beziehung des Upuaut zu den Seelen von Nechen wird nun indirekt bestätigt durch den Titel des Priesters der Upuautstadt Siut 'Prophet der Seelen von Pe' (Buto) (Brugsch, Dict. Géogr. 1376). Denn Sethe hat in den Beiträgen zur ältesten Geschichte Ägyptens, S. 13, 16 ff. die ursprüngliche Identität der Seelen von Hierakonpolis und Buto mit den Horusdienern erwiesen und den merkwürdigen Umstand hervorgehoben, daß die Seelen von Buto die Falkenköpfe des Horus von Hierakonpolis tragen. Sie sind nichts anderes als künstlich geschaffene, unterägyptische Gegenstücke zu den Seelen von Nechen = Hierakonpolis. Sethe, verführt durch seinen Glauben an ein 'Urreich' mit der Hauptstadt Heliopolis wollte beide Seelenvereine von dem Vorbild der Seelen von Heliopolis abhängig sein lassen. Allein diese Seelen von Heliopolis führen ein schattenhaftes Dasein: im Sonnenheiligtum fehlen sie trotz der Nähe und der vielfachen Beziehungen zu Heliopolis, auf dem Stein von Palermo, der wohl auf Heliopolis zurückzuführenden Chronik, treten sie seit der V. Dynastie auf und verdrängen die anderen Seelen (Schäfer, Bruchstück altäg. Annalen, S. 34, S. 41, vgl. Daressy, Bulletin de l'Institut Franç. XII, 171); in den Pyramidentexten sind dort, wo alle drei Seelenvereine vorkommen, ihre Rollen nicht abgegrenzt. Meist (wie 904 Sethe) stehen sie nebeneinander, dabei führen die Seelen von On, die beiden anderen stehen einander gegenüber und erscheinen dort, wo es auf diese Gegenüberstellung ankam, allein (478, 942 a, 1253, vgl. auch 795, 1013 b). Ganz selten, z. B. 1090 c finden wir die Seelen von On allein genannt (s. auch 460 a und die im Index von Schack-Schackenburg aufgeführten Stellen, fast alle aus den drei letzten Pyramiden). Im Totenbuch überwiegen, wie der Index von Budge zeigt, die Erwähnungen der Seelen von Heliopolis die der Seelen von Hierakonpolis und Buto. Gerade im Totenbuch macht sich aber in großen Teilen der heliopolitanische Einfluß geltend, wofür immer noch die Zusammenstellungen bei Lauth, Aus Ägyptens Vorzeit, S. 87 ff. nützlich einzusehen sind. In den späteren Inschriften, wo die Seelen von On im Gegensatz zu ihren Kollegen Menschenköpfe tragen, gelten diese als unterägyptisch, die wolfs- und falkenköpfigen als oberägyptisch; so in Deir el Bahri (ed. Naville III, 59, 60 = Sethe, Urkunden IV, 253 f.). Die Zuteilung der Seelen von On an die unterägyptische, der beiden anderen an die oberägyptische Landeshälfte wird noch besonders dadurch betont, daß die Seelen nicht an der Spitze einer einzelnen Hauptstadt, sondern der Itrt, gleichsam des Landesheiligtums stehen. Und weil man die unterägyptische Itert den Seelen von On, die oberägyptische denen von Hierakonpolis (mit Falkenkopf) zugeteilt hatte, so wählte man für die Wolfsköpfigen den Ausdruck 'Herrn des oberägyptischen Götterschlosses'. Es wäre wohl möglich, daß



diese Hintansetzung von Buto mit dem Aufblühen von Elkab-Hierakonpolis gerade zu Anfang des Neuen Reichs zusammenhinge und hier eine alte Tradition sich bewahrt hätte, nach der auch die Falkenseelen nach Oberägypten gehörten. Das nahe Verhältnis zwischen den Wolfsseelen und den Seelen von Hierakonpolis drückt sich auch in dem Titel des früher erwähnten Fürsten von Siut ‘der skr-macht die Seelen von Hierakonpolis’ aus. Aus Wiedemanns Index zu Lepsius Denkmälern III ersehe ich, daß die Seelen von On in diesen Neuen Reichstexten ganz wie im Totenbuch etwas häufiger vorkommen als die von Pe und Nechen. Lepsius, Denkm. III, 75c haben die Seelen von Pe einen Falken —, die von Nechen einen Wolfskopf. Wolfsköpfig waren sie wohl auch unter Amenophis III. bei Gayet, Louxor, Taf. 75, Fig. 215 dargestellt (die Inschrift zu ergänzen nach der oben angeführten Lepsius-Stelle); hier tragen die Seelen von On Falkenköpfe, eine dritte Reihe, also doch die von Pe, wieder Wolfsköpfe. Im Grab Sethos I (ed. Lefébure, IV. Teil, Taf. XIX—XXII) sind die Seelen von Nechen falkenköpfig, die von Pe wolfsköpfig abgebildet.[58]) Offenbar verbanden die Ägypter jener Zeit längst keine festen Vorstellungen mehr mit den Namen der einzelnen Seelenvereine. Es ist denn auch sicherlich willkürliche Konstruktion, wenn im Totenbuch Kap. 115 Re, Sos und Tefnut als Seelen von On gelten, wenn in den Pyramiden 460a Sos und Tefnut als die ‘zwei Seelen an der Spitze der Seelen von On’[59]) bezeichnet werden, ein andermal sogar beide Götterneunheiten an ihrer Spitze stehen (Pyram. 1689c). Mir scheint aus alle dem hervorzugehen, daß die Seelen von On erst nach dem Vorbild der alten Seelen von Nechen geschaffen sind, daß man sich darunter wohl den auch die Götterneunheit umfassenden lokalen Götterkreis vorgestellt haben mag. Treten doch die Seelen von On gelegentlich wie eine Zusammenfassung der beiden anderen Seelen auf: In den Pyramiden 1262 heißt es ‘sie (die Götterneunheit) stellen Dich Osiris Neferkeres an die Spitze beider Iterti der Seelen von On’ und in einer Mariette, Abydos I, 29 abgedruckten und von Dr. Kees, Rec. de trav. 36, 6 unter Heranziehung eines ptolemäischen Paralleltextes aus Edfu behandelten Inschrift sprechen zwar die Seelen von On, abgebildet sind aber drei falken- und drei wolfsköpfige Seelen, beide als die von Nechen beschriftet:[60]) völlig richtig hat Schneider (Kultur und Denken der alten Ägypter 388ff.) das höhere Alter der Seelen von Hierakonpolis erkannt. Die Bemühungen der Priester von Heliopolis, ihre Lehre zur allägyptischen, katholischen zu machen, wird auch hier wieder offenkundig. Das Sonnenheiligtum ist von diesem Einfluß verhältnismäßig noch frei. Hier ist auf ober- wie unterägyptischer Seite Upuaut der Hauptgott; der Gott von Pe wird niemals genannt, die Seelen von Pe sind der genaue Abklatsch der Seelen von Hierakonpolis, tragen den Kopf des Gottes dieser Stadt. Aus Hierakonpolis müssen sie, vielleicht als Menes die Einigung des Landes herbeiführte, vielleicht auch erst später, etwa unter Chasechemui, nach Unterägypten übertragen worden sein, zugleich mit anderen Kultübertragungen, Verdoppelung von Heiligtümern und Schaffung gleichlautender Ortsnamen in beiden Landesteilen.

Auch Upuaut selbst hat den Einfluß dieser Tendenzen erfahren. Nicht nur, daß man ihn, wie wir S. 28f. sahen, in einen ober- und unterägyptischen gespalten hat — im Alten Reich spricht man übrigens häufig nur von den beiden Upuaut ohne geographischen Zusatz! — man hat, wie so manche andere Götter, den Herrn der Seelen von Nechen und Pe geradezu in Heliopolis Wohnung nehmen lassen. In den Pyramidentexten 727c findet sich ein Gott Upiu an der Spitze von On, der allerdings mit dem Hund, nicht mit dem Wolf etwas zu tun zu haben scheint (s. auch Pyr. 2001). Dr. Kees weist auf das



Vorkommen dieser Gottheit in den Sargtexten des Mittleren Reichs hin (Chassinat-Palanque, Fouilles d'Assiout, S. 83, S. 150). 'Ich sah den Upiu, der aus dem Hofe(?) der Großen herauskam', er möchte ihn als den Paraschisten erklären. Es wäre möglich, daß diese Gottheit nicht ohne Einfluß blieb auf Benennungen des Upuaut als Vorstehers der Seelen von On (Hieroglyphic texts from Egyptian stelae British Museum IV, Taf. 49, N. 447, Zeile 2) und auf die Bezeichnung als Upuaut-Re, Herr von Abydos (a. a. O. Taf. 25, N. 281 und Kairo 20089, wo ein liegender Hund so bezeichnet ist). Alle diese Zeugnisse gehören dem Mitleren Reich an.[61]) In Bubastis (Naville, Festival Hall, Taf. IX, 7—10) stehen an der Spitze der heiligen Zeichen von Heliopolis, denen der König opfert, zwei Upuaut, der oberägyptische mit dem Zusatz 'der Leiter Ägyptens' (an dessen Standarte ein Pack Wölfe heraufklettern), und ein zweiter, um dessen Standarte sich anscheinend zwei Schlangen winden, 'Vorsteher der Snnut (wie Kees, Opfertanz 262 gezeigt hat, ein Synonym für *iterti*), Vorsteher der Mauern'. Der Titel läßt unwillkürlich an Memphis denken, die Snnut scheinen ursprünglich zum Rekult und Heliopolis zu gehören. Somit kennt man auch in Bubastis die Verbindung des Upuaut mit der Sonnenstadt. An der oberägyptischen Herkunft des Upuaut ist trotzdem nicht zu zweifeln. Aber gehört er gerade nach Hierakonpolis? In den Titeln des Gottes weist nichts auf Hierakonpolis hin und, so gering unsere Ausbeute an Inschriften aus Hierakonpolis ist, es bleibt merkwürdig, daß in ihnen Upuaut nicht erwähnt wird. Merkwürdig bleibt auch, wie selten die Seelen von Nechen, die wir uns nach dem Bisherigen in alter geschichtlicher Zeit doch wolfsköpfig zu denken haben, mit Horus von Hierakonpolis in Verbindung treten. Allenfalls mag man dafür die Stellen aus den Pyramiden 1293/1294 '(Horus von Nechen) hat Dir seine Geister, die Füchse gegeben', 2011 d 'Dir werden Deine Geister gegeben, die Füchse, die Dir Horus von Nechen gegeben hat', 2038 c 'die Füchse, die Geister-Sethgötter(?)' anführen, muß aber dabei bedenken, daß es vielleicht kein Zufall ist, daß hier überall von den 'Geistern = *a'chu*' und von Füchsen oder Hunden *sa'bu* geredet wird, nicht von Seelen und stehenden Wölfen.[62]) Dies ist m. W. nur in den früher berührten, von Sethe, Beiträge S. 16 f. behandelten Texten und in einer, von Sethe bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahure, S. 103 angeführten ptolemäischen Inschrift aus Edfu der Fall; sie lautet: 'die Seelen von Nechen, die den Horus einführen, wohin sein Herz wünscht, die Leiber der Wölfe, die den Falken tragen' und erinnert auffällig an die oben S. 30 behandelte Titulatur des Priesters von Siut.

Wo Upuaut selbst auftritt, heißt er stets 'Leiter der beiden Länder' oder 'Herr von Siut'. In Siut hat Sethe den Kult der Götter Horusdiener in Wolfsgestalt nachgewiesen (Beiträge, S. 8). Man wird kaum anders schließen können, als daß Upuaut mit seinen Wolfsseelen in Hierakonpolis ein Eindringling ist, die ursprünglich falkenköpfigen Seelen, deren Herr der Horus-Falke war, verdrängt hat. Diese falkenköpfigen Seelen wurden so zu den Seelen von Pe. Was dem Gott von Siut die wichtige Rolle im Königreich von Hierakonpolis verschafft hat, kann man nur vermuten. Schon Schneider, Kultur und Denken 38 hat geschlossen, Siut müsse bei der Eroberung Unterägyptens eine besonders wichtige Rolle gespielt haben. Vielleicht lag hier, wo später die Grenze der Thebais lief, einmal die Nordgrenze des Südreiches, die unter dem besonderen Schutz des kriegerischen Gottes gestanden haben mag, von dem es heißt, 'daß er die beiden Lande im Triumph erobert hat' und 'mit Pfeilen ausgerüstet sei, siegreicher und kräftiger als alle Götter'.[63]) Möglicherweise ist er erst unter Menes zum 'Leiter der



beiden Lande', ja zum 'König der Götter', vielleicht zum Reichsgott geworden (Griffith, Inscr. of Siut, Taf. V, 232 f., vgl. Erman, Religion ² 24). Das Bewußtsein von dieser Rolle des Upuaut mag dazu geführt haben, daß, wie ich Rec. de trav. 27, 249 f. gezeigt habe, die griechischen Eroberer ihn mit ihrem Heros Eponymos Makedon gleichsetzten. Bei den großen Staatsfesten wie dem Hebsed und der Prozession in Siut (s. Schäfer, Die Mysterien des Osiris, S. 21 ff. und meine Besprechung Berl. Phil. Wochenschr. 1905, 1472 ff.) stand Upuaut im Vordergrund. Bei dem Aufzug des 'Hüters von Nechen' im Sonnenheiligtum erscheint er in besonders enger Beziehung zu Hierakonpolis.[64])

Der Gott, der in Hierakonpolis wirklich ansässig ist, bleibt aber Horus, der Falke, dem wir unter den Horusdienern ja immer wieder begegnen. Wir sahen oben S. 28, daß im Neuen Reich mehrfach der Falke auf der Standarte hockend gebildet und somit offensichtlich als der von Hierakonpolis gekennzeichnet wurde. Die Spätzeit hingegen benennt den Falken in den Beischriften als den von Edfu (s. oben S. 29). Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, denn, wie in meiner Kultur des alten Ägyptens 73 wohl zuerst ausgesprochen worden ist und seitdem Junker in seiner Behandlung der Falkengötter, Osirislegende, S. 13 ff., insbesondere auch 30 f. ausführlich belegt hat, ist der Falkengott in Hierakonpolis zu Haus, und von dort hat er auch Edfu eingenommen, den alten dort einheimischen Gott verdrängt.[65]) Beide sind also in späterer Zeit identisch. Dieser Horus-Falke ist, wie E. Meyer, Geschichte I³) § 199 und dann Junker a. a. O. betont haben, nicht der Sohn der Isis, sondern Harueris, der Königs- und Reichsgott; daß er ursprünglich aus Buto oder doch dem Delta stammen soll, wie Meyer a. a. O. § 181 und 199 will, scheint mir nicht erwiesen. Die von Allan, Horus in the Pyramidtexts S. 31 und von Brugsch, Mythologie 391 ff., 667 gesammelten Zeugnisse lassen für Horus von Buto gerade in alter Zeit keine besondere Bedeutung erschließen, bei Junker in der eben zitierten Abhandlung fehlt er überhaupt.[66])

Mehrfach finden wir im Sonnenheiligtum ein Falkenpaar (Blatt 11, 27, Beiblatt B). Im Anschluß an Spiegelberg, Orient. Littzeit. I, 237 pflegt man darin die zwei Falken von Koptos zu erkennen. In manchen Fällen wird das zutreffend sein, so Weill, Décrets royaux Taf. VII, S. 40 f. (VI. Dyn.), Dümichen, Geogr. Inschr. I, Taf. 74 aus Dendere; es handelt sich übrigens um Götterstandarten, nicht um eine Gauliste. Dabei ist nicht notwendig, daß die beiden Falken, wie das später die Regel ist (Brugsch, Dict. Géogr. 1374), auf einer gemeinsamen Stange sitzen. Zu der von Spiegelberg vorgetragenen Annahme, daß der Gau von Koptos aus zwei ursprünglichen Falkengauen zusammengewachsen sei, liegt aber kein Grund vor. Vielmehr handelt es sich um ein Götterpaar, das auf der von Sethe, Äg. Zeitschr. 52, 56 besprochenen sehr alten Schminktafel gemeinsam sich an der Gründung (oder Zerstörung?) einer Stadt beteiligt, während im Feld davor der einzelne Falke in gleicher Handlung erscheint (Capart, Primitive art S. 237). Sethe, Beiträge S. 24 und 31 hat allerdings den Nachweis geführt, daß in gewissen Fällen der nsut-ebioti-Titel des Königs mit den zwei Falken geschrieben, resp. durch diesen nebui-(die zwei Herren) Titel ersetzt wird. Er möchte (Äg. Zeitschr. 52, 56) auch auf der Schminktafel diesen Königstitel wiedererkennen, ihn aber nicht, wie in der früheren Zeit auf Horus und Seth, die Herren der beiden Lande, sondern auf den Horus von Hierakonpolis und von Buto deuten. Einen Beweis für diese Auffassung, deren Möglichkeit wenigstens in später Zeit nicht geleugnet werden soll, hat er nicht erbracht. Eine besondere Schwierigkeit entsteht für uns aus dem hier berührten Umstand, daß

das Bild des Falken auf einer Standarte, und dann wohl auch einmal des Falken schlechthin, als Götterdeterminativ gerade in alten und archaisierenden Texten verwandt wird und also in Stellen wie Pyramiden 469 a, Totenb. 172, 16 Lesung und Deutung unsicher bleiben. Sethe hat Äg. Zeitschr. 47, 49 f. nachgewiesen, daß der Gott des 10. oberägyptischen Gaues, Antaios, auf den Dualis des Wortes 'nute', Gott, zurückgeht, daß in diesem Namen gleichsam die beiden Götter vereinigt sind. Aus Texten der Spätzeit wissen wir, daß im Gebiet von Antäopolis Horus und Seth ihre Entscheidungsschlacht schlugen, und daß sie unter den beiden Göttern zu verstehen sind (Gauthier, Rec. de trav. 35, 13 f., 24 f.). Die Spätzeit ließ diesen Kampf mit der Vernichtung des Seth endigen; aber noch in Ramessidischer Zeit, in der Seth ja so etwas wie Reichsgott wurde, wußte man es auch anders: nach dem Papyros Sallier 4, 9, 4 'vertrugen sich die beiden Herren, die Erde wurde zur Ruhe gebracht. Das ganze Fruchtland Ägypten wurde Horus gegeben, die ganze Wüste Seth'. Diese Vorstellung beherrscht offenbar die ältere Zeit. Der König, der auf der Wende der zweiten zur dritten Dynastie der endgültige Einiger der beiden Lande wurde, Chesechemui, führt Petrie Royal tombs II, Taf. XXIII den Titel Horus und Seth und nennt sich 'der in dem die beiden Götter ruhen' (s. Weill, Deuxième et troisième dynasties égyptiennes 98 f.), während allem Anschein nach sein Vorgänger (?) Schmieb-Periebsn noch den Horus- und den Sethtitel getrennt führt (Sethe, Beiträge 36). In guter Freundschaft leben Horus und Seth offenbar auch im Sonnenheiligtum, wo der König beide Blatt 18, 44 a—d zu besuchen scheint. Die Titulatur des Chesechemui könnte dazu verführen, in dem einen 'Herren' den von Unterägypten, in dem anderen den von Oberägypten zu erkennen. In später Zeit (aber z. B. schon Papyros Sallier 4, 9, 7) hat man denn auch dem Seth Unterägypten zugewiesen, da man an der Zugehörigheit des Horus-Harueris nach Oberägypten keinen Zweifel hatte. Aber wir sahen, daß derselbe Kalender der bösen und guten Tage Ägypten zwischen die Kämpfer so teilte, daß Seth die Wüste, Horus das Fruchtland zufiel. Und so viel ist gewiß, daß zu allen Zeiten die Vorstellung bestanden hat, Seth und Horus hätten beide ihren Sitz in Oberägypten; in dem Äg. Zeitschr. 47, 126 f. behandelten Text des Mittleren Reichs heißt es Z. 4 'Horus und Seth, die beiden Großen, die an der Spitze von Oberägypten stehen', womit man die Stellen im Buch von der Mundöffnung (Budge Book of opening the mouth I, 94, 187, II, 78) vergleiche. Im Grab des Amenemes (Davies-Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. 46, S. 107) wird von den beiden Herren, die in Oberägypten sind, gesprochen, die den Toten gereinigt haben, das sind, nach den eben angegebenen Parallelstellen, Horus und Seth. Die Vermutung Röders in seinem Artikel 'Seth' in Roschers Lexikon, dem ich viel Material verdanke,[67]) hat viel für sich, daß es sich um Horus von Hierakonpolis und Seth von Ombos handle, also um jenen Seth, als dessen Besieger sich der Horus-König von Ägypten etwa seit der dritten Dynastie mit dem Titel , ἀντιπάλων ὑπέρτερος bezeichnet. Dieser Seth Nubti bleibt trotzdem bis in das Ende des Neuen Reiches der 'Herr von Oberägypten'. Es war eine Folge dieses Tatbestandes und der im Lauf der Zeiten immer allgemeiner werdenden Anschauung, daß sich in allen Titeln die später festliegende Zweiteilung des Landes in Ober- und Unterägypten spiegeln müßte,[68]) daß man den Horus nun nach Unterägypten versetzte. Das ist in dem in seiner jetzigen Gestalt meines Erachtens nach nicht uralten Sebichostext (Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. 1911, 925 ff.) geschehen, wo Seth Oberägypten, Horus

Unterägypten, beide zusammen das ganze Land zugewiesen erhalten. Es ist aber ebenso bei Naville, Mythe d'Horus, Taf. 24 der Fall. Es verdient bemerkt zu werden, daß an der Stelle der Pyramidentexte 204 ff., wo Seth als Herrscher der oberägyptischen Götter auftritt, Horus Herrscher der nördlichen, nicht, was viel näher läge, der unterägyptischen Götter genannt wird.[69]) Und selbst der schon erwähnte Sebichostext macht einen bemerkenswerten Unterschied zwischen Seth und Horus, als er unter sie das Land verteilte: Seth erhält Oberägypten, weil es sein Geburtsland ist, Horus Unterägypten, weil dort sein Vater Osiris ertrunken sei! Damit sind wir den ursprünglichen Verhältnissen etwas näher gekommen: der Horus, der ins Delta gehört, ist nicht Harueris, der Gott von Hierakonpolis und Edfu, sondern der ursprünglich von ihm völlig verschiedene Horus, der Sohn der Isis, der, wie Osiris selbst, aus Busiris, aus dem Delta jedenfalls stammt. Der Harbeh'udet, der im Grabdenkmal des Sahure, Blatt 19, II, S. 97 vorkommt, wird gewiß der Horus von Damanhur sein; aber Sethe hätte ihn a. a. O. nicht als dort ursprünglich, erst nach Edfu übertragen bezeichnen sollen. Mit Beh'udet gebildete Namen kommen im XVII. oberägyptischen und unterägyptischen Gau vor, dann als autonome Distrikte im VII. oberägyptischen und im VI. unterägyptischen Gau (Dümichen, Zur Geographie des alten Äg., Taf. II, IV, VII und VIII, Brugsch, Dictionnaire Géogr. 1243 ff., wo noch anderes erwähnt ist). In jedem Fall handelt es sich um die oben S. 30 schon berührte Übertragung oberägyptischer Kulte nach Unterägypten. Im Fall des Harbeh'udet von Sele, den der Text von Edfu ja ausdrücklich dorthin von Oberägypten gelangen läßt, hat man das auch nie anders angenommen und die nördliche Mesnet oder das nördliche Beh'udet (Brugsch, Dict. Géogr. 1266 f.) von den südlichen, Apollinopolis magna-Edfu abgeleitet (Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens, S. 43).[70]) So wird man auch in der Inschrift Tuthmosis III. aus Karnak den Titel Harbeh'udets 'Erster von H'bt', worin Röder, Äg. Zeitschr. 46, 73 Behbêt im Delta erkannt hat, dahin auffassen, daß man hier dem oberägyptischen Seth Horus als Vertreter Unterägyptens gegenüberstellen wollte (ganz ebenso Lepsius, Denkm. III, 33 g), und sich dabei von dem Anklang der Ortsnamen Behudet-Behbêt gerade zur Wahl dieser Stadt verleiten ließ. Der Horus von Beh'udet, dem der Königsbesuch im Sonnenheiligtum Blatt 18 gilt, ist jedenfalls niemand anders als der Horus von Edfu.[71])

Horus und Seth gehören beide nach Oberägypten, sind, wie das Breasted, Development of Religion 40 f. wohl am schärfsten angesprochen hat, gleichberechtigt, bis die Durchdringung der ägyptischen Mythologie mit den Anschauungen der Osirislehre Verwirrung schuf. Beide Götter stehen in besonders naher Beziehung zum König, dem sie Gaben bringen lassen, die ihm die Herrschaft gewähren, den Bogen und die Pfeile. Sie unterstützen ihren Schützling mit Waffengewalt. Später genügt es meist, daß sie dem König die beiden Kronen aufs Haupt setzen, aber gelegentlich hat sich, wie weiter unten gezeigt wird, der kriegerische Ritus erhalten. Tuthmoses III. lehren die beiden Götter in Karnak Bogenschießen und die Waffen führen (Lepsius, Denkm. III, 36 b; Prisse, Monuments, Taf. XVII). Der König trägt vor Seth wie vor Horus, der hier wie im Sahuretempel als 'Beh'udet' von Edfu benannt ist, die oberägyptische Krone, in einer benachbarten Darstellung aber, wo dieselben Götter ihm den Festkorb herbeitragen, die unterägyptische. Später in Soleb, in Bubastis tritt an Stelle der Schießszene die Krönung oder Salbung. Hier wechselt nun das Götterpaar Horus und Seth mit anderen Paaren,

Horus und Thot, Horus und Amon (Naville, Deir el Bahri III, Taf. 56), und für Horus tritt auch Re-Harmachis ein. Die Scheidung in zwei Landeshälften wird mit keinem Wort betont, nur wo Tum, der Herr des unterägyptischen, und Month, der Herr des oberägyptischen On eintreten, könnte man einen Hinweis auf sie finden.

Vielleicht hängt mit der alten Bogenschußszene die Überreichung eines Bogens an den 'herankommenden König' Festival Hall, Taf. XIX, 5 zusammen. Jede Anschaulichkeit würde aber fehlen.

Einzeln findet sich im Sonnenheiligtum Horus auf Blatt 6, 14 (in einer Götterliste), ebenso Blatt 9, 20, jedesmal hinter Anubis, vielleicht Blatt 7, 18. Über den libyschen Horus, dessen Zugehörigkeit zu den Horusdienern mindestens unerweislich ist, wird unten im Zusammenhang mit den Gottheiten des westlichen Delta gehandelt.[72]) Seth tritt in der Götterliste, Blatt 7, 18, vielleicht hinter Horus, auf, und zwar in der von Loret, Proc. Bibl. arch. soc. XXVIII, 123 ff. behandelten, auch in den Pyramidentexten und den religiösen Texten überhaupt üblichen Schreibung (Röder, Äg. Zeitschr. 50, 84 ff., Daressys Ausführungen Bulletin de l'institut franç. 1917, 86 scheinen diese Tatsache zu ignorieren und sind wie sein ganzer Aufsatz plan- und ziellos). Weiter sehen wir ihn in der Schlußprozession, Blatt 19, 45 b, und beim Besuch der Kapellen, Blatt 18, 44 d (s. oben S. 34). Er nimmt also jedenfalls an den wichtigen Akten des Festes teil, und dem entspricht es, daß er, resp. seine Priester mit verschiedenen nicht immer verständlichen Titeln in den Opferlisten zu Bubastis (Festival Hall, Taf. XVIII, XXII) und sonst in den Darstellungen (a. a. O., Taf. I, 1, XII, 7 — zweimal als Nubti und Seth mit dem Zusatz Vorsteher des Jubiläums —; wahrscheinlich auch Taf. VIII, 26 und X, 2) auftreten.

In den Standartengruppen fanden wir sehr häufig neben dem Horusfalken den Ibis. Wir dürfen in ihm Thot erkennen. Ibis und Thot werden bereits Petrie, Royal tombs I, Taf. XIV, 12 einander gegenübergestellt, vielleicht in Beziehung zum Sedfest. Wir sahen, wie er bei der Reinigung des Königs öfters Seth vertritt, so schon in den Pyramiden 519, 1247; vgl. auch die Stellen 956, 1089, 1153, 1571, und 1507, wo dies Zusammenwirken von Horus und Thot zur Erhöhung und zum Schutz des Königs in besondere Beziehung zu Heliopolis gestellt wird. Ausgeübt wird der Schutz nach der Auffassung der letzten Redaktion der Pyramidentexte insbesondere Seth und den Feinden des Osiris gegenüber: Pyramiden 575 f., 594 ff., 651, 1176, 1335 f., 1429, 1570, 1658, 1979. Thot ist es ja, der den Spruch gegen Seth auf Veranlassung des Horus fällt (Pyramiden 1523 a, Lacau, Textes religieux, Rec. de trav. 30, 69; 33, 37), und im XVII. Kap. des Totenbuchs trennt Thot die beiden Streiter Horus und Seth, richtet und versöhnt sie (Grapow, Das 17. Kap. des ägyptischen Totenbuchs, S. 26 f., woselbst weitere Zeugnisse). Die spätere Sage scheint das Ereignis nach dem 'Haus des Thot', auch B'eh' genannt, Hermopolis, heute Aschmun, verlegt zu haben (De Rougé, Géographie de la Basse-Egypte 105, Naville, Ahnas el Medineh, S. 24 f., Marucchi, Bulletino commun. 1890, 13 f., der mit Unrecht an der von Brugsch, Äg. Zeitschr. 1871, 12 aufgestellten Gleichung mit dem heutigen Tidauaalfarahin im westlichen Delta festhält).[73]) Älter ist wohl der Ansatz bei Heliopolis: Breasted, Development 254 f. hat betont, daß Thot ursprünglich nicht vor Osiris Recht spricht, sondern vor Re. In den Pyramidentexten (173 ff.) heißen Seth und Thot die Brüder des Osiris, und die Dreiheit Horus, Seth, Thot, teils für sich, teils mit anderen Gottheiten zusammen begegnet fortwährend in den Pyramiden-

texten ohne die geringste Andeutung einer gegenseitigen Feindschaft: Pyramiden 17, 27f., 153ff., 535, 1267, 1612ff. Einen der Gründe aber, aus dem man Horus und Thot gern in Parallele oder doch nebeneinander stellt, lernen wir Pyramiden 130 a (vgl. 329f.) kennen: Horus ist die Sonne, Thot der Mond. Nach alledem ist es nicht wahrscheinlich, daß der Thot, der im Sonnenheiligtum auftritt, anderswo als in dem bekannten Hermopolis-Aschmunein zu Hause sei, zu dem ihn die Beischriften der Standarten aus ptolemäischer Zeit, z. B. Komombo ed. de Morgan I, 342 ausdrücklich in Beziehung setzen.[74])

Zu den häufigsten Standartenzeichen gehört der sog. Chons (Blatt 9, 20; 10, 23; 11, 27; 12, 32; 13, 33a; 16, 40; 17, 42; 18, 44d; 19, 45a; 20, 46; 21, 50a usw.). Die Gottheit scheint in engerer Beziehung zu Upuaut, Horus und Thot zu stehen, wenigstens tritt sie gern mit ihnen auf, so schon auf den archaischen Denkmälern, Capart, Primitive art, Fig. 184, 187, dann z. B. Quibell, Ramesseum, Taf. 14 bei der Sokarisbarke. Die früher übliche Lesung Chons hat wohl Pleyte, Äg. Zeitschr. 1868, 17 begründet. Sie beruht auf ptolemäischen Varianten, wie sie in meinen Denkmälern zu Taf. 2, Anm. 10 zusammengestellt sind. Die Schreibungen schwanken merkwürdig: [Hieroglyphen] (z. B. Dümichen, Kalenderinschriften 106d) [Hieroglyphen] (De Morgan, Komombo I, Taf. 66, 342), [Hieroglyphen] (a. a. O., Taf. 65). [Hieroglyphen] (a. a. O. II, Taf. 247) [Hieroglyphen] (Piehl, Inscr. Hiérogl. I, 183, ϑ) [Hieroglyphen] (Chassinat, Mammisi d'Edfou, Taf. 25, S. 121) [Hieroglyphen] (Dümichen, a. a. O. 118b = Rochemonteix, Edfou II, S. 59, Taf. 40e) [Hieroglyphen] (Mariette, Denderah I, Taf. 9) [Hieroglyphen] (a. a. O. I, 13), wozu noch die seltsamen Schreibungen [Hieroglyphen] (Champollion, Notices I, 179 aus Philae),[a]) [Hieroglyphen] (*šns?*) (a. a. O. I, 156) und [Hieroglyphen] (Chassinat, Mammisi I, 120) kommen. In letzter Beischrift ist einfach das Wort 'Jüngling', 'jung' zu erkennen, das als weiterer Titel der Gottheit z. B. auch Edfou II, S. 59 erscheint.[75]) Älter als diese ptolemäisch-römischen Schreibungen ist die Beischrift in Bubastis, Festival Hall, Taf. IX 1 [Hieroglyphen] mit der die Beischrift der Standarte Lepsius, Denkm. Text IV, 136 (Philae, Zeit des Tiberius) [Hieroglyphen] großer Gott in Bige übereinstimmt, um so bemerkenswerter, als a. a. O., Taf. VII, 20 'Chons Neferhotep in Theben' in der allgemein üblichen Schreib-Form des Gottes steht. Von dieser Variante und den Schreibungen aus Dendere ist Moret, Mystères Egyptiens, S. 81ff. ausgegangen, um als erster die Deutung auf Chons in Frage zu stellen. Er zieht das Wort *ḫnt* 'Fell' [Hieroglyphen], *ḫn* [Hieroglyphen] Zelt heran, gleicht dann weiter unser Symbol mit dem oben S. 29 behandelten šedšed der Upuautstandarte und dem sog. Tikenu, um in ihnen allen den Fötus zu erkennen. Nun ist aber die Ähnlichkeit zwischen dem šedšed und unserem Symbol und vollends zwischen diesem in seiner alten Gestalt und dem Tknu, wie Morets eigene Abbildungen 10—15 und 28 lehren, eine ganz oberflächliche; erst die abgeschliffene Form des Symbols ähnelt. Ferner mag *ḫnt* in einzelnen Fällen (Äg. Zeitschr. 42, 9; Petrie, Deshashe, Taf. XXI) eine Lederhülle, einen Schlauch bedeuten, allenfalls auch einen Behälter, wie ihn das Symbol als Hülle des Fötus darstellen soll, aber nach der überwiegenden Zahl der Varianten möchte man in der Bei-

a) so nach Junkers freundlichst mitgeteilter Kollation.

schrift der Standarte ein Wort mit demselben *ch*-Laut, wie ihn der Gott Chons hat, sehen, nicht ein Wort mit *ch*, wie es in *chnu* usw. ständig ist. Und diesen *ch*-Laut hat auch das Zeichen in ptolemäischer Zeit. Der in älterer Zeit kaum nachweisbare Wechsel von *ch* und *ch* ist auch in ptolemäischer Zeit, wenigstens in Dendere (Junker, Grammatik der Denderatexte, S. 23 f.) selten. Nur gerade für ist er einmal sicher belegt (Mariette, Denderah I, Taf. 4), so daß also der Schreibung des Namens Chons mit diesem Zeichen ernste Bedenken nicht entgegenstehen würden. Viel schwerere Bedenken erheben sich aber gegen Morets Darlegungen noch von anderer Seite. Eine Inschrift im Grab des Renni (Tylor, Wall Drawings of Elkab, Renni, Taf. IX) übersetzt er mit 'celui qui passe sous la peau', wo tatsächlich dasteht '(Wasser auf den Schlitten gießen und Milch für den Notabeln und Grafen), während dieser Ehrwürdige daherfährt' — nämlich als Statue auf dem Schlitten. Und ein andermal glaubt er (S. 66) im Text Lacau sarcophages 28083, S. 173 übersetzen zu sollen 'je me suis couché dans la peau du cynocéphale (kenemt)', wo Dr. Kees versteht 'ich habe die Nacht in Dunkelheit zugebracht'. Und endlich scheint mir der Ausdruck '*tknw*', wie schon Maspero, Mission du Caire V, Tombeaux thébains, S. 442 gesehen hat, von dem Verbum *tkn*, sich nahen, herangehen, nicht zu trennen und etwa 'der Herannahende' zu bedeuten, d. h. der auf einem Schlitten Gezogene. Es wäre dann nicht nötig, mit Davies (Five Theban tombs, S. 10), dem wir die Rettung dieser armseligen Reste dieses kostbaren Grabes verdanken, den Ursprung des Wortes außerhalb des Ägyptischen zu suchen. Ist meine Erklärung richtig, dann verliert der *tknu* all seinen mystischen Zauber, was nicht hindert, in ihm den Nachhall uralter Bestattungsriten zu sehen, zu denen auch die gelegentliche Einhüllung der Leiche in ein Fell, nicht aus übersinnlichen Gründen, sondern zum besseren Schutz des Körpers gehört. Man muß sich erinnern, wie die namentlich in Frankreich verbreitete ägyptische Lehre von der Haut, durch die der Tote geht, um neues Leben zu erhalten, entstanden ist. In einer Anmerkung seines rituel du sacrifice funéraire (Etudes de mythologie I, 298) schrieb Maspero: 'le domestique s'est enveloppé le corps soit d'une longue pièce d'étoffe, soit de la peau de vache', und weiter sagte er: 'la peau de vache et les cérémonies auxquelles elle donne lieu sont figurées en partie aux tombeaux de Rekhmiri et de Montouhikhopsef. Il semble bien, d'après certains passages, que ce fut la peau de Sit dont Horus enveloppait la momie de son père. Le mort, passant par cette peau, y retrouvait la vigueur et la vie.' Virey hat dann, unter Heranziehung des Märchens von den zwei Brüdern, gestützt auf äußerst gewagte Übersetzungen und Deutungen, nachweisen wollen, daß der Tote als Osiris-Bytes, als Stiergott, auferstehe (Tombeau de Rekhmara. S. 90 ff., Taf. XXVI). Maspero hat die Grundidee auch in der Mission du Caire V, 453 festgehalten. Die Deutung auf ein Menschenopfer hat Lefébure, Sphinx III, 129 ff. und VIII, 16 ff. mit sehr zweifelhaften Beweisen erörtert, Davies und Griffith aber in den Five Theban tombs, S. 9 f., S. 14 f. und Tomb of Antefaqer, S. 21 f. betont, daß es sich um ein einfaches Begräbniszeremoniell handelt und daß die Inschriften, wie sie uns jetzt vorliegen, unübersetzbar sind. Von irgend welchem Zusammenhang des *Tknu* mit dem Fötus kann keine Rede sein.

Moret glaubt aber offenbar für seine Deutung eine Bestätigung gleichsam finden zu können in einer fast gleichzeitig mit der seinen veröffentlichten Arbeit von Miß Murray und dem Ethnologen G. G. Seligmann im Man 1911, 165 ff. Nachdem diese Forscher Petries Deutung des Symbols auf das Fleischstück von Letopolis (Palace of Apries, S. 9) zurückgewiesen haben und auf allerhand Einzelheiten teils in richtiger

Wiederholung älterer Erkenntnis, teils neu hingewiesen haben — so auf die Bartlosigkeit des Trägers dieses Symbols zum Unterschied der anderen auf den Denkmälern des *Uh'eʿ-mr* — dabei aber leider bei der Verfolgung des Zeichens in seiner Wandlung die verschiedenen Göttersymbole nicht auseinandergehalten haben, erklären sie das Symbol gestützt auf afrikanische Gebräuche für die Placenta, den Mutterkuchen, die Nachgeburt. Diese gilt im Glauben der Baganda als zweites Kind (Mulongo = Zwilling), das, tot auf die Welt gekommen, sogleich zum Geist wird. Als solcher muß es in einem Körper Sitz nehmen und zwar, da die Placenta zu vergänglich schien, in der Nabelschnur. Die Nachgeburt selbst wurde im Hause der Eltern bestattet, ganz wie man den Kinnbacken des Königs, den Sitz seines toten Geistes, einige Zeit nach dem Begräbnis abtrennt und in einem eigenen Tempel beisetzt. Die Nabelschnur eines Fürsten soll nun besondere Gewalt haben. Sie wurde von der Mutter bewahrt und, wenn das Kind König wurde, in ein Tuch gehüllt, verziert und dem Kimbugwe, einem der Vornehmsten, übergeben. Am Abend jedes Neumonds wurde sie von ihm feierlich dem König überbracht, der sie einige Minuten hielt, sie vom Mond bescheinen ließ und dann in den Tempel zurückbringen ließ. Nach dem Tod des Königs wurde sie, gesondert vom Grab, mit des Königs Kinnbacken im Tempel bestattet. Beide zusammen erst geben Orakel. Zur Aufbewahrung dienen verschieden geformte Behälter. Diese sind reich verziert und sollen in manchen Fällen nach Aussage der englischen Ethnologen eine Form haben, die nicht an die tatsächlich darin enthaltene Nabelschnur, sondern an die Placenta unmittelbar gemahnt. Nun seien die Baganda Hamiten, dadurch den Ägyptern sehr nahe verwandt, und es handle sich hier offenbar um eine aus der Urverwandtschaft hergeleitete gemeinsame Vorstellungsreihe. Allerdings ist das in Uganda bei den Baganda herrschende Geschlecht aus dem hamitischen Hirtenvolk der Wahuma hervorgegangen, allein die hier in Frage stehende Sitte ist, wie Ratzel, Völkerkunde I, 476, 479, 151 zeigt, allgemein afrikanisch. Der Häuptling der Ovaherero in Westafrika bewahrt die Nabelschnur in einem Fellsack, in dem er alles Heilige aufhebt, und Spekes eingeborener Begleiter meinte in der Sitte der Wahuma, die Nabelschnur der Frau außerhalb, die des Mannes innerhalb des Hauses zu begraben, Gebräuche seines am Rovuma und unteren Zambesi, also in Portugiesisch-Ostafrika, ansässigen Stammes wiederzuerkennen. Ist ferner Ratzels Anschauung richtig, daß die Verehrung des Mondes semitischen Einfluß in Innerafrika verrät, so würde das ganze Zeremoniell der Baganda ziemlich jung sein — irgendeinen Anhalt für sein Alter besitzen wir nicht.[76]) Immer handelt es sich bei diesen von Ratzel verzeichneten Bräuchen um die Nabelschnur, nicht die Placenta. Diese verschwindet überall unmittelbar nach der Geburt. Freilich hält Blackman in seiner auch im vorstehenden mitbenutzten auskunftsreichen Behandlung der Frage (Journal of Egypt. Archeol. 1916, 199 ff.) für möglich, daß im ältesten Ägypten die Nachgeburt selbst vor dem Könige hergetragen wurde, so naturgetreu sei sie auf der *Uh'eʿ-mr*-Tafel (Quibell, Hierakonpolis, Taf. 29) abgebildet.[77]) Erst später sei man von der Natur zum Model, zur Konvention übergegangen. Zwei solche Placentamodelle, auf die zuerst Moret, Mystères Egyptiens, S. 80 f. im Zusammenhang mit seiner, wie wir sahen, unmöglichen Embryotheorie die Aufmerksamkeit gelenkt hat, seien anscheinend im Grab des Königs Harmais gefunden. Die im Text von Davies, Tomb of Harmhabi, S. 105 als Embleme des Chons bezeichneten, aber leider nicht abgebildeten Stücke waren zum Befestigen auf Standarten eingerichtet. Irgendeine Beweiskraft kommt ihnen nicht zu. Eine andere Spur des Placentakultes vermeint



Blackman in einer Geburtsdarstellung zu Deir el Bahri (Naville II, Taf. 51) und in verwandten Bildern des Luxortempels (Gayet, Taf. 66, vgl. Naville, a. a. O., Taf. 53) zu finden. Auf dem Kopf der Liebesgöttin, die der Mutter in beiden Händen das Lebenszeichen entgegenstreckt, sitzt eine Vase mit hohem Henkel. In diesem hohen Henkel besteht die hauptsächliche Ähnlichkeit mit dem Journal of Egypt. Archeol. 1916, Taf. 36, 2 abgebildeten Behälter des Nabelschnurstrunks bei den Baganda. Ihr wird aber meines Erachtens jede Beweiskraft weniger dadurch genommen, daß in der Paralleldarstellung aus Luxor Taf. 65 das Gefäß fehlt, als vielmehr durch den Umstand, daß in der zweiten Darstellung aus Luxor, die Blackman mit Fug herangezogen hat, eines der bekannten Gußgefäße die Stelle des Beckens mit dem hohen Henkel einnimmt. Ich vermute, die Göttin trägt das reinigende, wahrscheinlich heiße Wasser für das Bad des Neugeborenen und daher ist das offene, dampfende Gefäß mit einem hohen Henkel versehen. Das Bad wird im Papyros Westcar X, l. 11/12, dem locus classicus für die Geburtssitten, ausdrücklich erwähnt. Ebendort wird dem Kind die Nabelschnur abgeschnitten. Blackman hat nun weiter einige Stellen beigebracht, in denen der Nabel (*c̱hrpa*, ϩ̄ⲗⲡⲉ) des Osiris feierlich behandelt wird. Eine wohl richtig erklärte Pyramidenstelle 118c sagt 'o Du kleiner Finger des Onnos grüße das (besser wohl: nimm das), worin sich der Nabel des Osiris befindet'. In den Horusgeschichten von Edfu sucht Horus den Nabel seines Vaters, findet ihn im Besitz des Seth in Oxyrhynchos, kämpft mit dem in ein Nilpferd sich Verwandelnden und bringt den eingehüllten Nabel nach Herakleopolis-Neref. Ganz richtig zieht Blackman die Nachricht bei Plutarch de Iside 18 heran, wonach der Lepidotos, Phagros und Oxyrhynchos, drei Fische, den Phallos des Osiris verschlungen haben sollten. Auch im Märchen von den zwei Brüdern wird der Phallos des Osiris von einem Fisch, hier dem Silurus, verschlungen. Sehr möglich, daß bei Plutarch die Sage vom Nabel und die vom Phallos zusammengeworfen sind, möglich auch, daß ursprünglich der Phallos, nicht der Nabel, in Herakleopolis beigesetzt war. Jedenfalls gehört die Erzählung in die Reihe der Sagen von der Zerstückelung des Osiris und der Wiederfindung seiner Glieder; mit der Placenta hat sie nichts zu tun und das Wort, das Blackman mit Nabelschnur, ich mit Nabel wiedergebe, hat nach dem Koptischen jedenfalls zunächst diese Bedeutung und kann sie meines Erachtens in der Osirissage allein haben, denn da handelt es sich um Körperteile eines Erwachsenen, nicht um die eines Neugeborenen. Auch im Namen der Stadt Herakleopolis, deren Varianten Sethe, Äg. Zeitschr. 49, 16 gesammelt hat, kann man allenfalls einen Zusammenhang mit dem Wort *h'nn* sehen, aber nicht mit der Nabelschnur oder Nachgeburt. Die wahrscheinlichste Lesung ist alt *nni-nsut*, später *h'(t) nnsi-nsut*, Haus des Königskindes. Ob mit diesem der dort heimische Gott Arsaphes gemeint sein kann, stehe dahin. Jedenfalls kann man Blackman nur zustimmen, wenn er am Schluß seines Aufsatzes sagt: 'I am painfully conscious of the weakness of my arguments and especially of the dubious nature of the documentary evidence . . . I shall feel that the object of this article has been fully attained, if it induces scholars to keep their eyes open for further texts or representations that will demonstrate the truth or falsity of what, after all, only purports to be a very tentative suggestion.' Daß der Hinweis auf die Erbauung von Deir el Bahri, in dem die Göttin mit dem Gefäß auf dem Kopf vorkam, wenige Jahre nach der Pyeneexpedition und auf die von dieser Expedition mitgebrachten Pyeneleute, die ihrerseits von den Ägyptern als Urverwandte angesehen worden seien und nicht allzu weit von Uganda gewohnt hätten,

nichts Überzeugendes hat, wird jeder fühlen. Aber auch die rein philologischen Darlegungen in Blackmans zweitem Aufsatz (Journal of Egypt. Arch. 1916, 235 ff.) scheinen mir keine zwingenden Ergebnisse zu bringen. Dem Anfang mag man mit Einschränkungen beipflichten: Chonsu wird zerlegt in *chy* und *nsut,* Kind des Königs. Das *t,* das im Namen des Gottes, wo er gesichert ist, nie erscheint, das aber im Wort für König zum notwendigen Bestand gehört, müßte als 'weibliche Endung' von *sut* früh abgefallen, die wahre Ableitung vielleicht zeitig vergessen worden sein. Einige Schreibungen für das Zeichen auf der Standarte hätten das End-t noch bewahrt, für den Gott aber und die überwiegenden Standartenbeischriften hätte sich das männliche Geschlecht und wohl auch die Ableitung von *chns* 'durchwandern' durchgesetzt, gegen die vom etymologischen Standpunkt aus nichts einzuwenden ist. Nun hat Sethe bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 77 in den Worten für Kind (…), für Art (…) und in dem Titel … eine gemeinsame Wurzel erkannt, der er die Bedeutung 'Art, Gattung' unterlegt. Demzufolge soll der Plural *chu,* wie Gardiner und Sethe, Äg. Zeitschr. 1908, 64 f. gezeigt hatten, mit Präpositionen verbunden 'in der Art, in der Weise von' bedeuten, manchmal fast zur Kopula werden. Das bestätigen die zahlreichen von Blackman S. 241 ff. beigebrachten Stellen. Der früher *rch suten,* jetzt *iri ch(y)nsut* gelesene Titel soll ursprünglich die Abkömmlinge des Königs, vorzüglich seine Enkel bezeichnen, dann aber falsch als der vom König Gekannte, γνώριμος aufgefaßt worden sein. Dabei stützt man sich auf die von Blackman noch vermehrten ungewöhnlichen Schreibungen des Alten Reiches, die mit der bisherigen Auffassung schwer vereinbar scheinen — wenn man in ihnen nicht gerade in den Gräbern des Alten Reiches häufige graphische Umstellungen sehen will: …, …, … . Wie weit Sethe sich der Annahme, das Zeichen … stelle den Mutterkuchen dar, und nicht, wie man auf Grund der gelblichen, später ständig grünen Färbung bisher glaubte, einen Ball aus Bast oder ein Sieb (Griffith, Hieroglyphs, S. 43, Davies, Ptahhetep I, S. 32, Miss Murray, Saqqarah Mastabas I, 45, S. 46; Erman, Grammatik,[3] Schriftzeichenverzeichnis), anschließt, ist mir nicht ganz sicher. In den Übersetzungen macht er nur im Namen der Standarte davon Gebrauch, während Blackman folgerichtig den Titel *iri-chy-nsut* als 'Wächter des kgl. Mutterkuchens' erklärt. Und er möchte weitere Spuren der Verehrung der Placenta in Texten nachweisen und übersetzt den bei Schäfer, Äg. Inschr. aus den Kgl. Museen II, S. 85 verzeichneten Titel im Grab des Meçen … als 'Herrscher des Tempels der kgl Nachgeburt des Soris', während nicht nur, wie er selbst zugibt, die hier abgebildete Standarte eher die des Duá ist (s. Sitzungsber. Bayr. Akad. 1914, S. 10), sondern vor allem die Gottesstandarte zu dem folgenden 'Leiter der Priester des Duá?' zu ziehen ist, da sonst gar nicht gesagt wird, wessen Priester gemeint sind und andererseits zu dem Königsnamen in Verbindung mit einem Tempel so der Name eines Gottes kaum zu treten pflegt. Die von Blackman weiter herangezogene Pyramidenstelle 456 a—e scheint mir zwischen dem Verbum *chns* und dem später vorkommenden weiblichen Wort *chnsut* allenfalls einen Zusammenhang wahrscheinlich zu machen, dann aber nur die Übersetzung zuzulassen 'Du läßt den Kái des Onnos für ihn an seine Seite heraufsteigen, wie Du aufsteigst (oder für Dich aufgestiegen ist) diese Deine Durchwandlung' d. h. der durchwandelte Raum. Für die Spätzeit steht auch Blackman die Bedeutung Kind für *chy*

fest. Der erste, der das Wort, welches Ermans Handwörterbuch unter *c̱hy* 'kleines Kind, Sohn' anführt, behandelt hat, war Piehl, Pr. B. A. S. XIII, 40 ff. Unter Heranziehung der Variante *šy* leitete er von ihm das koptische ϣⲉ ab, wies aber gleichzeitig mit Unrecht die von Steindorff, Äg. Zeitschr. 28, 51 empfohlene Zusammenstellung von ϣⲉ mit *šriu* ab. Koptisch ϣⲉ geht, wie auch Spiegelberg im Wörterbuch vermerkt, auf ϣⲏⲣⲉ zurück, dessen Abstammung von *šriu* doch zweifellos ist. Wie nun ϣⲏⲣⲉ zu ϣⲉ, so ist *šriu* zu *šy*, *c̱hy*, geworden mit Mullierung des *r*. Ob auch ein Zusammenhang mit dem gebräuchlichsten Wort für Kind, *c̱hrod*, boheirisch nur im Plural als ϧⲣⲟⲧⲓ erhalten, anzunehmen ist, den die Entsprechung von hieratisch *c̱hy* in den Rhindpapyri mit demotisch *c̱hrod* nahelegt, stehe dahin.[78]) Die Bedeutung des Wortes ist jedenfalls gesichert. Nun hat man aus dem Umstand, daß häufig, nach Blackman auch im Totenpapyros Nu aus dem Anfang der XVIII. Dyn., Kap. 64, l. 19, mit dem expletiven Strich geschrieben wird, und dieser ursprünglich nur bei Wortzeichen steht, geschlossen, müsse eben das ganze Wort abbilden, dann könne es nur den Mutterkuchen meinen, und das Wort Kind davon abgeleitet sein. Der expletive Strich scheint aber nach Ermans Handwörterbuch in alter und klassischer Zeit zu fehlen, er tritt nie in dem Ausdruck für die 'Art' oder in dem Titel *iri c̱hy nsut* auf. Bis auf weiteres wird man der Bedeutung Kind auch den Vorzug geben müssen an der einzigen Stelle, wo in der Tat eine gewisse Schwierigkeit vorliegt, dem Titel des Großen der VI. Dyn., der sich Priester des nennt; ganz richtig sagt Blackman, man könne das zunächst nur 'Priester der beiden Horuskinder' übersetzen,[79]) wir wüßten aber immer nur von vier Horuskindern, nicht von zweien. Noch weniger jedoch wissen wir etwas von zwei Mutterkuchen des Horus oder Königs, die dieser als König von Ober- und Unterägypten, als Horus und Seth gehabt haben soll. Und vollends die Deutung des einen *c̱h* auf den Mutterkuchen, des anderen auf den Nabelstrunk erscheint mir phantastisch.

Alles in allem: ich glaube nicht, daß es Blackmans Scharfsinn gelungen ist, den Bagandabrauch von der Beisetzung oder Aufbewahrung der Nabelschnur in Ägypten nachzuweisen, die Deutung der gewöhnlich als Chons bezeichneten Standarte auf die Placenta zu erhärten, den Namen Chons als Mutterkuchen des Königs sicher zu erklären. Wenn er anführt, Chons habe gar kein bestimmtes Wesen, sei der Abklatsch anderer Götter, wie des Thot, habe erst ganz spät eine Sage entwickelt, so ist das an sich richtig. Aber es erklärt sich aus der auch von Blackman zugegebenen Bodenständigkeit des Chons in Theben, der Stadt, die erst seit dem Mittleren Reich anfängt stärker hervorzutreten, und wo wir eben darum am wenigsten einen alten Königskult heimisch annehmen dürfen, dessen Bedeutung früh vergessen worden sei. Chons, dessen die Pyramidentexte wahrscheinlich einmal unter anderen Gestirnen Erwähnung tun (402), tritt in Eigennamen seit dem Mittleren Reich auf, die Blüte seines Kultes scheint in die Ramessidenzeit zu fallen. Für sein verhältnismäßig hohes Alter aber spricht seine Erscheinungsform: er trägt allerdings die Königsattribute: Jugendlocke, Mondsichel und Mondscheibe, für das 'Königskind', den jungen Mond, durchaus passend, aber er trägt nicht, wie Blackman meint, das kurze Königsgewand, das wir von Osiris her kennen, sondern ist wie Osiris, Ptah, Min mumienförmig, d. h. im eng anliegenden Gewand,

ursprünglich vielleicht nackt, jedenfalls mit ungeteilten Beinen dargestellt, wie die ältesten menschenförmigen Götterbilder. In Tiergestalt hat man sich Chons offenbar nie gedacht; ursprünglich vielleicht als Mondsichel, wie den Sonnengott von Edfu als geflügelte Sonnenscheibe. Aber aus den gleichen Gründen wie bei Beh'udet mied die Kunst die Darstellung der Gottheit in dieser Form, wo sie aktiv in Erscheinung trat, und so ging man unmittelbar zu der Menschenbildung über: ist uns doch auch die Verehrung des Obelisken *nur* in der Kleinkunst erhalten. Die Großkunst zeigt auch den Obeliskengott menschenförmig oder nach Art der Sonnengötter mit dem Falkenkopf.

Wir mußten den langen Umweg machen, um die Bahn frei zu bekommen für die unbefangene Würdigung der im Sonnenheiligtum selbst vorliegenden Zeugnisse über das dem Chons zugeschriebene Symbol. Denn es ist ohne weiteres klar, daß die Tatsache nicht ohne Bedeutung ist, daß die Beischriften zu der Standarte nur in den wenigsten Fällen, und gerade nicht in den älteren, mit der feststehenden Schreibung des Gottesnamens Chons übereinstimmen. Zu dieser Schreibung paßt einzig die Etymologie 'der Wanderer'; würde nicht ausdrücklich in den Inschriften wiederholt 'Chons das Kind' genannt (s. die Stellen bei Lanzone, Dizionario, S. 978 ff., Wiedemann, Index der Götter- und Dämonennamen, S. 56 f., Budge, Gods of the Egyptians II, 34 f.; Wreszinski, Oriental. Litzeit. 1910, 385 ff.), so könnte man überhaupt zweifeln, ob je die Auffassung 'Königskind' für den Gott bestanden habe. Denn nur die Beischriften zu dem wunderlichen Symbol lassen sich unbefangen als 'Königskind' deuten. Nun besteht möglicherweise zwischen diesem Symbol und dem für Chons bezeichnenden wurstähnlichen Gehänge eine Beziehung (Bissing, Denkmäler, Taf. 2, Anm. 10). Aber sie ist nicht durchsichtig genug, um Schlüsse zu erlauben. Andrerseits konnten Dr. Kees und ich an den älteren Darstellungen des Symbols im Kairenser Museum feststellen, daß das Zeichen dort punktiert ist, wie man wohl Leder bezeichnet. Mit der Deutung auf einen ledernen Schlauch, eine Haut wäre auch die weiße Färbung im Tempel von Deir el Bahri vereinbar, die dort auch dem Schlauch des Imiut eignet. Im Sonnenheiligtum wird man nun auf einen neuen Zusammenhang geführt. Auf Blatt 16, 39 steht über dem Träger der 'Chonsstandarte', so daß jeder Zweifel der Zugehörigkeit ausgeschlossen ist, . Der Titel kehrt ein zweites Mal in Verbindung mit unserer Standarte wieder auf Blatt 12, 32, wo aus Schönheitsrücksichten die Zeichen horizontal über den Köpfen der Priester angeordnet sind, bei genauerer Überlegung die Zusammengehörigkeit mit dem Standartenträger und nicht mit den dreimal drei 'Knienden' unzweifelhaft wird. Außerdem treffen wir den Titel im Sonnenheiligtum noch auf dem Äg. Zeitschr. 1899, Taf. 1, 2 veröffentlichten Relief von der großen Festdarstellung. Seine beiden Inhaber sind hier mit dem Schurz bekleidet, tragen die übliche Perrücke und in der rechten Hand den langen Stock. Ebenso erscheint ein *H'm-Ist* auf dem noch unveröffentlichten, wahrscheinlich vom südlichen Umgang stammenden Relief, Z. 87 b, 535.

Der Titel ist nicht unbekannt, die Stellen aus dem Alten Reich verzeichnet Miss Murray im Index, Taf. XXVII, nur steht da voran, läßt somit an der Deutung auf die Göttin keinen Zweifel. Der Grund für die stets wiederkehrende Zweitstellung des Gottesnamens in diesem Titel im Sonnenheiligtum, für die eine gewisse Analogie die gleiche Stellung der Seelen von Pe auf Blatt 21, 50 a bietet, wenn dort mit Kees

[ ] zu ergänzen ist, kann nur in kalligraphischen Rücksichten gefunden werden. Daß, zumal im Alten Reich, an Stelle des *h'm nçr* der einfache *h'm* treten kann, lehrt nicht nur der Index von Miss Murray, sondern auch Blatt 16, 39 und der Titel auf der unveröffentlichten Platte der großen Festdarstellung Z. 236. Für den Propheten der Isis aber ist diese Titelform, wie zuerst Révillout erkannt zu haben scheint (vgl. Wilcken, Ostraka I, 255, Äg. Zeitschr. 54, 116, 2, Otto, Priester und Tempel I, 361 ff.) auch in den griechischen Urkunden aus uns unbekannten Gründen beibehalten worden. Ja eine ihrem Wesen nach nicht völlig aufgeklärte Steuer wird in Verbindung mit dem Isispriestertum (φεννησία) gebracht. Wenn aber nach Otto a. a. O. es scheinen könnte, als habe der Phennesis zwei Heiligtümern vielleicht sogar verschiedener Götter zugleich angehört, so hat Wilcken, Archiv für Papyrosforschung IV, 367 den Nachweis erbracht, daß es sich bei dem Heiligtum des 'unbekannten' Gottes um einen Filialtempel der Isis in Hermonthis handelt, und daß daher, und nicht aus Theben, wie man früher vermutete, die betreffenden Ostraka stammen.

Somit kann man sich dem Schluß kaum entziehen, daß in ältester Zeit das später — vielleicht durch eine Verwechslung? — auf Chons bezogene Symbol in unmittelbare Beziehung zum Isiskult gesetzt werden muß. Sollten wirklich einige der oben S. 37 angeführten Beischriften weiblich zu deuten sein, so wäre das ein Fingerzeig, Isis selbst hier zu sehen. Isis, die große Zauberin, fände an sich sehr wohl ihren Platz bei dem Königsfest als schützende Gottheit. Und Naville hat Festival Hall, S. 15 zu Taf. II darauf hingewiesen, daß die 'Gottesmutter' — hier von Siut, der Upuautstadt — am Fest teilnimmt. Solche Muttergottheiten können wir in dem für die Entwicklung der ägyptischen Kultur wichtigsten Raum Ägyptens zwischen Theben und Hermupolis neben dem Lokalgott häufig nachweisen, z. B. in Theben, Koptos, Achmim, Siut, und sie führen gern den Namen der Isis. Wie nun freilich der Weg der Umdeutung des Mutter-Isis-Symbols zu dem des Kindes Chons und in Dendere (ed. Mariette IV, 33) augenscheinlich einmal des Harsomtus (vgl. Brugsch, Dict. Géogr. 1375) gegangen ist, läßt sich nur vermuten. Sichere Feststellungen sind um so schwerer, als, wie schon mehrfach angedeutet, mit dem Isis-Chons-Symbol andere frühzeitig vermengt worden sind.

Das unzweifelhafteste Beispiel dafür bietet das Blatt 11, 27 unter den Göttern Horusdienern aufmarschierende Symbol das weiter sich Blatt 6, 14; 7, 17 findet (ferner in der großen Festdarstellung, Z. 561, wo es in einer Götterliste steht). Wir kennen die Gottheit aus dem Titel des Alten Reiches für den man die Stellen bei Miss Murray, Taf. 46 findet. Dr. Kees, der in der Äg. Zeitschr. 57 einiges zu dem Titel bemerkt hat, stellte fest, daß überall, außer in Deir el Gebraui diese Schreibung angewendet ist. In Deir el Gebraui tritt dafür an den gut erhaltenen Stellen (ed. Davies I, Taf. 3, Taf. 17, II, Taf. 13) ein, ebenso in Achmim Grab 24 nach Newberry, Annals of Archaeol. IV, 114. Öfters kehrt der Titel im Grab des Meri ed. Daressy wieder. Man wird ihn *e'ȧ chui Duȧ* oder *chui e'ȧ Duȧ* lesen müssen, 'das Tor, das den Duȧ schützt' oder 'der das Tor des Duȧ schützt'. In alter Zeit ist das Zeichen des Gottes Duȧ, der in den Pyramidentexten 1155a als ⋆ vorkommt, von dem der Isis-

Chons völlig verschieden. Es hat nie das aufgerollte Ende, das Loret veranlaßt hat, in dem Isis-Chons-Zeichen eine Locke zu erkennen, ist plumper, sackförmiger. Die Farbe ist nach Deir el Gebraui I, Taf. 3 rot; II, 13 tritt die merkwürdige Variante [Hieroglyphen] mit dem Hinterteil des Löwen auf. Das hilft zunächst wenig. Aber eine Stelle der Pyramiden 480, die zugleich durch das Wortspiel die Lesung des Gottesnamens sichert,[79]) sagt 'die Stätte des Horus und die Stätte des Seth, die Gefilde der 'Binsen' sie verehren Dich (*dua' sn çu*) in diesem Deinem Namen Dua' ([Hieroglyphe]) als Sopd unter seinen Ksbt-Bäumen'. Der Ksbt-Baum, der in Verbindung mit Sopd auch Pyramiden 1476c genannt wird, galt im III., V. oberägyptischen und im XIV. unterägyptischen Gau als heilig (Brugsch, Dict. Géogr. 1362, 1370, von Bergmann, Hieroglyphische Inschriften, Taf. XIX, Moldenke, über die in altäg. Texten erwähnten Bäume, S. 13, wo statt des XIV. der XVI. Gau genannt ist). Die Gleichsetzung mit Sopd, dem Herrn des Ostens und der Fremdländer, führt nach dem Delta, in den arabischen XX. Gau. Dessen Zeichen ist ein liegender Falke auf dem Löwenbett (Brugsch, Dict. Géogr. 1366, de Rougé, Géographie de la Basse-Egypte, S. 131 ff., wo nach Brugsch, Äg. Zeitschr. 1881, 15 ff. auch die Erscheinungsformen des Gottes als geflügelter Bes und als Löwe auf dem Ruhebett angegeben sind). Zum Löwen scheint Sopd auch sonst Beziehungen aufzuweisen: Borchardt, Sahure II, Taf. 8 scheint der König als Löwengreif Sopd genannt zu werden, Lanzone, Dizionario, S. 1048 = Brugsch, Dict. Géogr. 334[80]) hat der Gott dieselbe Gestalt. Vgl. auch Lanzone 1066 Sopd mit Löwenkopf. Auf einer alten Vorstellung von der Löwengestalt des Gottes könnte auch seine Gleichsetzung mit Sos, dem Löwen, beruhen (Brugsch, Religion und Mythologie 433, 569). Es kann immerhin sein, daß die merkwürdige Form des Duázeichens an der genannten Deir el Gebraui-Stelle auf solchen Zusammenhängen beruht. Ob an unseren Gott bei jenem zu denken ist, der auf einigen sog. Ellen hinter Sopd und [Hieroglyphe] (Lepsius, die altägyptische Elle, Taf. Ib und IIa) erscheint, bleibe dahingestellt; hingegen ist es verführerisch, den auf der Stele des British Museum 101 aus dem Mittleren Reich (Hieroglyphic texts II, Taf. 25—6) [Hieroglyphen] (oder [Hieroglyphe] ?) [Hieroglyphen] genannten Gott Duá oder Duá-uer, dessen Priester eben bei dem Sedfest amtiert, mit unserem Gott zusammenzustellen. Die unter Amenemes III. datierte Stele stammt aus Abydos. Endlich möchte man die Stelle der Götterliste von Abydos (Mariette, Abydos I, 44/45 = Dümichen, Geographische Inschr. II, Taf. 53, von Kees am Original verglichen) hieher ziehen, [Hieroglyphen] ([Hieroglyphe] Mariette, [Hieroglyphe] Dümichen), die den Gott in Turra gegenüber Memphis zu lokalisieren scheint. Er steht da zwischen der Hathor von H'tepet und dem Sos von Ibdu . . ?, also einer Gottheit des heliopolitanischen Gaues (Brugsch, Dict. Géogr. 546) und einer unbekannten aber vermutlich in Unterägypten anzusetzenden Lokalität.[81]) Identisch mit diesem Duá von Turra dürfte wiederum der auf dem Sarg Lepsius, Denkm., Text I, 147 [Hieroglyphen] genannte Gott sein. Hingewiesen sei noch auf den jede Sichtung und Bestimmung sehr erschwerenden Umstand, daß, wie Daressy, Annales du Service IX, 69 f. gezeigt hat, in Medine Habu eine anikonische Form des Amon verehrt wurde, die den hier behandelten Symbolen nicht unähnlich sieht, daß auch das Fleischstück des Gaues von Letopolis ähnliche Formen mitunter annimmt und

in späterer Zeit überhaupt die Formen dieser Symbole so unbestimmt werden, daß sie durcheinander gehen. Auch daran mag noch erinnert werden, daß es noch einen anderen Gott Dua'-uer und einen Dua' nçri gibt (Sethe bei Borchardt, Sahure II, S. 97 f.), in dem ich freilich weniger den Gott des Kinnbarts sehe, als vielmehr den im Ochsenkopf (z. B. Petrie, Prehistoric Egypt, Taf. IX, 1—5) sich offenbarenden Gott, über dessen Wesen wir nichts wissen, der aber als in ältester Zeit überaus häufiges Amulett beim Schutz der Toten und Lebenden eine große Rolle gespielt haben muß. Die von Sethe zitierten Pyramidenstellen 631 a, 1329 c, 1428 a, 2042 b scheinen mir auch nichts anderes vorauszusetzen und zum Teil für einen Bartgott kaum passend.

In der großen Prozession der Horusdiener, Blatt 11, 27 marschieren an letzter Stelle die Zeichen des Ostens und der Verehrung . Das Zeichen des Ostens, das als Gott in alter Zeit wohl nur auf der Palette Capart, Primitive art, S. 231, Petrie, Royal tombs II, Taf. XVI, 116 nachweisbar ist, kehrt mehrfach in Bubastis wieder: unter den Horusdienern am Anfang der Upuautprozession Festival Hall, Taf. II, wie alle Götterstandarten von einem *h'm-nçr* getragen, dann auf dem Bruchstück der Krönungsszene, Taf. IX, 3, vor dem Thron des Königs mit der Beischrift . Hier steht ihm auf der anderen Seite das Zeichen des Westens gegenüber. In dem Verstand des Urhebers dieser Bilder (und ebenso wohl auch der Taf. IX, 10), der dabei wohl an die uralten Vorstellungen von den östlichen und westlichen Seelen angeknüpft haben mag, sollten es also Personifikationen der dem König huldigenden Himmelsrichtungen sein. Ob dabei die von Möller, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1921, 168 ff. verfochtene Deutung des Zeichens für Osten auf den Kupferberg, die Sinaihalbinsel, im Sonnenheiligtum und der ältesten Zeit noch lebendig ist und man an einen Gott dieser Gegend zu denken hat, bleibe dahingestellt.[82])

Das Zeichen *šms*, finden wir seit den ältesten Zeichen in der Sonnenbarke: Maspero, Études de mythologie II, S. 110 f., Budge, Gods I, 323, Taf. zu 334, wo der Sonnengott Chepri in der Barke mit dem *šms*-Zeichen sitzt. Die Funde von Bersche und Meir (Annales du Service I, 37, Reisner, Models of ships 4949, S. 101 ff., 4953, S. 106, Einleitung XXV ff.) haben uns die Gestalt dieser Sonnenschiffe besser kennen gelehrt; nähere Beziehungen zum Kultkreis des Re-Itum und von Heliopolis dürften bestehen. Auf Blatt 11, 27 beschließt ja auch 'der Heliopolitaner' kaum zufällig den Zug.[83]) Verhältnismäßig häufig begegnet im Sonnenheiligtum (und später, s. S. 29) der Bogen unter den heiligen Zeichen (Blatt 11, 27, Blatt 13, 33 a, Blatt 16, 39, Blatt 18, 44 d, Blatt 19, 45 a, Blatt 29, 50 a, Blatt 24, 62). An seiner Deutung als heiliger Waffe, die noch die Inschrift von Komombo (oben S. 29) deutlich ausspricht, kann kein Zweifel sein. Neben ihm tritt das *pez-eʿhʾeʿ* genannte Instrument , das ausgenommen Festival Hall, Taf. II, 11 in jüngerer nachramessidischer Zeit nicht mehr vorkommt, einigermaßen zurück. Der Name des Instrumentes ergibt sich aus den Beischriften der Särge des Mittleren Reiches, wie sie jetzt am bequemsten bei Mace-Winlock, The Tomb of Senebtisi, S. 78 ff. gesammelt sind. Sethe hatte in den Beiträgen zur ältesten Geschichte S. 16 eine Deutung auf den Bumerang befürwortet und Kees, Opfertanz, S. 133 f., 239, Anm. 128—31 war ihm gefolgt. Ein Wurfholz kann es aber nach der Determination in den Pyramidentexten (z. B. 1245 a), der Hieroglyphe bei Griffith, Hieroglyphs, Taf. V,



51, den z. T. bei Mace wiedergegebenen Bildern auf den Särgen des Mittleren Reiches bei Steindorff, Grabfunde des M. R., Lacau, Sarcophages, vor allem auch nach den Darstellungen im Sonnenheiligtum (Blatt 11, 27, ferner Z. 297, Z. 577 aus der großen Festdarstellung) unmöglich sein. Aus der Tatsache, daß es im Sonnenheiligtum und in den Pyramidentexten, wie früher (S. 29) hervorgehoben, in engste Beziehung zum kriegerischen Upuaut tritt, möchte man auf einen Zusammenhang mit Waffen schließen; in Lischt (Gautier-Jéquier, Fouilles à Lisht, S. 78) hat sich ein *Pez-eʿhʾeʿ* unter Waffen, Stäben, Zeptern gefunden und ebenso im Grab des Senebtisi (S. 78). Im Grab des *Month-hʾr chepeš̌f* (Davies, Five Theban tombs, Taf. VI) werden *Pez-eʿhʾeʿ* und Bogen von den Totenpriestern zersägt und dem Toten übergeben. In Soleb steht (nach den Photographien der Expedition des Oriental Institute von Chicago, in die wir in Berlin dank den Herren Breasted und Schäfer Einsicht nehmen durften) über zwei in der Upuautprozession ziehendenden Priestern [hieroglyphs]. Sie tragen Bogen und *Pez-eʿhʾeʿ*. Nun hat schon Davies, a. a. O. S. 13 darauf hingewiesen, daß das *Pez-eʿhʾeʿ*, wie andere Herrschaftsinsignien, seine bezeichnende Form und seinen Charakter als Waffe früh eingebüßt habe. Mace aber geht wohl zu weit, wenn er meint, man habe, erst durch eine falsche Etymologie verleitet, das *Pez-eʿhʾeʿ* zum Pezt, dem Bogen gestellt. Es sei in Wirklichkeit eine der Holzarchitektur entlehnte Form: zwei aneinandergebundene Hölzer, die ein Stück des Daches mit der Stütze bildeten. In der Hand des Bogenarbeiters Hori auf der Revue Archéol. 1899, I, 237 veröffentlichten Stele sieht man einen Bogen, der dem *Pez-eʿhʾeʿ* nicht unähnlich sieht. Bulanda, Bogen und Pfeil bei den Völkern des Altertums, S. 7, vgl. S. 77, hat die schon in Gräbern der ersten Dynastie zu Abydos (Petrie, Royal tombs II, Taf. VIIa, 7, S. 26) nachgewiesene 'angulare Bogenform' mit der nach v. Luschans Forschungen für Asien charakteristischen zusammengesetzten Bogenart verbunden, bei der auch gerade Umwicklungen, wie sie das *Pez-eʿhʾeʿ* zeigt, üblich, ja notwendig sind. Es könnte sich also bei dem *Pez-eʿhʾeʿ* um eine im hohen Altertum den Ägyptern bekannt gewordene, dann aber wieder aufgegebene Bogenform handeln, die infolgedessen frühzeitig mißverstanden wurde. Darin aber hat Mace durchaus recht, daß es sich um ein göttliches Symbol handelt, wenn auch für die Beziehung auf Ptah in alter Zeit kein Grund vorliegt und die Darstellung der Gottheit nur den Charakter hoher Altertümlichkeit trägt. Waffen als Götter verehrt zu finden, ist ja durchaus nichts Ungewöhnliches.[83a])

Wir treffen ja auch die gekreuzten Pfeile im Sonnenheiligtum. Sie gehören zur Kriegsausrüstung der Horusdiener; in Komombo sahen wir sie (S. 29) als Pfeile benannt; sie werden Festival Hall, Taf. IX, 8 in der Prozession getragen, stehen Lepsius, Denkm. III., 36b = Prisse, Monuments XVII als göttliches, mit Armen versehenes Symbol vor Tuthmoses III, den Seth und Horus in den Waffen üben, im Sonnenheiligtum begegnen wir ihnen in dem Götterkatalog Blatt 7, 17 und auf dem Bruchstück Blatt 24, 63 aus einem Zug der Horusdiener, ferner in einem Priestertitel Blatt 7, 17 neben dem Propheten von Sais. Den Titel möchte man zu [hieroglyphs][a)] 'Prophet der Neith' ergänzen, denn auf die gekreuzten Pfeile kann sich doch nur Blatt 7, 17 [hieroglyphs] 'Auge der Neith?'[84]) beziehen

a) Im Original sitzen die gekreuzten Pfeile auf [hieroglyph].

und oberhalb des in Rede stehenden Titels lesen wir 'Neith von Libyen'[85]) und darüber wieder geht ein Priester mit den gekreuzten, durch das Fell gesteckten Pfeilen, dem bekannten Zeichen der Neith. Mag dieses auch seit ältester Zeit die gebräuchlichere Form sein (Petrie, Royal tombs I, Frontisp., Taf. V, 1; II, Taf. III A, 5), so zeigt doch die Variante im Namen der Neithhotep a. a. O., Taf. II, 11 und 12, daß zwischen den einfachen gekreuzten Pfeilen und den durch das Fell (früher fälschlich Schild genannt) gesteckten Pfeilen kein Unterschied besteht (vgl. auch die Stelen Petrie, Royal tombs I, 9—11). Das bestätigen auch die Schreibung der Pyramidentexte Sethe 510 und des Alten Reichs in den Gräbern, und was aus späterer Zeit Drexler in Roschers Lexikon s. v. Nit und Budge, Gods I, 30f.. 450ff. beibringen. Ebendort finden sich die Belege für den kriegerischen Charakter der Göttin, den wohl zuerst Le Page Renouf, Proc. Bibl. Arch. Soc. XII, 351 f. betont hat, mit mancherlei Irrtümern freilich, unter denen nicht der geringste, die auch von Mallet, Le Culte de Neith à Sais empfohlene Deutung der Pfeile auf die Sonnenstrahlen ist. Brugsch, Religion und Mythologie, S. 342 führt aus dem Tempel von Esne eine bei Champollion, Notices descr. I, 287 kurz beschriebene Darstellung an, in der Kaiser Antonius Caracalla der Neith Pfeile darbringt, wozu Dr. Kees aus dem gleichen Tempel eine Inschrift und Darstellung Trajans beibringt, die von ihm Äg. Zeitschr. 52, 64 erwähnt ist und deren Text nach seiner Abschrift lautet: . Neith ist eine der wenigen im Sonnenheiligtum auftretenden Gottheiten, die auch lokale Bedeutung hat. Gewiß ist sie in Sais vor allem verehrt, aber die zahlreichen in den Memphitischen Gräbern genannten Neithpriesterinnen, deren Liste bei Murray im Index of Names, Taf. XXVIII verzeichnet ist (die Schreibung mit den einfachen gekreuzten Pfeilen scheint danach gerade in Memphis vorzuherrschen), und die von Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. 132 beigebrachten Inschriften über ihren Kult 'nördlich der (Festungs)mauern' lassen keinen Zweifel daran, daß sie in Memphis einen Tempel besaß,[86]) wenn es auch bis jetzt (Petrie, Memphis I, § 6, S. 3) weder geglückt ist die Festung noch das Heiligtum nachzuweisen. Nach Inschriften wie Quibell, Excavations at Saqqara III, Taf. 65, Mariette, Mastabas, C. 26, S. 162, Lepsius, Denkm. II, 10, 100b, de Morgan, Dachour II, 23 (vgl. E. Meyer, Äg. Zeitschr. 1904, 105) führte gerade die Neith von Memphis den Titel Upt-uaut, die Pfadöffnerin, und wurde so in Beziehung gesetzt zum Upuaut von Siut, trat also dem Herrn des Sedfestes besonders nahe. Ursprünglich aber war sie vielleicht in Libyen zu Haus. Seit langem ist man auf den Umstand aufmerksam geworden, daß im Grab Sethos I, ein Libyer das Zeichen der Neith auf dem Arm und am Bein tätowiert trägt (Capart, Primitive art, S. 30f., und oft abgebildet). Die enge Verknüpfung der Neith mit dem Westen, insbesondere Libyen, auch in der klassischen Überlieferung hat Brugsch, Religion 342ff. hervorgehoben, und Mallet, Le culte de Neith 84ff. hat nichts vorgebracht, was die Unmöglichkeit eines libyschen Ursprungs dartäte.[87]) Der im Sonnenheiligtum, sonst aber meines Wissens bisher nirgends auftretende Titel 'Neith von Libyen' würde sich am besten unter der Voraussetzung libyscher Herkunft erklären. Libysche Gottheiten im ägyptischen Kult sind uns ja wahrscheinlich auch sonst (Borchardt-Sethe, Grabdenkmal des Sahure II, S. 74) bezeugt. Die Lage von Sais am westlichen Nilarm, wo

einst wohl die Grenze Ägyptens gegen Libyen lief, würde leicht erklären, daß gerade hier die mächtige fremde Kriegsgöttin Aufnahme fand. Und ähnlich wie Memphis an der Grenze des Südreichs (und Heliopolis an der Grenze des Nordreichs?) hatte die Feste besondere Beziehungen zum Königtum: ihr Hauptheiligtum hieß 'Haus des Königs von Unterägypten, der Sitz des Fürsten' (Brugsch, Dict. Géogr. 364, 572, Petrie, Royal tombs I, S. 37) und seit dem Anfang des Neuen Reichs wurde, wie Sethe, Äg. Zeitschr. 44, 26 f. gezeigt hat, der Gau von Sais, um ihm den besonderen unterägyptischen Charakter zu nehmen, in einen ober- und einen unterägyptischen Gau geteilt. Dabei erhielt der eigentliche Saitische Gau schließlich als heiliges Symbol zwei Bogen, während der IV. 'oberägyptische' Gau, der Prosopites, die zwei Pfeile behält (Dümichen, Geogr. Inschr. I, Taf. XXV, de Rougé, Géographie des nomes de la Basse-Egypte 17 ff.[88])

Auf dem Relief Festival Hall Taf. VII, 20 folgt auf die Neith der libysche Horus und auf diesen die Stadtgöttin von Pe (die Anordnung ist also geographisch). Der Horus von Libyen wird im Sonnenheiligtum Blatt 16, 39 genannt. Sein Priester schreitet da mit einem gewaltigen Uaszepter in den Händen und seine Kapelle weist die Gestalt der unterägyptischen *itrt* auf, während Seth auf Blatt 18, 44 d die richtige oberägyptische Form zugewiesen ist. Im Totentempel des Rathures (Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re, Abb. 71, S. 93 f.) war er dargestellt als Horus von Libyen *qâ-eʿ*, 'mit dem langen Arm'. Nach Allens Zusammenstellungen (Horus in the Pyramid texts) kommt der Horus von Libyen in den Pyramidentexten nicht vor, sein Vorkommen im Alten Reich hat Sethe, Äg. Zeitschr. 1897, 5, Anm. 1 gesammelt und dabei Borchardts Einfall, in dem König Qâ-eʿ der Abydenischen Funde diesen Horus zu sehen, schon abgewiesen. Unter Tuthmoses III. steht er in Karnak auf dem Taf. A abgebildeten Relief an der Spitze der Seelen von Pe (wie er in Bubastis mit der Göttin dieser Stadt auftrat). Er spendet hier Macht (*uâs*, wie im Sonnenheiligtum sein Priester das Uaszepter führt). Andere Erwähnungen sind uns ebensowenig wie den Verfassern der Artikel 'Horos' in Roschers Lexikon und Pauly-Wissowa, die ihn überhaupt übergehen, bekannt geworden.

Ob der Horus von Libyen zu den Göttern Horusdienern zu zählen sei, ist fraglich; wahrscheinlich nicht. Hingegen gehört in ihre Reihe die Göttin Sešât, deren Standarte auf Blatt 7 hinter den beiden Neithstandarten getragen wird. Ihr Priester führt anscheinend — eine andere Ergänzung ist kaum denkbar —, den Titel 'von Sais'. Ins Delta weisen verschiedene Erwähnungen der Göttin, die Röder s. v. in Roschers Lexikon anführt. Auf dem Obelisken von Ebgig aus dem Mittleren Reich folgt sie dem falkenköpfigen Gott von Letopolis (Lepsius, Denkm. II, 119 a), in einer Inschrift Ramesses II. zu Karnak (Champollion, Monuments III, 287, Burton, Excerpta hieroglyphica, Taf. 47, Brugsch, Dict. Géogr. 1125, Rec. de trav. XXXV, 116) heißt sie Sešât von Pe und Dep, Herrin von Nçret (Behbet), die in Sais ist 'Fürstin des Eq-Distrikts im IV. unterägyptischen Gau'. Sie wird auf demselben Denkmal in einem leider verstümmelten Text in irgendeine Beziehung zur Neith von Sais gesetzt. Im Totentempel des Sahure tritt die Göttin Blatt 1, Blatt 5, Blatt 19 und Blatt 22 auf. Sethe hat im Text zu Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 76 ff. und 97 unter Heranziehung anderen Materials die Rolle der Göttin als Schriftkundige, als Vorsteherin der Archive und der Einwandererlisten aufgezeigt. Sie ist, wie Schäfer, Äg. Zeitschr. 1905, 72 ff. ausgeführt hat, die ägyptische Klio oder Schicksalsgöttin, daher auch ihre Anwesenheit bei der Grundsteinlegung. Daß sie bei den unterägyptischen Gottheiten steht, ist eine gute Bestätigung der anderen

Zeugnisse, insbesondere ihrer Titulaturen. Ob mit dem Unut, Brugsch, Thesaurus 218 in einer Götterliste von Dendere, wo Sešât-*Sfchete'bui* wohnt, Hermupolis magna gemeint ist, wie Brugsch glaubt, oder das unterägyptische Hermupolis (Brugsch, Dict. Géogr. 146, 148), ist bei der willkürlichen Anordnung der Liste nicht auszumachen. Auch die Darstellungen in Bubastis, Festival Hall, Taf. XVIIc, 14—15, wo sie hinter dem opfernden König steht, und Taf. II, 7, Taf. XIV, 2, wo ihre Standarte mit anderen daherzieht, ergeben nichts Neues. Im Sonnenheiligtum fanden wir sie auf Blatt 1 mit dem König bei der Grundsteinlegung beschäftigt (s. oben S. 2); die Bilder aus dem Sahuretempel gestatten eine sichere Ergänzung der Erscheinung der Göttin. Auf Blatt 7, 17 sehen wir neben dem Namen der Göttin *Sfchet-e'bui* einen Schlitten, auf dem eine Kapelle steht mit der Beischrift '*nš*', worin man vielleicht eine Bildung vom selben Stamm wie die *Nšmt*-Barke, die wir als Schiff des Osiris kennen, erblicken darf, so daß sich die Beischrift auf den Schlitten beziehen würde. Ein Wort *nš* kehrt übrigens in Papyris des Neuen Reiches zweimal als Bezeichnung irgendeines Bauteiles wieder (Papyros D'Orbiney, Taf. 16, 9 und Pleyte-Rossi, Papyri de Turin, Taf. XLIV, 12, S. 61) und könnte wohl einen kapellenartigen Bau bezeichnen. Die Darstellung selbst findet ihre genaue Parallele auf der Tafel des Usaphais, Petrie, Royal tombs I, Taf. XV, 16, die sich wahrscheinlich auch auf eine Regierungsfeier bezieht (Sethe, Beiträge S. 66).

Vor jeder der zuletzt besprochenen Standarten wird ein Zepter in Gestalt einer Papyrosstaude getragen. Man denkt zunächst an das σκῆπτρον παπυροειδές der weiblichen Gottheiten; gerade hier, wo unterägyptische Göttinnen in Rede stehen, wäre die unterägyptische Wappenpflanze besonders angebracht. Leider ist auf Blatt 9, 20b, c zweifelhaft, ob das Symbol auf Horus und Seth zu beziehen ist, zu denen, aber nicht in Standartenform, der Papyrus Blatt 6, 14 tritt in einer Götterliste. Da wird man an Buto, die unterägyptische Göttin denken, die auch Z. 561 in der großen Festdarstellung vorkommt. Kees macht darauf aufmerksam, daß in den Pyramiden 1875a gesagt ist: 'oh Grüner (*uàz*), der hervorging aus der Göttin Buto (*uàzt*), Du gingst hervor als Neferkeres, Neferkeres ist aus Dir hervorgegangen', und daß es demnach einen männlichen Gott Ua'z gab. Allein der Text, in dem die Anrufung vorkommt, ist voller Wortspiele und ich glaube, der 'Grüne' ist hier nicht Eigenname eines Gottes, sondern ein um der Göttin Buto willen gewähltes Adjektivum. Daß Horus als 'der auf seinem Papyros' bezeichnet wird (Brugsch, Religion und Mythologie, 461f.), ist sicher, aber ich glaube nicht, daß man berechtigt ist, diese Vorstellungen hier heranzuziehen. Man kann bezweifeln, wie bei den Pflanzen Blatt 25, 92 und 101, ob es sich um einfache Pflanzen oder Pflanzenzepter handelt, wie sie wohl auch sonst getragen werden (Griffith, Tomb of Paheri, Taf. V, Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. XII),[89]) oder eben um ein Symbol der Buto, wie wir es in Dendere als Zeichen des XIX. unterägyptischen Gaues finden (Brugsch, Dict. Géogr. 1380, Dümichen, Geogr. Inschr. I, Taf. 77, Daressy, Rec. de trav. 30, 206f.). Daß es verschiedene Butostädte gab (Spiegelberg, Sagenkreis des Petubastis, S. 82*), macht die Entscheidung für eine bestimmte Lokalgottheit auch bei Blatt 6 unmöglich.

Zu den unterägyptischen Gottheiten gehört auch die oben S. 26 erwähnte Kuhgöttin, die nach dem auf das Delta bezüglichen Krönungskapitel der Pyramidentexte (Sethe 1375b) 'die ihn gesäugt hat ist, die sich an Horus erinnert' heißt (*snqt su schàt* Hor mit [a]) determiniert). Brugsch hat im Dict. Géogr. 513 und 526 als ihre

a) Im Original nur der Vorderteil der Kuh.

Heimat [hieroglyphs] erwiesen, ein Heiligtum in oder bei der Nekropole des dritten unterägyptischen, libyschen Gaues. Hier in Momemphis (Brugsch, Äg. Zeitschr. 1879, 24) bezeugt Strabo XVII, 802—3 den Kult der Hathor-Aphrodite (vgl. Diodor I, 91) und einer Kuh. Ihre Priesterin hieß *snqt,* die Säugerin. In den Texten der Ptolemäerzeit wird die Göttin nicht selten, meist, z. B. Bénédite, Temple de Philae, S. 85, in Parallele zur H'sát-Kuh, als Spenderin nährender Milch genannt (Brugsch, Religion und Mythologie 656, Äg. Zeitschr. 1879, 19 ff., de Rougé, Géographie des nomes 16, Mariette, Dendere II, Taf. 39 c, III, Taf. 52 t, Dümichen, Geogr. Inschr. II, Taf. 23, Rochemonteix, Edfu I, 67, 68, 525). Merkwürdigerweise zeigen die Nomenmünzen hadrianischer Zeit (Dattari, N. 6287, de Rougé, Monnaies des Nomes de l'Egypte, Taf. II, 23) einen Widder statt der Kuh — vielleicht eine Verwechslung mit dem heiligen Tier des benachbarten gynaikopolitischen Gaues. Man sieht, wie unzuverlässig diese Tradition ist (siehe auch ähnliche Fälle bei E. Meyer, Äg. Zeitschr. 1904, 99, Anm. 6). Erwähnt wird nach den Angaben des Wörterbuchs die Göttin auch auf einer bei Moret nicht verzeichneten Opfertafei des Musée Guimet. Wie der eben zitierte Pyramidentext und der Hauptkultort zeigen, geht die jüngere Form der Horussage, nach der das Horuskind in Libyen Zuflucht suchte und von der Kuh Sc̱hát-Hor als Isis gesäugt wurde, auf alte Zeit zurück, wenn sie auch erst unter den libyschen Königen der XXII. Dyn. weiter verbreitet wurde. Das Hervortreten libyscher Gottheiten im Sonnenheiligtum merkten wir schon oben S. 48 f. an. Unsere Göttin erscheint, in Übereinstimmung mit den sonstigen Nachrichten, Blatt 3, 9 bei der Darstellung der Viehzählung neben dem Rechenschaft ablegenden Beamten, Blatt 6, 13 an der Spitze der Götterliste und Opfertiere. Stets steht ihre Hieroglyphe dabei auf dem seltsamen Zeichen [hieroglyph].[90]) Als Patronin des Viehs finden wir sie auf einem Relief des Alten Reiches Kairo 1712 erwähnt. Es heißt da nach der Abschrift des Wörterbuches [hieroglyphs] 'Siehe dies, was Dir H'st und Sc̱hát-Hor geben'. Ja sie scheint in der Inschrift Griffith, Inscriptions of Siut, Taf. 15, 13, die Dr. Kees dem Wörterbuche entnahm, geradezu das Vieh zu vertreten, wenn man nicht von ihrem Namen eine Nisbe als Bezeichnung des Viehs gebildet haben sollte: [hieroglyphs] 'ich war gütig gegen Sc̱hát-H'or'. Endlich verleiht eine [hieroglyphs] geschriebene Göttin, die doch wohl nur Sc̱hát-H'or sein kann, auf dem Denkstein des Phiops Kairo 1747 (Sethe, Urkunden I, 114 f.) zusammen mit einer Löwengöttin Mnt, die ihm ein Jubiläum gibt, dem König Leben und Macht. Somit bezieht sich dies Denkmal auf ein Sedfest.

Dieser Mnt begegnen wir auch im Sonnenheiligtum Blatt 6, 13 und 14 bei der Vorführung der Opfertiere, jedesmal mit Anubis gepaart. Ihr Priester, c̱ht Mnt, wird auf Blatt 23, 56 a bei der Anweisung der Opfer beteiligt. In Edfu (Rochemonteix I, 27, 154, 256, 314, 359, 459; II, 23 — zum Teil nach dem Wörterbuch) wird die Mnt häufig genannt, sie wird mit Sechmet, Pacht, Tefnut gleichgesetzt und heißt: die sich in Beh'udet befindet, besonders im dortigen H't sbgb. In ptolemäischer Zeit (Junker, Onurislegende 50, 56, 130 f.) hat man sie zur 'Herrin des Vernichtens', die die Feinde ihres Bruder-Gemahls Onuris von This verbrennt, zur Herrin des Ostens gemacht und, wie schon die Edfustellen zeigen, mit anderen Löwengöttinnen verschmolzen. Ursprünglich war sie wohl eine

jener göttlichen Löwinnen, die man sich in den Gebirgshöhlen am Ausgang der Wadis (Speos Artemidos, Elkab z. B.) wohnend dachte und deren Wesen keineswegs immer feindlich war. Vielleicht sind auf sie manche der archaischen Löwenbilder zu beziehen. Die Schreibung Mnçt, die, wie Junker a. a. O. bemerkt, wie eine weibliche Form zu Month aussieht, ist wohl erst jung und möglicherweise eine gelehrte Etymologie.

Wir schließen hier am besten den liegenden Hund, den Anubis an, den wir als Genossen der Mnt kennen lernten, und dessen Zugehörigkeit zu den Göttern Horusdienern gleichfalls fraglich ist. Sein Bild auf einer der Standarten, Blatt 6, 13, wo er in der Inschrift genannt wird, zu ergänzen ist deshalb wenig wahrscheinlich, weil er sonst unter den Standarten sich nicht findet. Erwähnt wird er außerdem Blatt 6, 14, 16 — alle drei Mal bei der Vorführung der Opfertiere. In welchem Zusammenhang er Blatt 7, 18 und Blatt 9, 20 auftritt, ist nicht mehr auszumachen. Die, wie wir Anm. 63 sahen, schon früh verwischte Scheidung zwischen dem stehenden Upuat-Wolf und dem liegenden Anubis-Hund scheint im Sonnenheiligtum noch reinlich durchgeführt. Die zweimal im Sonnenheiligtum begegnende Zusammenstellung des Horus und Anubis (Blatt 6, 14 und Blatt 9, 20) kehrt Mariette, Mastabas D. 38, S. 270/1, rechts und links, D. 49, S. 312, Daressy, Tombeau de Mera 569 wieder.

In späterer Zeit wird, beginnend mit dem Ende des Alten Reichs, mit Anubis gleichgesetzt der Imiut. Im Sonnenheiligtum finden wir seine Standarte vor dem Thronpavillon des Königs (Blatt 4, 11 a, Blatt 10, 24, Blatt 12), Blatt 5, 12 c und Blatt 24, 72 wird die Standarte getragen, Blatt 13, 33 a zieht sie in der Prozession dem oberägyptischen König unmittelbar voran. Bei der Krönung sehen wir ihn neben anderen Standarten in Deir el Bahri (Taf. 64, Naville) anwesend; er zieht vor Hatschepsut, die die oberägyptische Krone trägt, unmittelbar voraus beim 'Umzug um die Mauern'. In Bubastis finden wir ihn (Festival Hall, Taf. II, 9) als den 'ersten unter den Göttern Horusdienern' in der großen Upuautprozession, die den König zur Krönung geleitet. Für den engen Zusammenhang mit dem Sedfest, an dem er im Sonnenheiligtum offenbar stärksten Anteil nimmt, spricht auch seine Rolle auf dem mehrfach erwähnten Phiopsdenkmal (Sethe, Urkunden I, 114 f.), wo er dem oberägyptischen König (und nur ihm) das Herrschaftssymbol Uàs überreicht. Auch in der im Kap. VI näher beschriebenen Ameniritiskapelle zu Medine Habu ist er neben Upuaut, mit dem er sich überhaupt gern verbindet, der Spender der Herrschaft. Seine Zugehörigkeit zu Oberägypten erhellt auch aus Festival Hall, Taf. VIII, 26, wo er in der Götterversammlung unter den Göttern der oberägyptischen Itrt aufgeführt wird.

Wir kennen den Gott schon von den Denkmälern der ersten Dynastien (Petrie, Royal tombs II, Taf. 3, 4, 6, Taf. III A, 5, 6 und vielleicht auf den Zylinderabdrücken 109 und 135). Auch hier verleugnet sich seine Bedeutung als Königsgott nicht. Dieser Natur verdankt er offenbar auch sein nahes Verhältnis zu Osiris, nicht dem Totengott, sondern dem Urkönig. Möllers Schluß (Äg. Zeitschr. 95, 74 ff.) aus der Anwesenheit des Imiut beim Sedfest auf eine Osiriswerdung des Königs, vor dem ich den leider verstorbenen Kollegen seinerzeit gewarnt hatte, war unberechtigt. Nennt er doch auch Upuaut 'in enger Beziehung zu Osiris stehend', wo wieder der Totengott nicht in Frage kommt. Freilich, dem allgemeinen Schicksal aller ägyptischen Götter, entweder von dem Kreis des Sonnengottes oder von dem des Osiris aufgesogen zu werden, ist auch Imiut nicht entgangen. Die Gleichsetzung des Anubis mit Imiut, die auch Erman, Religion[2] 22 als feststehende



Tatsache behandelt, ist erst erfolgt, als Anubis sich mit Chontamenthis von Abydos verschmolzen hatte. Wenn auf dem Leidener Sarkophag des Minnefer (Capart, Recueil de monuments I, Taf. XIV) ein Prophet des Anubis von Siut und des Imiut genannt wird, so deutet das trotz der Herkunft des Stückes aus Saqqara vielleicht darauf hin, daß Imiut in Siut Kult hatte, eine Gleichsetzung mit Anubis geht aber nicht unmittelbar aus dieser dem Ausgang des Alten Reiches oder dem Anfang des Mittleren angehörigen Inschrift hervor. Das Alter dieser Gleichung mit Anubis erhellt aus der erst von Kees richtig übersetzten Stelle der Pyramiden 2080 e 'das Fell des Imiut, geboren von der H'sát' — wie sonst z. B. Mariette, Abydos I, Taf. 29, Kees, Rec. de trav. 36, 6, Opfertanz, S. 69 (mit noch falscher Übersetzung) Anubis heißt. Das Fell des Imiut soll bei der Aufrichtung der Himmelsleiter festgestellt werden als Stützen auf ihren Seiten. Und ein Fell oder Schlauch ist klärlich das, was an der Stange des Imiut befestigt ist. Die schon früher (S. 27) herangezogene Stele C 15 des Louvre gibt dem Symbol in zwei Darstellungen eine doppelte Gestalt: einmal, wo er im Boot steht, ist der Stab zu einer Lotosblume geworden, um deren Stil ein in zwei Blüten endigender Stengel sich windet — solche Umstilisierung des Schlauches setzt schon im Sonnenheiligtum passim ein und kehrt immer wieder. Das zweite Mal hängt an der Lotosblume ein Tierbalg mit Hufen an den Füßen und einem Raubtierkopf. Ganz links wird das Bild eines entsprechenden Tieres, das Moret, Mystères Egyptiens 67[91]) wohl irrtümlich als Panther bezeichnet, von zwei Männern herbeigetragen. Es könnte das heilige Tier des Gottes sein.

Zu der Verschmelzung mit Anubis mag auch die bis in die neueste Zeit beibehaltene Erklärung des Namens als dessen, der 'sich in den Binden befindet', beigetragen haben. Sollte man in späterer Zeit diese Deutung haben gelten lassen, die Orthographie des Namens Imiut mit ⊗[92]) beweist, daß ursprünglich es sich um einen Ortsnamen handelt. Wo dieser freilich zu suchen ist, ist schwer zu sagen. Die noch dazu nicht ganz lesbare Angabe der späten Liste von Edfu bei Brugsch, Dict. Géogr. 1028, die Nekropole des XVIII. Gaues habe geheißen, was natürlich auch von *ut* einbalsamieren abgeleitet sein könnte, wäre insofern mit unserem sonstigen Wissen nicht unvereinbar, als der Kynopolites, der Anubisgau, ihm gegenüber liegt und der Gau von Atfih, der Heimat seiner Mutter, der H'sátkuh, nördlich angrenzt. Kees macht mich dazu auf die Inschrift Davies, Sheikh Said, Taf. XIX, S. 25 aufmerksam, wo Anubis Herr derer, die in Ut wohnen, heißt. Das Grab, das in Mittelägypten liegt, dürfte dem Beginn des Mittleren Reiches angehören.

Zu den Göttern Horusdienern darf wohl sicher auch gerechnet werden die auf Taf. 13, 33 a in der unteren Reihe aufgerichtete Standarte, die dem Gauzeichen von Aphroditopolis (X. oberägyptischer Gau) entspricht. Pleyte hat Äg. Zeitschr. 1863, 17 nach Brugsch-Dümichen, Rec. de Mon. III, Taf. 91 — vgl. Taf. 92 — die Lesung Uázt erwiesen, fast gleichzeitig mit ihm auch J. de Rougé, Revue archéol. 1867, I, 340, auf Grund einer Namenliste aus Abydos, ohne die Bestätigung zu kennen, die Pyramiden 792 a dafür gebracht haben. Das Material ist jetzt in mustergültiger Weise von Gauthier, Rec. de trav. 35, 1 ff., 162 ff. vorgelegt. Es kann danach nicht zweifelhaft sein, daß in diesem Gau der Distrikt von Antaeopolis lag, dessen zwei Göttern wir unter



den Horusdienern schon oben begegneten (S. 34). Dieser Distrikt wird genau wie der ganze Gau geschrieben, die zweite, federlose Schlange ist in beiden Fällen der Endlaut 'z' des Wortes. Er hieß, wie man auf Grund der Forschungen von Spiegelberg und Sethe (Äg. Zeitschr. 55, 89 ff.) jetzt als feststehend annehmen darf, nach der Schlange Uázu oder besser der dort ansässigen Schlangengöttin Uázit, die also denselben Namen führte wie die unterägyptische Buto. Ihr Kult scheint aber nach den von Gauthier gesammelten Zeugnissen, die indes über das Neue Reich nicht hinausgehen, meist der Spätzeit angehören, früh im Gau vergessen worden zu sein, denn die Inschriften wissen nur von einer Mut, einer Hathor. Hingegen taucht in der V. Dyn. ein Priester der Göttin in Memphis auf (Mariette, Mastabas, S. 198). Erschwert wird die richtige Beurteilung durch den Umstand, daß mit zweifellos ein geographischer, vom X. Gau unterschiedener Begriff bezeichnet wurde (Pyramiden 279 a, von Bissing, Gemnikai II, Taf. V, S. 23 f., wo der Text stark zu berichtigen ist, ganz parallel Pyram. 2153 b, leider stark zerstört, Rec. de trav. 18, 181, Z. 3, Dümichen, Hist. Inschr. 35 b, Z. 9). Überall scheint die Bedeutung 'Ufer' auszureichen. Nun wissen wir, daß der X. Gau auf beiden Ufern des Nils lag, an sich das ungewöhnlichere, und es ist nicht ausgeschlossen, daß wenigstens später ein Zusammenhang zwischen dem Wort für Ufer und der Schreibung des Gaues mit den zwei Schlangen gefunden wurde. Endlich muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß in den Pyramiden mehrfach eine Göttin Qbh'ut vorkommt, die Tochter des Anubis, auf die sich sehr wohl auch die Priesterwürde des Tepmonch bei Mariette, Mastabas beziehen könnte. Sie wird zwar nie mit dem für das Wort für Ufer bezeichnenden Zeichen, wohl aber mit der Schlange mit der Feder am Rücken, wie sie im Sonnenheiligtum vorkommt, geschrieben (die Stellen jetzt besser als bei mir Mastaba des Gemnikai II, 23 f. bei Allen, Horus in the Pyramid texts 75, wo nur 792 zu streichen ist). Es bleibt also ungewiß, ob im Sonnenheiligtum die Göttin des X. Gaues oder die, vielleicht an den Katarakten heimische Qbh'ut gemeint ist. Festival Hall, Taf. II, 8 scheint das erstere anzunehmen, denn da wird das Schlangenzeichen zwischen dem 'Sistrum' und dem Berg, dem Symbol des nördlich anschließenden XII. Gaues und des dem X. Gau gegenüberliegenden VII. Gaues getragen.[93]) In Soleb (oben S. 28) tritt das Zeichen zwischen Göttern und einigen wahrscheinlich auf Nomen zu beziehenden Symbolen auf, ist daher von uns als Zeichen von Aphroditopolis aufgefaßt worden. Leider gibt die Umgebung der Schlangenstandarte im Sonnenheiligtum gar keinen Anhalt, sie bildet vielmehr ein weiteres Rätsel: es ist die schlecht erhaltene Standarte hinter dem Chrih'eb, in der Kees eine Blume erkennen möchte und mithin eine Naturgottheit wie Min, dessen Priester möglicherweise in dem hinter dem Symbol schreitenden Minu (?) erkannt werden könnte. Mich erinnerte die Gestalt an archaische Formen der Zeichen Mr und Chsf, auch einigermaßen an den Stab, den auf Blatt 11, 27 der Priester vor dem 'Heliopolitaner' trägt, aber Folgerungen aus diesen Beobachtungen vermag ich nicht zu ziehen.

Ein weiteres Rätsel gibt das Zeichen auf, das auf Blatt 13, 33 a ein Mann mit erhobenen Armen über seinem Kopfe trägt. Er schreitet, wohl absichtlich in etwas größerem Maßstab gehalten wie seine Umgebung, die wieder die Standartenträger der Reihe überragte,[94]) im einfachen Schurz, in der Mitte des ganzen Standartenzuges, also an ausgezeichneter Stelle, eingerahmt von einer Frau und einem Mann. Im Sonnenheiligtum

kehrt das gleiche Symbol noch zweimal, Blatt 11, 27 und Blatt 24, 76, dies eine Mal nur mit einer Hand gehalten und auf den Kopf gestützt, wieder. Kees hat Opfertanz 121 ff. dies Symbol bereits mit dem [Hieroglyphe] zusammengestellt, das in späterer Zeit häufig unter den Schutzzeichen des Königs auftritt, und hat dafür die Lesung Amon vorgeschlagen. Man kann für die begleitende Frau an die Pallakide erinnern, kann weiter darauf hinweisen, daß der Gott Blatt 11, 27 an letzter Stelle geht, wohl kaum zu den eigentlichen Göttern Horusdienern zählt. In den Pyramiden wird Amon vielleicht 446 c, 1095, 1540 b, und 1712 b in dem Text des Neferkeres erwähnt, wo Mernre Min liest. Daß Min und Amon in der Tat derselbe Gott, nur in lokal unterschiedener Schreibung, sind, hat Erman, Äg. Relig.[2] 19 mit voller Schärfe ausgesprochen und Newberry, Liverpool Annals III, S. 50, Taf. XIX wiederholt, dessen Deutung des Minsymbols auf einen Blitz mir allerdings unwahrscheinlich scheint. Min aber tritt in ältester Zeit (oben S. 26), dann in Soleb, im Tearkosbau von Karnak (Prisse, Monuments, Taf. 31), auf dem Relief Ptolemaios I. von Koptos (Bissing, Denkmäler, Text zu Taf. 114—19) unter den Götterstandarten auf, der Min von Koptos wie der von Achmim (Kees, Rec. de trav. 36, 51 ff.). Welche unter diesen Gottheiten im Sonnenheiligtum gemeint ist, oder ob etwa an jenen Amon zu denken ist, der mit Amnt vereint (wie in der Pyramidenstelle 446 c) unter den acht Göttern von Hermupolis aufgeführt wird (Lepsius, Über die Götter der vier Elemente, Taf. I—IV, immer an der Spitze der Reihe), bleibe dahingestellt.

Zu den Göttern zweifelhafter Zuweisung müssen wir vielleicht auch den Krokodilsgott zählen, dessen Prophet auf Blatt 4, 11 b, Blatt 5, 12 a, b, c und auf Beiblatt A dargestellt ist.[95]) Er ist der gleiche Gott, dessen heiliges Bild in dem Heiligtum auf einer Nilinsel steht, das E. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenbauer, S. 31 nach einem Relief aus der sog. Weltkammer des Sonnenheiligtums abgebildet hat. Zunächst denkt man natürlich an das Fayum. Der ständige Zusammenhang, in dem der Krokodilsprophet mit den Sängern von Pe und Dept im Sonnenheiligtum auftritt — er selbst scheint mit den Händen den Takt zu ihrem Gesang zu klatschen — legt nahe, an einen der im westlichen Delta heimischen Krokodilsgötter zu denken (s. was Röder in Roschers Lexikon s. v. Sobk, S. 1096 anführt). In den Pyramiden wird Suchos Sohn der Neith genannt (489 c, 510 a), deren libysche Beziehungen wir besprochen haben (S. 48 f.). Erwähnt wird Suchos noch 507 b, dann 456 a, wo er Herr von Bảiru [Hieroglyphen] heißt, und 1564 b, wo er 'in Šdt' genannt wird. Dies letztere ist Krokodilopolis-Arsinoe im Fayum (Brugsch, Dict. Géogr. s. v.), für das erstere weiß ich so wenig eine sichere Erklärung wie für den Ortsnamen (?) Bảnt auf dem Bilde des Krokodilheiligtums. Da Suchos im Prosopites (IV. Gau), im Saites (V. Gau) und im Metelites (VII. Gau) verehrt wird, liegt es nahe, an einen dieser Gaue zu denken (Brugsch, Religion und Mythologie, 599 ff., wo auch ein Kult im libyschen Nomos angegeben ist). Übrigens bestehen, geographisch begreiflich, enge Beziehungen zwischen dem westlichen Delta und dem Fayum, wo wenigstens später Neith in Arsinoe Kult hatte (Petrie, Hawara, Taf. 3). Sethe bei Borchardt Sahure II, S. 75 scheint geneigt, den stets in Verbindung mit Libyen genannten Suchos von Bảcḫu im Fayum zu lokalisieren, und setzt ihn, verführerisch, dem Suchos von Bảiru der Pyramidentexte gleich. Allein Bảcḫu kann auch im westlichen Fayum, selbst an der Grenze Libyens gelegen haben. Es ist wohl ein libyscher Name, die anscheinend öfters mit Bả- gebildet werden.

Wir schließen hier zum Schluß eine Anzahl Gottheiten an, die entweder keiner besonderer Erklärung mehr bedürfen, oder für die vorläufig eine solche nicht möglich ist, wie die in der Götterliste Blatt 7, 18 aufgezählten . . . *n-d-š,*[96]) Anubis, Seth, Nechbit, Mis (?), die Fischgottheiten Blatt 6, 16, wo neben dem (*but-št?*) der Chá-Fisch erhalten ist, andere natürlich noch folgen konnten. Blatt 6, 14 steht über einem Rind *šbt* (?), worin man nach Analogie der sonstigen Überschriften auf dem Relief den Namen einer Gottheit wird sehen müssen.[97]) Ebenso gehören die nicht ganz sicher deutbaren Zeichen *nzs-zr* (?) aus der Liste Blatt 9, 20, über denen ein Uáz-Standartenträger ging, wohl zu einer Gottheit. Ähnlich, aber mit einem anderen Vogel, der längeren Schnabel hat, kehrt Beiblatt B, Berlin 14094 (aus der großen Festdarstellung) eine Inschrift wieder, und möglicherweise auch Blatt 24, 77. Es kann sich um irgend welche Vogelgottheiten handeln; es sei darauf hingewiesen, daß wir ein Wort *zrit*, der Raubvogel, kennen und daß die als Vögel gedachten göttlichen Klageweiber die beiden *zrt* hießen.

Unter den Bruchstücken der großen Festdarstellung finden wir (Beiblatt A) den Besuch der Kapelle des Apis dargestellt, der also als Nachbargott an der Feier Teil hatte. Das Fest des Läufers des Apis (*pḥ'rr H'p*) wird bekanntlich öfters auf dem Palermostein erwähnt. Ob das Hinterteil eines großen Ochsen, das sich im Thortempel gefunden hat (Äg. Zeitschr. 37, 4) zu einer Darstellung des Apis oder zu einem Mnevis gehörte, wie Schäfer im Hinblick auf die damals noch geglaubte wichtige Rolle des Atum im Sonnenheiligtum vermutete, ist nicht auszumachen. Mir ist ersteres jetzt wahrscheinlicher. Sicher ist aber, daß der a. a. O. erwähnte bärtige Gott im runden Vollbart, der den König umarmt, nicht, wie ich früher annahm, den Alten von Heliopolis, sondern Sopd darstellt. Das hat, auf Grund der seitdem gefundenen Reliefs vom Grabdenkmal des Sahure Borchardt (Sahure II, S. 19, Blatt 5) erkannt. Die Barttracht ist die der Priester und Männer archaischer Zeit und ein Beweis, in wie hohes Alter das Bild des Gottes zurückreicht. Seine Wichtigkeit hat unter den älteren Ägyptologen einzig Brugsch, Religion und Mythologie 566 ff. erkannt. Der 'Herr der Fremdländer' und 'des Ostens' muß ehemals eine viel größere Rolle gespielt haben; merkwürdig, daß sein Nachbar im Nomos Arabia eben Atum geworden ist, von dem Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens, S. 30 f. mit Recht annimmt, daß er dort erst eingewandert ist. Sopd ist im Verlaufe der religiösen Entwicklung Ägyptens mit Horus-Re, Sos, Nefertum, mit Bes (Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter, S. 33, Junker, Onurislegende 47 f.) verschmolzen werden. Beachtlich ist die schon früher (S. 45) zitierte Stelle der Pyramiden 480 d, die Sopd in engste Beziehung zu dem Gott Dua' stellt, womit man 994 und 1476 vergleiche. Es wäre nicht unmöglich, daß das starke Hervortreten der an den Grenzen Ägyptens angesiedelten Götter gerade im Sonnenheiligtum und beim Sedfest damit zusammenhinge, daß die Abwehr der arabischen und libyschen Beduinen zu den wichtigsten Aufgaben gehörte, die das ägyptische Königtum seit der Einigung des Landes übernommen hatte. Auch das Fest des Schlagens der Intiu, über das Capart, Revue de l'histoire des religions 43 leider sehr unvollkommen gehandelt hat, gehört hieher, und die oft bemerkte Tatsache, daß viele Hebsedinschriften zugleich die Besiegung der Feinde feiern.

Eine ausführlichere Behandlung erheischt noch die Beischrift der letzten Ziege auf der untersten Reihe des Bruchstückes 14 auf Blatt 6. Man kann die leicht verletzten

Zeichen kaum anders als *ça'-šme'i* lesen. Auch hier kann man nicht wohl umhin, eine Gottheit zu erkennen. An den z. B. Budge, Book of opening the mouth II, 19, Virey, Tombeau de Rekhmara, Taf. XXVI oben, XXXVII oben vorkommenden oberägyptischen Wildstier, der dort geschlachtet wird, wird man nicht denken. Kees schlägt vor, 'der oberägyptische Jüngling' (*za'ii*) zu übersetzen und darin eine der jugendlichen, vielleicht sogar kindlichen Gottheiten zu sehen. Er will sie wiederfinden auf Taf. VIII B, wo *za' šmei* neben zwei anderen Titeln (?) *qnbut . h'e'ut nsut* 'der Beamtenschaft der Königsschlösser' und einem weiteren, von dem nur noch *nsut* erhalten ist, steht. Er möchte in diesen Titeln Schutzgöttinnen der betreffenden Bauwerke oder Körperschaften sehen und verweist auf die beiden Seelen, die vor dem Haus der *h'riu-uzb* sind (Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 97) und ähnliche Seelen von Ortschaften, die Sethe a. a. O. S. 106 behandelt hat. Mir scheint aber im Sonnenheiligtum eben das wesentlichste, die beiden Seelen, zu fehlen und ich kann mich noch nicht überzeugen, daß auf Taf. VIII B wirklich Götter und nicht Beamte genannt sind.[98]) Ist dies letztere aber der Fall, dann wäre festzustellen, daß hier in der V. Dynastie ein oberägyptischer Vezier vorkommt, der dann möglicherweise einen unterägyptischen Vezier und mithin, gegen die bisherige Annahme, eine Teilung des wichtigen Amtes am Ende des Alten Reiches voraussetzt. Es gibt freilich auch einen Vorsteher von Oberägypten (Sethe, Äg. Zeitschr. 1507, 18), dem anscheinend kein unterägyptischer entspricht. Andererseits mag darauf hingewiesen werden, daß ein Mariette, Mastabas, S. 183 genannt wird, dessen Priesterin die Königin Merisonch, die Frau des Chefren (Gauthier, Livre des rois I, 90 f.) war. Ob der Titel des Veziers irgend mit dem Stiergott zusammenhängt oder, wie Sethe, Einsetzung des Veziers aus der alten Schreibung schließt, der Männliche bedeutet, bleibe unentschieden.

Wir müssen noch einmal zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückkehren. Wir haben gesehen, daß bei weitem die Mehrzahl der an dem Fest teilnehmenden Gottheiten dem Kreis der Götter Horusdiener angehört, daß aber dieser Kreis kein fest umrissener war.[99]) Weder ein äußerlicher, lokaler noch ein innerer, mythologischer Zusammenhang ließ sich nachweisen. Die Horusdiener galten im Mittleren Reich in Siut, der Upuautstadt, als 'Götter', werden in späterer Zeit mit den Seelen von Buto und Hierakonpolis, dann auch von Heliopolis gleichgesetzt. Daneben geht die noch bei Manetho, der sie als νέκυες ἡμίθεοι bezeichnet, bewahrte Vorstellung, daß sie die ältesten Herrscher des Landes sind. Die Vorstellung muß also bestanden haben, daß die einzelnen Teilnehmer am Gefolge des Gottes alle oder in irgendeiner Auswahl und irgendeiner Reihenfolge zur Herrschaft gelangt sind. Aber mit dieser Vorstellung kreuzt sich eine zweite, gleichfalls von Sethe nachgewiesene: Horus wird zum Vater der falkenköpfigen Seelen, diese zu Horuskindern. Man zählt deren für gewöhnlich vier (so durchweg in den Pyramidentexten, deren Stellen Allen, S. 67 ff. gesammelt hat). Gelegentlich finden aber auch andere Götter unter den Horuskindern Aufnahme, z. B. in den Assiuttexten, worauf mich Kees aufmerksam macht. Indem nun aber Horus mit seinen Kindern dem König Beistand leistet, der König dann 'Vater' der Horuskinder heißt (1333, 1340), dieser König aber als Osiris bezeichnet wird, wird Osiris zum Vater der Horuskinder! Insbesondere übernehmen sie nun das Tragen des Osiris in der Sänfte (Junker, Stundenwachen in

den Osirismysterien, S. 4), das ursprünglich dem König galt (Pyramiden 619, 637, 1829; vgl. 1338, 1823). Bezeichnenderweise borgt in den Pyramidentexten Horus dem Osiris-König seine Kinder, um den König zu tragen, da greifen wir den Übergang unmittelbar. Aber damit noch nicht genug. Man setzt Horusdiener und Horuskinder gleich, so auch die Horuskinder gleich den Seelen von Pe und Nechen, resp. On; im 112. und 113. Kapitel des Totenbuches werden die Horuskinder so auf die Seelen verteilt, daß Horus und zwei Kinder die Seelen von Pe, wieder Horus und die zwei anderen Kinder die von Nechen bilden. Woraus dann im Totenbuch, Kap. 108, 109 je drei östliche und drei westliche Seelen werden, wobei die Dreizahl den Unterton der Vielheit haben mag.

Unter Ramesses II. treten an der Südwand des hypostylen Saals von Karnak als Träger der Amonsbarke, die der König begleitet (*šms*), 15 falkenköpfige Wesen auf, die als 'die große Götterneunheit, die Seelen von Pe' bezeichnet werden. Hinten aber schreiten die 'kleine Götterneunheit, die Seelen von Nechen', 13 wolfsköpfige Männer.

Hier sind also die Seelen von Pe und Nechen, die Götter Horusdiener, zur großen und kleinen Götterneunheit, d. h. zu zwei Göttervereinen geworden. Als solche Göttervereinigungen, deren Mitgliederzahl in späterer Zeit bis zu mindestens dreißig anschwoll, traten uns die Götter Horusdiener schon oben S. 26 entgegen. Das Wesen der heiligen Handlung, an der sie gerade teilnehmen, scheint für ihre Zusammensetzung ziemlich gleichgültig zu sein, wohl aber wirken geschichtliche und lokale Umstände bis zu einem gewissen Grade mit. So tritt auf dem Relief von Koptos (oben S. 29) zu den kanonischen Vieren Min, in Bubastis (Festival Hall, Taf. IX, 2) die Katze, Bastet, neben den ständigen Gottheiten nehmen dort die ortsansässigen und benachbarten am Feste teil. Im Sonnenheiligtum konnten wir sicher dazu den Duȧ, die libysche Neith und das 'Auge der Neith', die Sešȧt, die Sḫȧt-H'or und die Papyrosstaude zählen, dann den libyschen Horus. Diesem, der dem König das Zepter vor dem Besuch des Reichsheiligtums (Blatt 16) reicht, der Sešȧt, die bei der Tempelgründung mitwirkt, und allenfalls auch Sḫȧt-H'or, die die Herden der Opfertiere geleitet, kommt bei dem Fest eine bestimmte Rolle zu — freilich keine für das Sedfest im engeren Sinne bezeichnende — die übrigen Gottheiten des Delta und der Umgebung von Memphis — auch Apis, der Krokodilsgott und Sopd gehören dazu — spielen, soweit wir urteilen können, keine fest umrissene Rolle.

Auch die oberägyptischen Gottheiten behaupten nicht durchweg einen bestimmten Platz bei den Jubiläumsfeierlichkeiten. Aber Horus, das Falkenpaar, richtiger die beiden Götter Horus und Seth, Upuaut, Imiut und Anubis, der Vertreter des Upuaut, den der Barbarus als ersten der Halbgötter Horusdiener aufführt,[100]) stehen alle in enger Beziehung zum König, dessen Waffen ja auch unter den Götterstandarten erscheinen. Sethes Erklärung des Sedfestes als eines Siegesfestes des Herrschers von Hierakonpolis scheint hier eine Stütze zu finden (Beiträge zur ältesten Äg. Gesch. 134 f., 138 f.). Ob man dabei an Menes selbst oder an Athotis-Uh'ė-mer zu denken hat? Der oberägyptische Charakter des Festes drückt sich auch klar aus in der Unselbständigkeit aller auf Unterägypten bezüglichen Darstellungen: die unterägyptische Szene ist entweder ein willkürlich geschaffenes Gegenstück zur oberägyptischen oder — sie fehlt ganz wie z. B. beim Kapellenbesuch der oberägyptischen Reichsgötter Seth und Horus und der Prozession des oberägyptischen Kriegsgottes Upuaut. So lange uns nur Bubastis neben trümmerhafter älterer Überlieferung in Soleb und Theben vorlag, konnte man den Sachverhalt schwer erkennen: das geschichtlich zugewachsene Götterpersonal wie Amon z. B. drängte



sich allzusehr vor. Seit dem Neuen Reich war ohne ihn kein Fest mehr denkbar, so wenig wie in Bubastis ohne die Bastet. Im Sonnenheiligtum fehlen zwar, wie wir sahen, die Lokalgötter nicht, aber daß weder Ptah, noch Sechmet, weder Sokaris noch Nefertum, auch Atum nicht, hervortreten, ja anscheinend gar nicht genannt werden, ist für die Stellung von Memphis und Heliopolis in der Zeit der Entstehung unserer Bilderreihen bezeichnend. Wenn die ptolemäische Tradition (Naville, Festival Hall, S. 5, 29; Trans. Bibl. Arch. Soc. VII, 135, Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. 136) die Sedfeste dem Gott Ptah Çenen geweiht sein läßt, so geht das wohl kaum auf eine alte Überlieferung zurück, sondern stammt aus Ramessidischer Zeit, in der gerade Ptah Çenen, wie der Papyros Harris zeigt, sich besonderer Beliebtheit erfreute. Auch hier wieder vereinigt sich der Tatbestand der Denkmäler nicht zum besten mit dem Glauben an ein unterägyptisches Urreich. Einen unerwarteten Hinweis auf Unterägypten treffen wir nur an einer Stelle, hier allerdings mit voller Deutlichkeit: Upuaut heißt zweimal auf Blatt 15, wo die Sänfte vor den König gebracht wird, und wieder in Bubastis (Festival Hall, Taf. IX, 1) [Hieroglyphen] *šms biti*, Diener des Königs von Unterägypten. Dieser Titel des oberägyptischen Gottes, zu dem man ja auch später einen unterägyptischen Widerpart geschaffen hat, weist wohl auf einen bestimmten Anteil Unterägyptens bei der uns vorliegenden Gestaltung des Sedfestes hin. Es war bei der Übertragung aus Hierakonpolis (und Siut?) nach Memphis zu einem allägyptischen Feste des Königs geworden; der Hauptbeteiligte am Fest, der nun an der Grenze Unterägyptens residiert, der König, war ja das Abbild des Horus, ihm dienten also wie dem Gott die Horuskinder-Horusdiener; an der Huldigung vor dem König nahm das ganze Land, mehr und mehr auch alle Götter teil. So erweiterte sich ganz natürlich der Kreis der Göttter Horusdiener. In Soleb, in Bubastis, nach den eigenen Worten Ramesses III. im Papyros Harris (Taf. 49 f.) ist das ganz deutlich. Dem König kommt dabei eine Doppelrolle zu: einmal ist er es, der im Namen des ganzen Landes den Göttern dient, dann aber ist er selbst kraft seiner Thronbesteigung einer der Götter, ist Horus geworden (Osiris erst im Tode),[101]) und das erste Hebsed ist die Offenbarung dieser seiner Göttlichkeit. Indem er aber sein Jubiläum in bestimmten, mit dem Alter des Herrschers anscheinend abnehmenden Zwischenräumen wiederholt, manifestiert sich immer von neuem unter Teilnahme des ganzen Landes und aller seiner Götter, als der Diener des Gott-Königs, des Horus, die Göttlichkeit des Herrschers. Das ist wohl der eigentliche Sinn des Sedfestes: ein Dankfest des Herrschers an die Götter, mit denen er eines Gleichen, und eine Huldigung der Götter vor ihrem neuen Genossen.

Kapitel IV.
Der Auszug des Upuaut. Die Huldigung vor dem Thron.

Festival Hall, Taf. II, 10/11 ist dargestellt, wie der König, hier von der Königin begleitet, in feierlichem Zug dem Bild des Upuaut folgt. Die Beischriften besagen für den König, daß er 'erscheint aus dem großen Haus' und 'sich auf den Weg macht, um sich auf dem Thron der Jubiläen niederzulassen', für den Gott, daß man sich 'mit dem Gott auf den Weg mache zum Hof.' In alter Zeit mag *Pr-uer*, das große Haus, wohl der Name des Königspalastes gewesen sein, aber schon in der Pyramidenzeit bezeichnet

es ein Sanktuar, insbesondere das oberägyptische Reichsheiligtum. Den Übergang zeigen wohl noch Stellen wie Pyramiden 910 b 'die weiße, leuchtende Krone, die erzeugt ward in Elkab, die Herrin des großen Hauses.' In Bubastis kann, wie schon Naville und Moret (Du caractère religieux 238) gesehen haben, nur die Bedeutung Heiligtum in Frage kommen; wie in den großen Prozessionen des Amon (Festival Hall, Taf. IV, V) und des Min zu Medine Habu (Wilkinson-Birch, Manners and Customs III, Taf. LX, D—F) holt der Pharao den Gott zuerst in seiner Kapelle, nicht natürlich im Palast, ein und begibt sich dann in den Hof. Man wird an unserer Stelle also unter dem 'großen Haus' eine Kapelle des Upuaut zu verstehen haben, die zu den S. 14 f., 23 besprochenen Hebsed-Schlössern zählte. In Bubastis (Festival Hall, Taf. IV—XII) wird die Kapelle des Gottes dem oberägyptischen Reichsheiligtum gleichgesetzt.

Schon Naville hat die Upuautprozession an den Anfang des eigentlichen Festes gerückt; vorausging nur die 'Anfangsprozession' mit den Opfern an die lokalen Gottheiten (in Bubastis die Bastet), möglicherweise den Weiheakten an den neu errichteten Bauten (S. 24) und vor allem die Einholung des Gottes. Auch in Soleb scheint die Upuautprozession auf den ersten Festtag gefallen zu sein, denn sie findet sich dort im obersten (Anfangs) Wandstreifen (Reihe 1—2 der Skizze bei Lepsius, Denkm. Text V, S. 238) mit der Beischrift 'sich mit dem Gott auf den Weg zum Hof machen' (a. a. O. S. 236), während die Schlußprozession im untersten Streifen (Lepsius, Denkm. III, 86) abgebildet ist. Auch in den Osirismysterien, in die so viel altes religiöses Gut Aufnahme gefunden hat, eröffnet der Auszug des Upuaut die Feier (Schäfer, die Mysterien des Osiris 21 f., vgl. v. Bissing, Berl. Phil. Wochenschr. 1905, 1474). Allenthalben 'öffnet' der alte Kriegsgott 'die Wege' und bereitet die Herrschaft.

Das ist, mindestens in Bubastis, der Sinn der Prozession. Der Zug geht zum 'Thron des Sedfestes', wo der König, wie Festival Hall, Taf. II, 4—9 zu sehen ist, in einem Pavillon von vier Götterpaaren neu gekrönt wird; 'Vereinigt wird der Himmel mit der Erde' lautet der dabei gebrauchte, ähnlich schon in den Pyramidentexten erhaltene Krönungsspruch, den wir noch bei Junker, die Stundenwachen in den Osirismysterien, S. 71 in der ersten Nachtstunde nach verschiedenen Reinigungszeremonien beim Einzug des Gottes in das neu gereinigte Haus wiederfinden. Vor dem Thronpavillon versammelt sich alles Volk, die Würdenträger des Hofs und die Vertreter aller Fremdländer zu einer imposanten Kundgebung.

Wir weichen hier von Navilles Anordnung der Bruchstücke in mehreren Punkten ab. Zunächst führen, wie uns scheint, die Bilder Festival Hall, Taf. XIV—XV das Publikum vor, das dem links thronenden König huldigt, sie stehen also mit den Thronszenen Taf. II — vgl. Taf. XXVIII — in unmittelbarem Zusammenhang. Weiter gehören die Thronszenen Taf. IX, 1—6, wie wir genauer in Kap. V dartun werden, mit den Bruchstücken Taf. XXVI, I—VI zusammen (in der Inschrift Taf. XXVI, 1 ist vom 'Führen zum Thron' die Rede) und an das untere Ende der großen oberägyptischen Hauptwand, wo Naville die Bruchstücke Taf. XXVI schon richtig untergebracht hat. Eine andere Stelle ist auch schlechterdings nicht ausfindig zu machen. Es war hier also, in Wiederholung der Darstellungen der Außenwand (Festival Hall, Taf. XXVIII = Taf. I, II, XIV, XV) die Krönung des Königs durch die Götter in Gegenwart sämtlicher 'Götter Horusdiener' dargestellt. Weiteres aber scheint an Taf. II, 4—9 Taf. I, 3—6 anzuschließen; hier dürfte das Ende der ersten Prozession gemeint sein, bei der Upuaut den König nach



der Krönung (*c̲h̲ft iit h'r tnça't h'bsd,* wenn er zurückkommt vom Jubiläumsthron) abholt, um ihn dann zu dem Audienzthron, der also vom Krönungsthron verschieden war, zu geleiten (*uça' in nsut r h'tp h'r tnça't h'bsd*: es zieht der König (von Oberägypten), um sich niederzulassen auf dem Jubiläumsthron). Es fällt nun auf, daß der Thron, auf dem die Krönung in Bubastis vollzogen wird (Festival Hall, Taf. II, 6), abweicht von der dort sonst, wenigstens für den unterägyptischen König, üblichen Form, die mit den sonstigen Darstellungen von Königsthronen seit der ältesten Zeit zusammengeht. Andrerseits erinnern wir uns, daß in dem mit dem Sedfest zusammenhängenden Palas von Medine Habu (oben S. 16 f.) eine Reihe Throne gefunden sind, die sehr wohl mit den hier erwähnten in Beziehung gesetzt werden könnten.

Einiges Licht fällt auf den Vorgang aus den Reliefs in Soleb. Hier ist die Anordnung durch die Aufnahme von Lepsius, Denkm. Text V, 238/9 gesichert, die Bilder selbst aber zum Teil zerstört. Gerade die Thronszenen fehlen. Alle erhaltenen Reihen, mit Ausnahme der untersten, beginnen mit dem Besuch mehrerer Kapellen (Lepsius, Denkm. III, 85), am Ende jeder Reihe zieht sich der König, den dabei z. B. die Upuautprozession geleitet (Lepsius, Denkm. III, 85, b, c), in den Palas zurück. Die ständige Beischrift lautet fast wie in Bubastis: *r h'tp m e'h'e' in nsut c̲h̲ft iit h'r tnça't* ... um sich niederzulassen im Palas, wann der König zurückkehrt vom Thron ... In Soleb ist ein Abschnitt der Feier damit zu Ende, in Bubastis aber kann *tnça't* nach allen Parallelen nur jenen Thron bedeuten, auf dem der König sich dem Volke zeigt, den wir uns am wahrscheinlichsten im Hof des Tempels errichtet denken müssen. In Soleb könnte der Thronpavillon sich auf der völlig abgetragenen Wand g (bei Lepsius, Denkm. Text V, 232, Saal A, vgl. S. 234) befunden haben: zeitlich würden die Thronszenen dann wohl vor den dargestellten Kapellenbesuchen anzuordnen sein. Der Widerspruch zu dem, was wir aus den Darstellungen in Bubastis erschlossen, wenn er wirklich besteht, würde nach Kees so zu erklären sein, daß die Thronszene die verschiedenen Phasen des Festes scheidet und daher die mit ihr eng zusammenhängenden Prozessionen mit Kapellenbesuchen bald, wie es logisch ist, vor der Thronszene, bald, als Einleitung zum zweiten Festakt, hinter ihr zur Darstellung kommen. Leider bringen gerade über diesen Punkt auch die Kees, Äg. Zeitschr. 52, 69 ff. veröffentlichten Reliefs Tuthmosis III. aus der Jubiläumshalle in Karnak keine Aufklärung. Sie führen den Austritt des Königs aus dem Palas vor, den Opfertanz, die Rückkehr des Königs in den Palas, die Upuautprozession zum thronenden König, der dem Gott seine Opfer zuweist. Ob diese Zuweisung im Tempel oder im Palas stattfindet, ist nirgends geklärt.

In Bubastis ist noch eine zweite Gruppe von Thronszenen erhalten, die sich erheblich von den bisher besprochenen unterscheidet. Naville hat sie Taf. XVIII—XXIII veröffentlicht und sie der nördlichen (unterägyptischen) Wand zugewiesen (Taf. XXX, XXXI F). Die Ausstattung des Pavillons entspricht hier in seiner Einfachheit der Hieroglyphe [Hieroglyphe]. Die Szenen, die sich vor ihm abspielen, betreffen Opferhandlungen; allerlei merkwürdige Riten werden von den Priestern ausgeführt, der König aber ist nicht mehr, wie bei den früher besprochenen Krönungsfeierlichkeiten, Hauptperson, sondern unbeteiligter Zuschauer. In seiner Kleidung unterscheidet er sich, auch abgesehen von der unterägyptischen Krone, die er der beliebten Zweiteilung zu Liebe trägt, durch den Festmantel, den er jetzt erst angelegt hat. Bei der Krönung trug er ihn noch nicht. Naville hat das sehr wohl bemerkt. Er überschrieb das Kapitel, in dem er von diesen Darstellungen handelte, 'the

offerings and the shrines of the north'. Maspero in seiner glänzenden Besprechung von Navilles Buch (Revue critique 1893, 38 ff. = Études de mythologie VI, 79 ff.) sah darin Begräbnisriten, die der Apotheose des zum Osiris erhobenen Gott-Königs galten, Opfer vor einer neu geweihten Kultstatue des Herrschers. Im Verlauf der Sedfeier müssen diese 'passiven' Thronszenen eine wichtige Rolle spielen, denn das Bild des Thrones in ihnen entspricht, wie bemerkt, der Hieroglyphe für das ganze Fest. Und auf dem Denkstein des Phiops (Sethe, Urkunden I, 114) z. B. vertritt dieser Typus der Thronszene die Gesamtdarstellung, anderswo tritt zu ihr noch der Opfertanz oder 'das Schlagen der Feinde'. Götter überreichen dabei dem König allerhand symbolische Gaben, Horus und Seth z. B. auf einem im Kairenser Museum befindlichen Relief aus Lischt (Mittleres Reich) unendliche Jahre des Königtums, Leben, Macht usw. Sonach ist der Sinn der Bilder der gleiche, wie der der Krönungsszenen in Bubastis. Diese bedeuten innerhalb der Sedfeier eine Wiederholung der ersten Krönung und lehnen sich im Typus wohl auch an die Darstellung der wirklichen Krönung an. Daß sie dabei in engsten Zusammenhang mit der Upuautprozession am Anfang des Festes treten, ist aus der Vorstellung verständlich, nach der Upuaut einst in grauer Vorzeit dem König die Herrschaft mit Waffengewalt verschafft hat. So soll es mit jedem Sedfeste wieder geschehen. In der ältesten Darstellung des Sedfestes aus der Zeit des *Uh'eʿ-mr* (Quibell, Hierakonpolis, Taf. XXVI b, vgl. Maspero, Revue critique LI, 1901, 384 ff. = Études de mythologie VIII, 148) sehen wir den Herrscher auf dem Thron im erhöhten Pavillon. In Gegenwart seines Hofes wird ihm die Beute an Gefangenen und Vieh vorgeführt. Feierlich ergreift der Sieger Besitz von dem, was seine Kraft erobert hat. Im Gefolge des Königs erscheinen Beamte, vier Priester halten vor dem Thron vier Standarten der Götter-Horusdiener, allen voran die des Upuaut. Sie haben den Herrscher zu seinem Thron geleitet, von ihnen stammen die Gaben, die der Sieg ihm brachte. Mit der Darstellung kann nur der lebende König, nicht etwa seine Statue, der Kult widerfährt, gemeint sein. Denn, wie schon Kees, Opfertanz 164 f. in Übereinstimmung mit mir (Denkmäler, Taf. 19 a und 3 a, Reliefs 16 f.) dargetan hat, ist der Hebsedmantel, den der König auf den unterägyptischen Bildern in Bubastis, aber auch auf der Keule von Hierakonpolis (gleichfalls mit der unterägyptischen Krone) trägt, keine typische Bekleidung des Gottes Osiris, sondern eine alte, vielleicht vorzugsweise unterägyptische Königstracht.[102]) Ferner aber würde bei Maspero-Morets Deutung der König keiner der heiligen Handlungen, die in diesen Thronszenen vorgeführt werden, beiwohnen, es wäre aber auch nirgends die Weihung der Kultstatue dargestellt. Andrerseits bewegt sich der König in Bubastis (Festival Hall, Taf. XXX, XXXI), in Karnak (Lepsius, Denkm. III, 36 a) in dem Mantel, schreitet zum Thron, nimmt auf ihm Platz, und in erhöhtem Maße ist das im Sonnenheiligtum der Fall, dessen Thronszenen durchweg diesem 'unterägyptischen' Typus von Bubastis angehören (Blatt 4, Blatt 6, Blatt 9, Blatt 18 usw.).

Es ist vor allem Moret gewesen, der über Masperos bis zu einem gewissen Grade zutreffende Bezeichnung der Vorgänge als Apotheose hinaus (Royauté Pharaonique 249 ff.) den Gedanken der Kultstatue als Mittelpunkt der Festlichkeit vertreten hat, nicht ohne einiges Schwanken, ob es sich wirklich um ein Bild oder doch um den lebenden König handele (a. a. O., S. 249: on exécutait sur la personne ou sur la statue du roi tous les rites que le culte osirien avait prévus pour rendre la vie aux dieux — ähnlich 252 f. und sonst). Kees hat im Opfertanz 163 ff. einen Teil der für Morets Auffassung geltend

gemachten Gründe widerlegt. Die neuerdings viel besprochenen Hebsedreliefs Amenophis I. (zuletzt Sethe, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wiss. Göttingen 1921, 31 ff.) bringen einen weiteren Beweis gegen Moret: hier thront der König in doppelter Gestalt, mit der Krone von Ober- und mit der Krone von Unterägypten unter dem Baldachin, ober- und unterägyptische Götter aber sind aus ihren Kapellen herbeigekommen, um ihn mit allen guten Dingen zu begaben.[103]) Nirgends ist auch nur die leiseste Andeutung zu finden von dem Vornehmen der Zeremonie der Mundöffnung, die Sinn ja nur an Totem hat. Weder im Sonnenheiligtum, noch in Karnak, Soleb oder Bubastis[104]) ist die geringste Spur davon zu finden. Das Mundöffnungsritual ist ursprünglich durchaus selbständig (von Bissing, Gemnikai II, S. 40). Nach dem Bild im *Me'çn* Grab (ed. Schäfer, S. 55, 87) wurde die Mundöffnung am Toten resp. wohl seiner Statue, später erst, wie Gardiner, Tomb of Amenemhet 57 f. bemerkt hat, an der Mumie vollzogen. Der Ort des Vollzugs ist in allen Texten fast immer das 'Goldschloß', Brugsch, Dict. Géograph. 322 hat auf Grund von Inschriften des Denderetempels gezeigt, daß damit ein im Tempel gelegenes Atelier gemeint ist, und Schäfer, Mysterien des Osiris I, 5 hat weitere Beispiele dafür aus allen Zeiten gesammelt. Natürlich war es nicht die Werkstatt,[105]) in der die Statuen aus dem Groben gehauen wurden, die gewöhnlich beim Steinbruch lag, sondern der Raum, in dem die Statue ihre letzte, sowieso nach dem Transport notwendige Vollendung erhielt; der letzte Akt davon war eben die Mundöffnung, die die Statue und mit ihr den Kai befähigte, die Opfernahrung zu sich zu nehmen. Es ist wohl möglich, daß von hier aus der Begriff der Statuenkammer (Serdab), der seinen Namen vielleicht danach führt, daß bei der Vollendung der Statuen Vergoldung in Betracht kam (man denke etwa an die Statue des Königs Horus aus Daschur) sich zu dem eines heilige Statuen enthaltenden Raumes, schließlich zum Sanktuar erweiterte (Kees, Opfertanz 227, 26, wo nur *pr n nub* und *h't-nub* nicht klar geschieden sind; Daressy, Bulletin de l'institut égypt. XI, 237, wo vielleicht nicht zufällig im Tempel von Koptos Ptah (Sokaris-Osiris), der Bildhauergott, als Herr des Goldschlosses erscheint. Dort findet nach Daressy die Auferstehungsfeier des Osiris statt).

Die enge Beziehung zwischen Statue und Mundöffnung illustriert auch die Totenstatue des British Museums aus dem Alten Reich (Maspero, Hist. de l'orient classique I, 245, vgl. Budge, Book of opening the mouth II, Frontispiece), auf deren Basis die Geräte für die Mundöffnung eingelassen sind. Auch nach der Inschrift Sethe, Urkunden d. Alt. Reichs I, 114 besteht eine enge Beziehung zwischen der Mundöffnung, der Statue aus Elektron und der Hebsedfeier. Es ist das einzige Mal, daß eine solche Beziehung zu unserem Fest nachweisbar ist. Dem Ausdruck *mst-uptro* begegnen wir, wie uns Sethe nachgewiesen hat (z. T. auf Grund von ihm genommener unveröffentlichter Abschriften) öfters: auf dem Palermostein (ed. Schäfer, S. 39) heißt es, daß die Statue eines Musikanten als *mst-uptro* aus Elektron unter Neferirkeres der V. Dynastie aufgestellt wurde. Auf einem Stelenfragment der XII. Dynastie aus Memphis (Petrie, Memphis I, Taf. V) wird unter anderen Stiftungen auch ein *mst-uptro* erwähnt. Im Grab des steht neben einem Priester vor der Opferliste '*mst uptro m h't-nub*' und im Grab des vor einem Mann, der dem Toten opfert: Binden (?) geben, *mst-uptro* eine 'Königliche Opfergabe' machen; Brugsch, Reise nach der großen

Oase, Taf. I, 7 = Äg. Zeitschr. 13, 53 steht bei einer Opferliste *mst-uptro* im Goldschloß, Öffner des Mundes und der Augen des Amon. Damit vergleicht sich gut eine nur bruchstückweise erhaltene Inschrift vom Talbau des Sonnenheiligtums Z. 671, die lautet: . In *mst* kann man wohl nur das Brugsch, Wb. 695 f., Suppl. 688 behandelte Wort 'Ebenbild, Darstellung' oder den zugehörigen Infinitiv 'bilden' sehen; fast scheint es, als sei *mst-uptro* ein Begriff, das Mundöffnungsbild, sei es nun eine Statue, an der die Mundöffnung vollzogen werden sollte, sei es ein Abbild des Vorgangs. Im späten Neuen Reich hat man, worauf Kees aufmerksam macht, den Begriff falsch gedeutet, wie die nach einem Denkstein Sesonchosis' I. mitgeteilte Stelle Mariette, Abydos II, Taf. 37 zu lehren scheint: 'wenn man die Mundöffnung darbringt und seine Reinigungen macht.' Ein solches Mundöffnungsbild scheint also beim Hebsed Verwendung gefunden zu haben, stand wohl auch im Sonnenheiligtum (ob im Torbau? oder, wie Kees meint, in der Schatzkammer neben andren kostbaren Symbolen?), aber es kann sich immer nur um eine verhältnismäßig nebensächliche Stiftung dabei handeln. Ob es Götterbilder waren, deren Herbeibringen ein Relief der großen Festdarstellung (Z. 35) zeigt,[106]) ob es eine Statue des Königs war (wie Maspero wollte und wie Legrain sie Annales du service V, 136, aber kaum mit Recht, in der Menthuhetep-Statue von Bab el Hussan erkennen wollte), muß dahingestellt bleiben.

In welchen Zusammenhang die Mundöffnung innerhalb des Sedfestes gehört, können wir nicht ausmachen. Sie ist bis in späte Zeit dem Totendienst aufbewahrt gewesen: Abydos, wo wir sie so ausführlich finden (Mariette, Abydos I, Taf. 26), ist ja der Totentempel Sethos I.; erst als Götter und Totenkult völlig miteinander verschmolzen, wie bei den unveröffentlichten Darstellungen vom Granitsanktuar des Philipp Arrhidaeus in Karnak, fanden die Darstellungen der Mundöffnung auch in die Kulttempel Aufnahme.

Die Erhaltung der Thronreliefs im Sonnenheiligtum ist leider eine so schlechte, daß wir zu keiner sicheren Anordnung der Bruchstücke gelangen. Wir beginnen mit dem vollständigen Stück, Blatt 4, 11a—b, bei dem auch der linke Rand erhalten ist. Es hat also am Anfang einer Reihe — vielleicht der dritten — gestanden. Der König thront in dem doppelten Sedfestpavillon, zu dem Stufen hinaufführen. Im Sonnenheiligtum ist die eine Kioskhälfte stets leer, man will wohl die Doppelseitigkeit stärker betonen. In älteren Darstellungen, wie auf dem Keulenkopf des Athotis (Capart, Prim. Art, Fig. 187) oder der Jahrestafel des Usaphais (Petrie, Royal tombs I, Taf. XI, 14, XV, 10; vgl. Masperos treffliche, den allgemeinen Zusammenhang mit dem Sedfest darlegende Kritik Revue crit. 1902, LI, 43) ist nur ein Pavillon vorhanden, in dem der König mit der unterägyptischen Krone (als Sieger über Unterägypten?) oder mit der Doppelkrone sitzt. Das Täfelchen Petrie, Royal tombs XI, 5 = XIV, 12 wo der Doppelkiosk das Determinativ des Hebsed bildet wie in der bekannten Hieroglyphe (vgl. a. a. O., Taf. VIII, 7), zeigt aber, daß auch in ältester Zeit der Doppelkiosk schon für das Sedfest bezeichnend war. Auch spätere Darstellungen begnügen sich andererseits mit dem einen Pavillon, in dem der König bald mit der ober-, bald mit der unterägyptischen Krone thront. So in Karnak (Lepsius, Denkm. III, 36a) und durchgehends in Bubastis außer gerade bei der Krönung,

wo die vier Weltgegenden, wie die Inschriften zeigen, besonders hervorgehoben werden sollten. Die stetige Andeutung des Doppelkönigtums ist also eine Besonderheit des Sonnenheiligtums.

Der König, den eine Prozession ähnlich der 'Anfangsprozession' oder der Festival Hall, Taf. I—II dargestellten (s. S. 22ff., 59f.) geleitet haben wird, trägt fast immer den Festmantel und hält nur die Geißel in der Hand (z. B. Festival Hall, Taff. XVIII, 9, XX, 6, XXI, 1, XXIII, 5). In Karnak hält er nach Lepsius, Denkm. III, 36a noch den Krummstab. An den Stufen des Throns ist Blatt 4 das Symbol des Imiut (s. oben S. 42) aufgerichtet. Dem König naht eine Opferprozession. Zuvorderst steht ein Mann mit anredender Gebärde, wie sie sonst der Sem annimmt, aber dieser wie der Vorlesepriester fehlen merkwürdigerweise. Der Priester heißt *iri up e'a'u*, der Beamte des Türöffnens, der Pförtner. In der Paralleldarstellung Blatt 5, 12c erscheint statt dessen eine Frau, die , wodurch die Lesung gesichert wird. Es sind die Priester, die beim Erscheinen des Königs (und des Gottes) die Türen öffnen mit dem aus den Götterritualen (Moret, Le rituel journalier, S. 49f. = Amonsritual IV, 3, Mariette, Abydos I, Taf. 23) bekannten Spruch vom Öffnen der Türen; in dem Spruch der Pyramiden 479 (Sethe 981ff.) wird die Tür geöffnet, damit Horus herausgehen kann (die Parallelstellen bei Allen, Horus in the pyramidtexts, S. 29), so auch in dem merkwürdigen Lied Davies, Tomb of Antefoker, Taf. XXIII; die Überschrift des Amonsrituals 'Kapitel vom Enthüllen des Gottes' bezieht sich mehr auf die Erscheinung an sich, die eben durch das Öffnen der Tür möglich wird. In ganz übertragnem Sinn scheint der Ausdruck *'un e'a'ui'* in Festival Hall, Taf. XXIII, 5 gebraucht: der Sem, der den Spruch spricht und gleichzeitig ein darbringt, wendet sich vom König ab, dem also das Opfer nicht gelten kann, und mit anderen Priestern, die den Göttern entgegeneilen (das besagt die Beischrift zu den laufenden Priestern), den von rechts erscheinenden Göttern zu, die zwar nicht im gleichen Streifen abgebildet sind, die aber bereits Naville, Festival Hall, Taf. XXXV (vgl. a. a. O., Taf. XIX, 1—2) aneinandergerückt hat.

Im Sonnenheiligtum folgen hinter dem rezitierenden Priester drei ruhig stehende Leute dem König zugewandt ohne besondere Tätigkeit. Der vorderste ist ein *iri smȧ*, der stets Krummstab und Zepter trägt und etwa das Amt eines Zeremonienmeisters bekleidet. Hinter ihm folgen zwei *iri tȧ*.[107]) Im Streifen darunter ist die Opferprozession dargestellt: zuerst ein Mann, der die l. Hand an die Brust geführt hat, mit der r. dem König einen, wie wir sehen werden, wohl mit Schminke gefüllten Beutel hinhält. Hinter ihm schreitet ein anderer mit der üblichen Sängergebärde (oder soll es Ergebenheit bedeuten?). Sie heißen, wie am deutlichsten auf Blatt 5, 12c zu lesen ist, der *h'ç* von Pe und der *h'ç* von Dep. Beide kommen in unseren Bildern an anderer Stelle nicht wieder vor, es sei denn, daß man sie auf einem kleinen Bruchstück der großen Festdarstellung 594 wiederfinden wollte, das vielleicht zu einer parallelen Reihe gehörte.[108]) Wohl aber sind sie in Bubastis Festival Hall, Taf. XII, 7 als und VIII, 23 als bezeichnet. Sie treten hier mit der *hnu*-Gebärde auf und ziehen hintereinander in der Upuautprozession. Genannt werden sie so auch a. a. O. in der Beischrift Taf. XV, 5, , was doch sicher = und ist. Nach dieser Stelle vor

allem wird man darin einen Ausdruck für Sänger sehen; Navilles Versuch S. 23, einen Zusammenhang mit herzustellen und daraus die Bedeutung 'engraveurs' herzuleiten, scheint verfehlt. Ein Wort *h'ç* ist bisher unbekannt, vielleicht liegt aber eine gerade auch im Sonnenheiligtum häufige graphische Metathese vor, so daß wir *çh'* zu lesen haben und das Wort zu dem Verbum V inf. *çh'uh'u* jauchzen, sich freuen (vgl. Sethe, Verbum) stellen dürfen.[109]) Wir hätten in diesen 'Jauchzern' zwei Vertreter der beiden Hälften der unterägyptischen Krönungsstadt in Huldigung vor dem oberägyptischen König. Bei den Begräbnisprozessionen, die in so vielem das alte Königsritual zum Muster nehmen, treten auch später Leute von Pe und von Dep auf. Sie ziehen unter Hymnen mit (Tylor, Tomb of Renni, Taf. X—XI, Virey, Rekhmara, Taf. XXI und sonst). Die gleichen Leute führen bei dem Fest der Aufrichtung des Dedpfeilers mit Blumenstengeln einen kriegerischen? Tanz auf, worin man Erinnerungen an Vorgänge bei der Eroberung Unterägyptens hat sehen wollen (Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch., S. 137; die Darstellungen in Skizzen bei Brugsch, Thesaurus V, 1190 und 1192).

Hinter den beiden 'Jauchzern' von Pe und Dep schreitet, zwischen zwei schilfwedeltragenden Trabanten (s. oben S. 24 und Anm. 95) der Prophet des Suchos, ohne besonderes Abzeichen. Er legt die eine Hand über das Gelenk der anderen — eine in der alten Zeit nicht seltene Gebärde der Unterwürfigkeit. Weder im Sonnenheiligtum, abgesehen von der doppelten Erwähnung auf Blatt 5, 12b, c mit der gleichen Handhaltung, noch in Bubastis kehrt der Prophet des Suchos wieder. Hier ist er offenbar der Anführer seiner zwei titellosen Begleiter, deren jeder einen Libationskasten (*h'nk*) auf den Armen trägt. Weiterhin erscheinen noch drei 'Propheten', die mit Straußenfedern in den Händen winken; auf dem Bruchstück Blatt 5, 12c scheint in einer gleichen Reihe der eine eine Keule gehalten zu haben, ähnlich wie die Priester auf Blatt 16, 39, vgl. auch Festival Hall, Taf. XXV, IV).

Die besondere Form der kleinen 'Altäre', die die Priester hier vor den Thron bringen, lernen wir seit ältester Zeit aus zahlreichen von Jéquier, Bulletin de l'institut Français VII, 89 ff. gesammelten Ritualdarstellungen kennen. Sie erscheinen immer am Anfang des Opfers, über ihnen werden die einleitenden Spenden dargebracht. Manchmal deutet man so auch eine ganze Liturgie an. Es handelt sich danach um Vorbereitungen zum Opfer; die Beischrift *èq rdu* 'Hingehen zu den Stufen' oder 'auf die Stufen' vor dem Thron bezeichnet deutlich das Ziel der Prozession. *rdu* als Treppe, Stufen, dann mit Stufen versehener Thronpavillon ist schon von Naville, Festival Hall, S. 20 erkannt worden, weiteres bei Gardiner, Rec. de trav. 34, 204; die Auslassung der Präposition ist gerade nach *èq* auch später noch üblich, im Sonnenheiligtum überhaupt beim Verbum gebräuchlich. Die Gaben sollen vor dem Thron des Königs niedergelegt werden, wie das in der Paralleldarstellung aus Bubastis (Festival Hall, Taf. XXIII, 5) ausdrücklich gesagt ist: 'Sechserleinen, Bringen und auf den Boden legen.' Die herbeikommenden Männer tragen allerdings nichts und verrichten keinerlei Handlung. Aber das oben erwähnte Gebet des Sem muß doch diesen Gaben gelten, ihre Empfänger müssen die sein, denen er sich zuwendet, die Götter. Für sie muß auch das in der unteren Reihe in der Beischrift *h'tp* erwähnte Opfer bestimmt sein. Wir werden an dieser Deutung auch im Sonnenheiligtum festhalten, obschon man dort Blatt 4 auf den Gedanken kommen könnte, der Prophet des Suchos lasse die Libationstafeln vor den König bringen, um

ihm zu opfern, und der 'Jauchzer' von Pe bringe dem König einen Sack mit Opfergaben dar, während er ihm in Wahrheit wohl die Schminke reicht, sich oder etwaige Opfertiere zu schminken. An der Haltung des Sem in der einzigen größeren zusammenhängenden Darstellung der Szene scheitert Maspero-Morets Auffassung von dem funerären Charakter der Vorgänge, ihre Deutung auf Apotheose des Osiris-Königs. Aber doch nicht allein an ihr. Leider ist von den einst zahlreichen Opferzügen in Bubastis (Festival Hall, Taff. XVIII, 9, XIX, 5, XX, 6, XXIV, 7/9) so wenig erhalten, daß man nur sagen kann, nichts deutet auf Opfer für den König, vieles auf solche für die Götter. Eine gewisse Rolle scheint ein Sack *chnu* dabei zu spielen, ähnlich den Libationstafeln in Abusir (Festival Hall, Taff. XX, 6, XXIV, 9; mißverstanden? XIX, 5). In der einzig erhaltenen Thronszene von Karnak (Lepsius, Denkm. III, 36a) aus dem Sedfestkyklos Tuthmosis III. wird die Darbringung kostbarer Gefäße mit Weihrauchsubstanzen vor dem kgl. Thron vorgeführt. Aber die damit in Zusammenhang stehende ausführliche Darstellung des Opfertanzes und die gleichartige, aus der Zeit Amenophis III. stammende in Luxor (Gayet, Louxor, Taf. LXXII) bestätigen unsere Auffassung: im Anschluß an den Opfertanz des Königs, dem die Standarten des Upuaut und des 'Chons' — in Luxor einer anderen Gottheit — beiwohnen, verrichtet der Sem ein Opfergebet vor dem Pavillon des Königs. Das Gebet gilt aber offensichtlich den Göttern, der König wohnt nur als Zuschauer auf dem Thron in seiner Eigenschaft als Stifter dem Opfer bei, das in seinem Namen der Sem den Göttern darbringt. Auch die auf Blatt 4 und 5 auftretenden Personen passen nicht zum Königskult:. der *iri up eʿaʿu* gehört zum Hofstaat des Herrschers; daß eine Priesterin dem König opfert, wie es die *irit up eʿaʿu* tun müßte (Blatt 5), ist ganz unwahrscheinlich. Die Gaben werden vielmehr vor dem Thron niedergelegt, auf daß der König, dem ja allein der Verkehr mit den Göttern zusteht, sie durch Vermittlung des Königspriesters, des Sem, im Neuen Reich des In-mutef oder Sem-Inmutef, den Göttern zuwende. Der Sem (Inmutef) reicht dem Herrscher die Gaben, er spricht im Namen Pharaos das Opfergebet. Zahlreiche Beispiele, wie z. B. unter Ramesses II. in Abydos, zeigen, daß der Kronprinz das Amt eines Inmutef zu bekleiden pflegte; das wird alte Überlieferung sein und die Sonderstellung des Sem (Inmutef) eben auf dieser Identität mit dem Thronfolger beruhen. Später ist der Sem häufig gleich dem Hohenpriester von Memphis, ein Amt, das in alter wie in späterer Zeit meist ein kgl. Prinz bekleidete (E. Meyer, Geschichte d. Altert. I^3, 247, für die spätere Zeit Griffith, Stories of the high priests, S. 3ff.). Wer in unserem Bild den Sem vertritt, ist nicht ersichtlich. Etwa der Suchospriester, der gerade auch in der Paralleldarstellung Blatt 5 erscheint? Schwerlich die 'Jauchzer' von Pe und Dep. Daß er aus Versehen oder Platzmangel ausgefallen wäre, darf man nicht annehmen. Eher schon könnte das den Reliefs zu Grunde liegende Ritual in eine so alte Zeit zurückgehen, daß der Sem-Oberpriester von Memphis noch nicht seine spätere Bedeutung erlangt hatte. In allen anderen Aufzügen vor dem Königsthron, bei denen neben weltlichen auch geistliche Würdenträger hervortreten, finden wir den Sem wie den Vorlesepriester stets zur Seite des Königs. Man kann dabei freilich einen ständigen Wechsel in der Priesterschaft beobachten: die verschiedenartigsten Priester, die nach ihren Bezeichnungen offenbar vielfach lokale Kulte vertreten, kommen heran. Wie in den jüngeren Darstellungen, etwa in Bubastis, die Götter von Ober- und Unterägypten sich beim Sedfest zur Huldigung vor dem König einfinden und zum Empfang der Opfer, so bezeigen wohl hier die Hohenpriester als Vertreter ihrer Heiligtümer dem König ihre Ergebenheit. Sie überbringen

den Segen ihres Gottes und dieser empfängt dafür Opfer. Vielleicht besteht zwischen dem Erscheinen der Lokalpriester und dem Besuch der Heiligtümer auf dem Festplatz seitens des Königs ein innerer Zusammenhang.

Besuche einzelner Kapellen schoben sich in Soleb (Lepsius, Denkm. III, 85) und in Bubastis (Festival Hall, Taff. XIX, 1—2; XXIII, 7—8; XXV, V) zwischen die Thronszenen: ähnlich sehen wir im oberen Streifen von Blatt 4, 11b drei *iri-tà* und den *iri-smà*, die vorher dem Thron des Königs zugewandt waren (auf die Dreizahl statt der Zweizahl bei den *iri-tà* braucht man bei der Willkür, mit der unsere Bilder mit Zahlen umspringen, wo Kompositionsgründe obwalten, kein Gewicht zu legen), in umgekehrter Richtung auf ein *pr-ueru* zueilen, das hier in echter Bilderschrift, wie sie im Sonnenheiligtum sich auch sonst findet, halb dargestellt, halb bezeichnet ist. Steht die Lesung von [a]) auch nicht fest, so liegt es doch am nächsten, *pr* zu deuten, darunter einen Bezirk zu verstehen, in dem die 'Großen', eine Gemeinschaft von Göttern, hauste. Auch Suchos, wie wir oben sahen, wohl der des westlichen Delta, mag darunter sein. Im Grunde wäre also der 'Bezirk der Großen' nichts anderes als der Platz, wo die Kapellen der beim Fest anwesenden Götter, die Hebsedschlösser, stehen (s. oben S. 16f.). Mithin unterscheidet sich *pr ueru* nur wenig von dem Festival Hall, Taf. II, 10—11 genannten *pr uer*. Der König, der im feierlichen Zug dem Bild des Upuaut bei dessen S. 59f. behandelten Auszug folgt, erscheint dabei nach der Beischrift 'aus dem großen Haus, um sich auf den Weg zu machen, um sich auf dem Thron der Jubiläen niederzulassen', während der Gott 'sich auf den Weg macht zur breiten Halle (*usc̱ht*)'. Wir sahen, daß *pr uer* hier nur Sanktuar bedeuten kann (S. 59f.). Es ist darunter an unserer Stelle die Kapelle des Upuaut zu verstehen, deren Bedeutung als Reichsheiligtum aus Festival Hall, Taf. IV bis 12 erhellt.

Den gleichen eilenden Leuten begegnen wir im Sonnenheiligtum an anderen Stellen (in der großen Festdarstellung Z. 147, 157, 541, 975 = Beiblatt A beim Besuch der Apiskapelle: aus dem Obeliskenaufgang; auf Z. 501+508 vom südlichen Umgang). Ebenso in Bubastis, namentlich auf den schon mehrfach angezogenen zu den Thronszenen gehörenden Reliefs Festival Hall, Taff. XIX, 5, XXIII, 5. Die Funktionen der laufenden Priester, der einholenden und geleitenden Eskorte, sind von Kees, Opfertanz, S. 117f. besprochen worden. Der *iri smà* wie der *iri-tà* empfangen den König; sie sind aber auch die Vorläufer des Herrschers beim Zug zu den Kapellen. Es ist der Anfang einer Prozession, in der der Herrscher folgen soll; bis der Zug wirklich in Bewegung ist, bleibt der König auf seinem Thron. Aus dekorativen und Raumrücksichten begnügt man sich mit der Andeutung des Prozessionsanfangs. Ähnlich wird in Bubastis (Festival Hall, Taf. XXI) der Abzug des Königs am Schluß der Thronszenen nur dadurch angedeutet, daß sich die Götterstandarten in Bewegung setzen und die Fächerträger an die Thronstufen treten. Wenn Pharao dem Zug sich anschließt, werden sie hinter ihm schreiten. Im Sonnenheiligtum waren auf dem Reinhardtschen Relief der großen Festdarstellung Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 1, 3 Prozessionen von Priestern mit dem König dargestellt, ebenso Blatt 13, 33a (s. unten).

Auf Blatt 4, 11b finden wir ganz links den König abermals thronend, er muß auf den Thron zurückgekehrt sein. Wir müssen, wollen wir die Vorgänge überhaupt verstehen, ergänzen, was der Künstler nicht darzustellen für gut fand, was vielleicht in der umfangreicheren großen Festdarstellung wiedergegeben worden sein mag. Abermals bereitet sich vom Thron, der in ältester Zeit unter freiem Himmel, später wohl auch in der Thron-

[a]) Die Form ist nicht genau.



halle oder dem großen Saal des Tempels aufgeschlagen war, ein Zug, der diesmal wohl über den Hof zu dem Kapellenbezirk der fremden, am Fest als Gäste teilnehmenden Götter geht. Es ist immer der gleiche Thron; indem Naville dies verkannte und immer einen neuen Thronpavillon annahm, mußte er auf eine Erklärung der entsprechenden Bilder in Bubastis überhaupt verzichten. Die Darstellungen im Sonnenheiligtum lassen den Tatbestand leichter erkennen; eine Anzahl Reliefs der großen Festdarstellung tritt ergänzend ein: Z. 147, 157, 541, 594, auf der Südseite des Obelisken gefunden, Z. 84 (aus W. 2) und Z. 975 = Beiblatt A. Sie alle stammen nach den Fundumständen, der gelben Patina und den häufig auftretenden schrägen Grundlinien vom Aufgang des Obelisken. Am besten erhalten ist das Beiblatt A abgebildete Bruchstück, dessen Darstellung nur stark verkürzt scheint. Hinter dem Suchospropheten folgen unmittelbar die keulenschwingenden Propheten, für die Träger der Libationskästen scheint kein Platz. Auch begnügt man sich neben dem *iri-smà* mit einem *iri-tà*. Die Inschrift, die das Ziel der Prozession angab, ist leider verstümmelt: die wahrscheinlichste Ergänzung in Anlehnung an Z. 241 (Beiblatt A) ist 'östliche Tür' mit Umstellung der Worte, wie unser 'Osttür'. Aus ihr wurde, wie wir durch das von Spiegelberg, Äg. Zeitschr. 56, 19 besprochene Apisritual wissen, der neu inthronisierte Apis herausgelassen — daher in Z. 241 *'pr'* herausgehen —, während der verstorbene Apis durch das Westtor geleitet wurde. Auch im Osirisritual der Choiakfeste (Loret, Rec. de trav. IV, 29) ist von der östlichen Tür die Rede, durch die man hinaus-, und von der westlichen, durch die man hineingeht. Es handelt sich hier offenbar um eine bestimmte Tür des Apisheiligtums von Memphis und mithin um einen der seltenen Fälle, wo die Kulte der benachbarten Hauptstadt im Sonnenheiligtum erscheinen. Freilich, die hier dargestellte Kapelle mit dem Apis ist schwerlich der memphitische Tempel, sondern das 'Sedfestschloß' des Apis und es scheint mir zu kühn, aus der Erwähnung des Suchospriesters in der unteren Reihe der Darstellung, die den Apiskapellenbesuch vorführt, zu schließen, daß auch in Memphis beide Götter benachbart waren.

Wenn wir so aus den beiden aneinander passenden Blöcken der großen Festdarstellung Aufschluß über das Ziel einer der Prozessionen gewinnen, so lassen uns die trostlos verstümmelten Bilder von Bubastis ganz im Stich. Taf. XXIV, 7, 9 ist ganz nichtssagend, auf Taf. XIX, 1, 2 werden zwei heilige Barken genannt, eine solche Barke geleitet der König auf dem in diesen Zusammenhang gehörenden Bruchstück Taf. XXV, V (vgl. Naville, Festival Hall, S. 32). Eine scheinbare Ausnahme bildet Festival Hall, Taf. XXIII, 7 mit der Inschrift hinter dem König. Wir werden sehen, daß sie keinen lokalen Sinn hat.

Leider sind die früher genannten Prozessionsfragmente der großen Festdarstellung nicht ergiebiger. Auf Z. 147, von der linken Gangseite des Obelisken, sehen wir den Rest des kgl Pavillons, dahinter eine unbestimmbare Figur, unten den laufenden *h'ri-Pe*, den wir auch Festival Hall, Taf. XXIII, 6 finden, wo er mit dem *un-ro*, dem 'Mundöffner' läuft, welchen Titel nach später, durchaus glaubwürdiger Überlieferung, der Hohepriester von Letopolis führt. Es wäre möglich, daß in Letopolis, woher mehrere Kapitel des Totenbuchs, die dem Toten Bewegungsfreiheit verschaffen sollen, also den gleichen Zweck wie die 'Mundöffnung' verfolgen (Kap. 86, 152; vgl. 64), zu stammen scheinen, das Ritual der Mundöffnung überhaupt ausgebildet ist. Z. 157, von derselben Gangseite des Obelisken



läßt die Füße eines laufenden Mannes erkennen, unten verschiedene Propheten. Einer von ihnen trägt ein Musikinstrument, wie es in den Händen von Priestern Blatt 13, 33a und Festival Hall, Taf. XI, 4 (wo der Prophet darauf den Gesang der Beduinen begleitet), in den Händen einer Frau auf Z. 79 der großen Festdarstellung vorkommt. Es muß wohl eine Art Harfe sein.

Von den wenigen Stücken aus dem südlichen Umgang, die einst wohl in der Nähe der Kapelle, in der sie gefunden sind, angebracht waren, gehören Z. 501 und 508 zusammen. Sie bilden eine Parallele zu Festival Hall, Taf. XIX, 5. Hier wie dort kniet ein Mann mit der Gebärde *hnu* — ähnlich wie die dem Opfertanz des Königs beiwohnenden Figuren — gegenüber den Vorläufern der Götterprozession mit dem Gerät *chn* (s. oben S. 67), das ein *ue' chri?*[110]) genannter Mann trägt. Unten steht *'iy ebioti'* 'der König von Unterägypten kommt', wie häufiger bei kgl. Umzügen im Sonnenheiligtum, z. B. Blatt 16, 39, wo es nach der Beifügung des *zd mdu* ein Ruf zu sein scheint, vielleicht der Anfang eines Huldigungsliedes. Der König muß also den Thron verlassen, um einen Gott, dessen Namen leider verloren ist, in seiner Kapelle zu besuchen und von ihm Ehrungen entgegenzunehmen. Endlich mag noch das an Us. 55 m. von SO[111]) gefundene Bruchstück Z. 550 erwähnt sein, das zwar nichts Neues bringt, aber ein weiterer Beleg dafür ist, daß an den verschiedensten Stellen des Heiligtums, in der Kapelle, dem Obeliskenaufgang und dem Umgang Darstellungen von Umzügen vorkamen.

Ob der König die ober- oder die unterägyptische Krone trägt, scheint inhaltlich keinen Unterschied zu bedeuten. Die Aufteilung auf die Kronen geschieht mehr äußerlich, wie es die Füllung der Wandflächen fordert; keineswegs waren alle Szenen, und gerade auch die Thronszenen nicht, doppelt gegeben. Da die Reihenfolge der einzelnen Bilder bei der Zerstörung des Ganzen nicht mehr zu ermitteln ist, ordnen wir die Szenen dem Inhalt nach und stellen diejenigen, deren Erklärung uns gesichert scheint, den übrigen voran. Wir beginnen mit Blatt 6, 13.

Ein Trennungsstrich teilt die Platte in zwei ungleiche Teile. Der größere, bis auf unbedeutende Verletzungen vollständige, zeigt den Platz vor dem Thronpavillon, dessen rechte Hälfte wie üblich leer war, denn die in der Zeichnung angegebenen Reste vom Gesäß einer Figur sind sehr unsicher. Der König, im Festmantel, hält als einziges Abzeichen die Geißel. Vor dem Thronhimmel ist an eben der Stelle, an der in der oberägyptischen Szene (oben S. 65) das Imiut-Symbol stand, die Upuautstandarte aufgepflanzt. Der oberägyptische Gott, der Petrie, Royal tombs II, Taf. XV, 108 vor beiden Thronhälften steht, erscheint hier vor dem unterägyptischen König. An den Stufen des Thrones steht der Sem in seiner üblichen Mittlerrolle zwischen König und Volk; neben ihm als Sprecher der Vorlesepriester, der, nach seiner Gebärde zu urteilen, eben zu der anrückenden Prozession redet. Die Beischrift vor ihm lautet [hieroglyphs] *di e'*, (wie auf Blatt 8a, 19a, gleichfalls beim *chri-h'b*). Diese Wendung ist ganz gleich anscheinend nicht wieder zu belegen. Am ähnlichsten ist noch Pyramiden Sethe 1627a 'Du gabst Deinen Arm dem Horus (wohl ein Ausdruck für Opfer), damit er gebe daß Du stehst.' Mariette, Abydos I, 33 wird 'die Hand anlegen' durch *di e'ui h'ir* ausgedrückt, im Sonnenheiligtum Blatt 16, 39 und Blatt 19, 45b steht [hieroglyphs] und [hieroglyphs] = 'geben und empfangen.' Man wird also einen Ausdruck wie 'geben', 'opfern' in *di e'* erkennen dürfen, der sich dann wohl auf



die weiter links angedeuteten Opfer beziehen dürfte. Hingegen betrifft die in der unteren Reihe vor der Prozession stehende Inschrift, die auf Blatt 16, 23 und 24 verstümmelt und vollständiger auf dem großen Reinhardtschen Relief aus der großen Festdarstellung (Beiblatt B, 14094) wiederkehrt, die Prozession, die in den drei Streifen vor dem Thronpavillon dargestellt ist. Die Inschrift läßt sich so herstellen: Spruch: 'man kommt und sieht'. Aus dem dreimaligen Vorkommen des *ḥ'a'ti-e'* möchte man schließen, daß hier mehrere zu trennende Vorgänge in einen zusammengezogen sind. Darauf deutet auch die Anordnung der Figuren in den Streifen: in den beiden oberen wenden sie sich dem Thron zu, hier ist also der Anmarsch und der Halt vor dem Thron gemeint, im untersten, wo die Figuren dem König den Rücken wenden, der Abmarsch. Die Hauptperson in dem Zug ist offenbar der *ḥ'a'ti-e'*, der Graf. Vor ihm schreiten zwei (in der obersten Reihe aus Platzmangel nur ein) *sḫm-e'ui* genannte Männer mit langen Stäben, langer Frisur, offenbar Ghaffire, wie ihre Benennung 'die Armkräftigen' auch nahelegt. Der Titel, dessen Lesung mit dem Dual Sethe bei Borchardt, Sahure II, S. 83 auf Grund der Pyramidentexte und anderer Inschriften des Alten Reichs erwiesen hat, findet sich neben dem in Abusir bisher nicht nachgewiesenen Tür?-öffner' Naville, Festival Hall, Taf. XXIV, 9. Seine Bedeutung erhellt auch aus dem Namen von Totendämonen und (Lepsius, Denkm. III, 234 b). Vor dem Grafen ziehen die Standarten der beiden Falken und der Seša't-Hor (s. S. 58 f.). Sie kommen und gehen mit dem Grafen und seinem Gefolge. Der Graf tritt im Sonnenheiligtum mehrfach auf. In der Regel trägt er den gleichen kurzen, sog. Hebsedmantel wie häufig der König, wie die kgl. Prinzen in der Sänfte (Blatt 21, 50 a, Äg. Zeitschr. 37, Taf. 1, 3), wie der *iri nçr* im Gefolge Pharaos (Blatt 21, 50 b, Blatt 19, 45 a).[112]) Mit dem Sack des Tikenu (s. S. 38) darf man ihn natürlich nicht zusammenbringen. Auf Blatt 6, 13, 14, Blatt 25, 53 (?) steht das Ende des umgeschlagenen Mantels frei vor, Blatt 15, 38 scheint er das eine Mal, wo er unter den Trägern der Sänfte genannt wird, keinerlei unterscheidende Tracht zu besitzen, das andere Mal ist seine Figur weggebrochen. Auch auf den Reliefs Blatt 10, 23, 24 ist er nicht erhalten, ebensowenig auf den unbedeutenden Resten gleichartiger Szenen aus der großen Festdarstellung. Als weiteres Abzeichen, das aber nicht ihm allein gebührt, trägt der Graf einen kurzen Stab mit Knauf, Blatt 22, 53 könnte man an eine Geißel denken; Blatt 15 hindert die Handlung ihn am Führen irgendeines Hoheitszeichens. Die Inschrift am Ende des dritten Streifens darf wohl nach Blatt 10, 25 zu ergänzt werden. Der allgemeine Sinn kann nur sein, daß die Prozession abzieht und an irgendeiner anderen Stelle Aufstellung nimmt. Daraus, daß an der zweiten Stelle das fehlt, möchte Kees schließen, daß es sich nicht um *se'ḥ'e'* = ΤΑ2Ο handelt, das vielmehr zu gehört. Andrerseits scheint *ḥ'ms* 'sitzen' Blatt 11, 27, Blatt 12, Blatt 15 stets geschrieben zu werden; unsere Schreibung kehrt nur Blatt 19 und Blatt 22, 52 in zwei gleichlautenden Inschriften wieder. Es gibt ein Verbum III. inf. *ḥ'm* 'weichen, fliehen', das vielleicht hier vorliegt; dazu müßte das eine Mal *se'ḥ'e'* = 'aufstellen, aufrichten' treten, das zweite Mal einfaches *e'ḥ'e'* = 'dastehen, sich stellen'. Man könnte im einen Fall an die Standarten,

im anderen Fall an die ganze Prozession denken. Welche Verbalform freilich anzunehmen ist — Infinitiv wie Imperativ haben ihre Bedenken, — vermögen wir nicht auszumachen.

Ihren Höhepunht erreicht die Handlung offenbar im Mittelstreifen, wo der Zug vor dem Thron hält. Dem Thron zunächst stehen zwei Leute in unterwürfiger, leicht vorgebeugter Haltung mit vorwärts gesenkten Armen. Eine Beischrift ist nicht erhalten. In genau der gleichen Stellung sind Blatt 23, 56 a und 58 die Überbringer von Opfergaben, dann der Mann, der auf Blatt 3, 9 vor dem *ḫ'ri idb* (s. S. 20) Abrechnung erstattet, dargestellt. Auch Festival Hall, Taf. XXIII, 5—6 kehrt die Haltung bei den Leuten wieder, die das Linnen als Gabe bringen. Man wird also auch hier die Übergabe eines Opfers vermuten. In der Tat lassen die geringen Spuren des bis jetzt nicht besprochenen linken Teiles der Platte Blatt 6, 13 noch derartiges erkennen. Man sieht zwei Standartenträger (vielleicht hielten sie die Papyrosstaude und das Upuautbild) und davor das Zeichen der Kuhgöttin, die ja gern an der Vorführung des Viehs teilnimmt (s. S. 50 f.). Im Streifen darunter hält ein Hirte mit einem Stecken einen langgehörnten Ochsen zurück. Im obersten Streifen liest man, wie auf Blatt 6, 14, das eine Ergänzung zu 13 bildet, Anubis und Mnt (s. S. 51 f.), und andere Götternamen, für die, wie auf Blatt 7, Opfertiere herbeigeführt werden, stehen über den Schafen und Ziegen Blatt 6, 14, und über den Rindern waren sie, den Resten nach zu urteilen, überall angebracht. Die Bruchstücke 15 und 16 dürften von ähnlichen Listen stammen, von denen noch folgende im Sonnenheiligtum nachweisbar sind: Blatt 7, 17, Blatt 9, 20, beide Male in Felder eingeteilt. Zu oberst marschieren Standarten, dann kommt der Name der Gottheit, für die das Opfer bestimmt ist, dann das Tier, endlich der übergebende Priester in niedergeworfener Stellung wohl dem König huldigend und so den Zusammenhang mit den Thronszenen herstellend. Die Ähnlichkeit mit den Gaulisten in den späteren Tempeln ist nicht zu verkennen, aber die im Sonnenheiligtum gefundenen Bruchstücke (Reheiligtum I, S. 11, Steindorff, Die ägyptischen Gaue und ihre Entwicklung, S. 7 f.) lassen sich hier nicht einordnen.

Soweit ein Urteil möglich ist, war die Darstellung Blatt 6, 14 aufs äußerste zusammengedrängt: am Festmantel und Stab erkennt man den Grafen, vor ihm gehen seine beiden Ghaffire, davor, der Kleidung nach, der Vorlesepriester. Der Sem könnte im zerstörten vordersten Teil gestanden haben; die Annahme weiterer oberer Streifen ist wenig wahrscheinlich, ohnehin fehlt das bekrönende Sternenband, über dem etwa weitere Darstellungen einsetzten. Der Graf scheint hier als Überbringer der Naturallieferungen für den Tempel und die beteiligten Gottheiten aufzutreten. Die Abgaben der kgl. Stiftung, wie sie bei der Zählung (oben S. 20 f.) festgesetzt waren, werden vor den Thron des Herrschers gebracht und dabei bestimmten Göttern zugewiesen. Die Standarten der so bedachten Gottheiten ziehen mit heran, richten dem König gleichsam ihren Dank aus. So überblickt der König als Stifter noch einmal, vor der endgültigen Übergabe, sein Eigentum nicht anders als etwa Tuthmosis III. in Karnak die Beute aus dem syrischen Krieg hat darstellen lassen. Man wird sich an dieser Deutung der Reliefs nicht beirren lassen dürfen durch den Strich, der auf der linken Seite der Platte anscheinend die Opfer von den Darbringenden und dem Besitzer trennt. Im Totentempel des Sahure (Borchardt II, Blatt 47) thront der König im Festmantel und vor ihm wird im untern Streifen durch den Sempriester als Augenschminke geweiht. Daraufhin haben wir vermutet, daß vielleicht auch der kleine Beutel in der Hand der Sänger von Pe und Dep Augenschminke für den König enthalten möchte (Blatt 4, 11 a, oben S. 67). Den Rindern wird,

ehe sie den Göttern überwiesen werden, im oberen Streifen das Auge geschminkt. Borchardt hat sehr richtig bemerkt, daß diese Bilder von einer Hebseddarstellung stammen können, daß es aber nicht notwendig ist.[113])

Für die Auffassung des Grafen ist die ihm hier zugewiesene Rolle von Interesse. E. Meyer (Gesch. d. Altert. I[3] § 222, 243) hat in ihm einen der höchsten, wenn nicht den höchsten Hofbeamten des Alten Reichs erkannt und für diese Zeit jede Beziehung zur Gauverwaltung geleugnet. Das Vorrecht seiner Kleidung spricht für persönliche, möglicherweise sogar verwandtschaftliche Beziehungen zum Pharao. Wie später der Vezier, so scheint in dieser alten Zeit der Graf sich besonders mit den Einkünften aus den Domänen befaßt zu haben. So vertritt er auch hier, ähnlich wie bei anderer Gelegenheit der 'Hirte von Nechen', mit seinen Beamten die Rechte des Königs als Besitzers der Herden. Wenn aber der Vezier im Namen des Königs die Steuern der Untertanen eintreibt, die gewissermaßen die Ablösung für das nunmehr freie Grundeigentum darstellen, so überwacht der Graf wie der *rpeʿti* als eingesessener Grundherr und Notabler die Abgaben aus dem Lande, die wie das Land selbst von rechtswegen dem König als alleinigem Eigentümer von Grund und Boden gehören. Demgegenüber stellt der *h'ri idb* wohl einen reinen Finanzbeamten dar, der die zahlenmäßige Abrechnung führt. Natürlich haben sich schon im Laufe des Alten Reichs die Funktionen vermischt; aber für Masperos Annahme (Manuel de hiérarchie égypt., S. 17f.), der Grafentitel sei in erster Linie ein militärischer, scheint mir einzig die Tatsache zu sprechen, daß der Graf die Aushebung unter sich hatte, an der Spitze der lokalen Kontingente stand. Das tut er aber infolge seiner Territorialgewalt. Insofern ist die Übersetzung oder Umschreibung 'chef politique', die Maspero, Carrière administrative 154 gibt, zutreffender und die dort angeführte Stelle aus der Koloßinschrift von Bersche (Newberry, Berscheh I, Taf. 14, l. 10) lehrt, daß der erbliche Nomarch mindestens in gewissen Fällen an die Stelle früherer Grafen trat, deren Titel er ja auch führte. Im Neuen Reich ist der Grafentitel, wie man aus Legrains Répertoire généalogique sehen kann, ziemlich selten und meist an bestimmte Städte gebunden. Darin steckt gute Überlieferung, denn nach dem Index Miß Murrays sind die Grafen im Alten Reich schon fast immer auch 'Schloßfürsten' ( ) oder *rpeʿti;* zwischen dem Grafen und dem *rpeʿti,* wie ich ihn Kultur des alten Ägyptens, S. 3 geschildert habe, ist ein grundsätzlicher Unterschied kaum zu finden.[114]) Kein Wunder, daß beide Titel zu einem verschmelzen. Kees weist mit Recht darauf hin, daß der Grafentitel, wie so mancher kgl. uralte Hofstaat, sich im Totenkult neben anderen alten Titeln gehalten hat (Davies, Five Theban tombs, Taf. IX); Daressy (Bullet. de l'inst. Franç. XI, 233ff.) hat gezeigt, daß in Edfu (Rochemonteix I, S. 541 passim, 558, XI—XII, 569 passim) der Priestertitel 'Graf' mit und ohne Zusätze und anscheinend in verschiedenen Graden üblich ist. Ob man aber daraufhin eine besondere Beziehung des Grafentitels zu Oberägypten und gar zu Edfu behaupten darf, scheint mir fraglich. Der von Daressy veröffentlichte ptolemäische Priesterthron scheint freilich auch eher oberägyptischer Herkunft, schon nach dem Material (Sandstein). Kees macht noch auf die Übereinstimmung einer Inschrift aus der XVIII. Dyn. bei Naville, Bubastis, Taf. 35, E (S. 32) mit einer Inschrift in einem thebanischen Grab der Zeit Amenophis III. (Lepsius, Denkm., Text III, 252) aufmerksam, in denen beiden der Grafentitel in Beziehung zur oberägyptischen Itert und zu Hierakonpolis auftritt.

In Bubastis, wo die Gründungsszenen ja fehlen, fehlt auch die Zählung, es fehlt auch der Graf. Die huldigenden Würdenträger, das ganze Laienelement scheint stark zurückgedrängt, die entsprechenden Szenen haben einen viel theologischeren Charakter. Statt der lebendigen Opfertiere treten die üblichen Opfersubstanzen des Rituals ein; Maspero hat die Einwirkung des Osirisdienstes ganz richtig empfunden. Es ist aber nur ein schwacher Ersatz für die Hekatomben jener Zeit, da der König frei über ungezähltes Vieh verfügte. Man kann in Bubastis nach zwei Richtungen eine Änderung feststellen: einmal nach der politischen, indem die Huldigung vor dem Thron, die im Sonnenheiligtum fast patriarchalischen Charakter trägt und auf Zustände aus den Anfängen des Reiches hinweist, zu einer Huldigung der Welt bei der Neukrönung des Herrschers wird. Alles Volk, zahlreiche Würdenträger, ja die Vertreter der Fremdländer versammeln sich zu einer imposanten Huldigung vor dem Thron (Naville, Festival Hall, Taf. XI, Taf. XIV/XV, die, wie wir S. 60 sahen, unmittelbar an die Thronszenen anschließen). In gewisser Beziehung greift man damit aber auf Uraltes zurück: Auf der Keule des *Uh'e'-mr* (Quibell, Hierakonpolis, Taf. XXVI b) wird dem unter dem erhöhten Thronhimmel sitzenden Pharao in Gegenwart des Hofes, den auch hier schon die Prinzen in der Sänfte vertreten, die Kriegsbeute an Gefangenenen und Tieren vorgeführt; es ist die Heerschau des siegreichen Königs (s. S. 58, 72). Mehr und mehr drängt sich nun der Gedanke vor, daß der dankbare Herrscher, dem die Götter Macht und Leben verleihen, ihnen Opfer stiftet. Heerschau und Huldigung der Besiegten konnten fortbleiben, aber wir sehen in Bubastis, wie der Gedanke weiterlebt und die Fremdländer sich nun, ganz wie die Priesterdeputationen aus allen Heiligtümern des Landes, wie die Beamten und übrigen Untertanen zur Ehrenbezeugung versammeln. Es ist nichts anderes, als was wir unter Amenophis IV. im Grab des Merire als Fest des Tributbringens der Fremdvölker dargestellt finden (Davies, El Amarna II, Taf. 37, S. 38, wo weitere Parallelen angegeben sind). Und schließlich liegt noch der Teilnahme aller Heiligtümer Ägyptens an den Krönungsfeierlichkeiten nach dem Dekret von Kanopus (hierogl. Teil Z. 3, griech. Teil Z. 5, Sethe, Urkunden der Gr.-Röm. Zeit II, 126 f.; vgl. Dekret von Rosette, hierogl. Teil Z. 7, griech. Teil Z. 7, Sethe, a. a. O. II, 172) der gleiche Gedanke zugrunde. Ihm gibt auch Ramesses III. an der 'Reliefs' 17 f. behandelten Stelle des Papyrus Harris, Taf. 49 f. Ausdruck, wenn er am Sedfest alle Erzeugnisse und Reichtümer seines Reiches Amon, der ihm sie zugewiesen, weiht.

Noch durchgreifender ist die Änderung nach der sozialen und ökonomischen Seite. Nicht mehr die landwirtschaftlichen Produkte, die allerdings nicht völlig fehlen (Festival Hall, Taf. XV, 4), aus dem kgl. Grundbesitz, sondern die Einkünfte des Herrn der Welt, die Tribute der Fremdländer werden vor dem Thron niedergelegt: Gefäße aus Edelmetall, werden Festival Hall, Taf. XIV, 3 zum Fest herbeigetragen und zunächst dem König selbst zum Geschenk gemacht, damit er, der im Namen des Gottes in den Krieg gezogen ist, den Tribut zum Dank als Siegesbeute wieder dem Gotte weihe.

Noch priesterlicher mutet eine zweite Art Naturalopfer in Bubastis an. Auf der unterägyptischen Wand zieht sich Festival Hall, Taf. XVIII, XXII in zwei Streifen eine große Opferliste hin, die ganz schematisch den Namen der Gottheiten und die Zahl der ihnen zu opfernden Vögel und Fische aufzählt, also ähnlich wie die S. 17, 72 behandelten Listen im Sonnenheiligtum. Die Liste ist gesondert von den Opfern, die der König bei den Kapellenbesuchen darbringt, und bedeutet vielleicht eine besondere Stiftung: die darin

enthaltenen Götternamen haben natürlich rein lokale Bedeutung für Bubastis. Es herrschen durchaus die Götter des Osiriskreises vor. Auch in der ausschließlichen Verwendung von Fischen und Vögeln als Opfergaben — wie auf den Statuen der beiden Nile, die ja kurz vor der Bubastidenzeit gearbeitet sind — drückt sich uralter Kultbrauch im sumpfigen Delta aus.

Inhaltlich schließen sich vielleicht am besten die aneinander passenden Kairenser Stücke Blatt 8a, 9b und Blatt 9, 20 an. Bei den beiden zuerst genannten Stücken fallen die vielen, meist schrägen Abteilungsstriche innerhalb der einzelnen Streifen auf, eine Eigenart, die auch bei Blatt 9, 20 wiederkehrt. Auf Blatt 8a sehen wir wieder den Vorlesepriester mit anredender Gebärde, der mit dem S. 70 behandelten *'di eʿ* (opfert!)' die auf ihn Zukommenden anruft. Diese, mit der Gebärde der Sänger oder rezitierenden Priester, tragen alle den Schurz, der erste und letzte weist am Hinterkopf einen hornförmigen Schopf auf. Eine Beischrift haben sie nicht, wie das bei Sängern, die durch die Bewegung der Arme schon hinreichend charakterisiert sind, öfters, z. B. auch Blatt 13, 11 der Fall ist. Die Belockten mögen Ausländer, Nubier oder Libyer sein; erscheinen doch auch in Bubastis (Festival Hall, Taf. XI, XV) 'Beduinen' und ähnliches Volk als Musikanten. Hinter den Sängern folgen noch ein sitzender Musikant, der vielleicht auch einen Schopf trägt, und zwei stehende Männer mit herabhängenden Armen. Im Streifen darunter sieht man zuvorderst die drei vom Aufzug des Grafen her bekannten Standarten, unter ihnen die Seša't-Hor, was wahrscheinlich macht, daß eine Vorführung von Tieren erfolgte. Dazu würde, was im untersten Streifen erhalten ist, passen: ein Mann im Festmantel, in der Hand eine Keule, entweder der *iri nçr*, wofür die Keule und das fehlende Gefolge spricht, oder der Graf, dessen Titel Kees in Spuren noch zu lesen glaubte. Die ganze Szene wird nur verständlich, wenn wir sie nach Analogie von Blatt 6, 13 ergänzen, d. h. annehmen, daß hinter dem Vorlesepriester, wo jetzt der Trennungsstrich steht, der Thronhimmel mit dem König und Zubehör aufgeschlagen war, sei es, daß er weggebrochen ist, sei es, daß, was wahrscheinlicher ist und wofür wir schon oben S. 68f. eine Analogie hatten und in einem Parallelstück aus der großen Festdarstellung (S. 77), noch finden werden, der Thron aus Platzmangel unterdrückt wurde. Es kann sich also kaum um etwas anderes als eine Huldigung vor dem König, um die Überreichung von Opfern handeln, die der König den Göttern weitergeben soll.

Eine besondere Schwierigkeit bietet die rechte Fortsetzung der Standartenzeile (Blatt 8b anschließend an 8a). Wir lesen da: *ça šmeʿi*; *qnbut ḥʿeʿut nsut; nsut* . . .; das letzte Wort ist so verstümmelt, daß es für die Betrachtung ausfällt, das mittlere kann nicht wohl anders denn als 'Beamtenschaft der kgl. Schlösser' gedeutet werden, in dem ersten würde man ohne weiteres den oberägyptischen Vezier erkennen, käme nicht derselbe Ausdruck Blatt 6, 14 vor, wo er im Zusammenhang zunächst als Name einer Gottheit erscheint (s. S. 57). Kees ist geneigt, auch an unserer Stelle eine Liste von Götternamen (es wären Sondergötter in Useners Sinn) anzunehmen. Daß sie an die Standarten anschließt, könnte dafür sprechen. Dennoch trage ich einstweilen Bedenken, einen Gott der Beamten der Königsschlösser im Ägypten der V. Dyn. anzunehmen. Ich möchte es doch für wahrscheinlich halten, daß hier der oberägyptische Vezier gemeint ist — in Bubastis erscheint der Vezier ohne Zusatz Festival Hall, Taf. I, 4, zwei Veziere a. a. O. II, 10 stets in einer Reihe mit Priestern und Würdenträgern. Seine Gegenwart hier könnte darauf deuten, daß diese Reliefs zur oberägyptischen Hälfte gehörten, und dafür spricht

auch folgendes: Blatt 9, 20 a, b, c scheinen, nach den Fundumständen, an Blatt 8 a, 8 b, wenn auch nicht ganz unmittelbar, als Abschluß der Wand anzuschließen. Wir haben hier zunächst wieder Standartenträger, eine Götterliste (s. S. 56, 72) und darunter Reste von Opfertieren; anscheinend war über dem Sternenband ein weiterer Zug von Opfertieren (erhalten sind die Beine eines Rindes), Standartenträgern, zwei Männern mit langen Stäben und drei weitere ohne Stäbe angebracht. Zwischen den beiden Stabmännern (Ghaffiren?) und der folgenden Person ist ein gewisser Abstand gewahrt, wie auf Blatt 6 jedesmal vor dem Grafen. Es ist daher wohl erlaubt, auch auf Blatt 8 a, 8 b den Zug des Grafen zu vermuten, der danach also nichts für Unterägypten Charakteristisches bedeutete. Blatt 9, 20 ist nämlich dadurch, daß der König die oberägyptische Krone trägt, ausdrücklich dieser Reichshälfte zugewiesen. Ganz rechts deutet ein Gebäude den Abschluß der Reihe nicht nur, sondern auch eines Festaktes des Jubiläums an. Der Herrscher, der den Thron verlassen hat, soll sich in ihm, wie die Inschrift deutlich sagt , zur Ruhe begeben. Die einzige 'Chonsstandarte' vertritt dabei alle Horusdiener. Der *iri smà*, der Zeremonienmeister, erwartet seinen Herrn an der Tür des Gebäudes; im untersten Streifen wird das Gefolge durch wenige Leute vertreten: ein Mann trägt das kgl. Schutzsymbol, die Türangelbeschläge des Palasttors[115]) (Bissing, Denkmäler, Taf. 34, Anm. 15; vgl. Kees, Opfertanz 128 f., der aber an der Zusammenstellung mit *qnbtiu* nicht mehr festhält). Ein zweiter trägt den Fächer, dann folgt ein Vorlesepriester und ein Sänger. Gegenüber haben sich wieder die Großen von Unter- und Oberägypten vor dem nahenden König niedergeworfen. Ehe der König das *nçri* genannte Gebäude, den Palas, die Sakristei betritt, muß er sich einer Fußwaschung unterziehen. Sie wird, wie bei der Schlußprozession, von zwei 'Freunden' vorgenommen, deren einer das Wasser aus einer Vase ausgießt, während der andere die Waschung vornimmt. Der Vorlesepriester ist anwesend und vor der Haustür hält sich der *imi-ist*, der 'im Palast befindliche', ein bekannter Palastbeamter (v. Bissing, Kultur des alten Ägyptens, S. 3, Kees, Opfertanz 254, Anm. 76). Er trägt, wie der Vorlesepriester, langes Haar, hält die Geißel (die freilich, wie erhaltene Exemplare zeigen, mehr ein Wedel ist); darin muß ein besonderes Vorrecht kgl. Hausbeamter liegen, denn in Bubastis führt sie der *schm e'h'e'* (Festival Hall, Taf. XXVII, IV, Taf. X, 5) ferner der im Sonnenheiligtum wie in Bubastis (Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2, Festival Hall, Taf. I, 4, XIX, 1, XX, 4, XXI, 2), geschriebne Mann, wohl Haremsbeamter. Der *imi-ist* erwartet den König, um im Palas den Dienst zu übernehmen. Im Sonnenheiligtum war der gleiche Augenblick noch einmal, und zwar anscheinend künstlerisch lebhafter im Rahmen der großen Festdarstellung vorgeführt (Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 1). Außer den Freunden und dem Vorlesepriester ist noch ein kleiner Diener anwesend, der den Bogen des Königs hält. In Bubastis (Festival Hall, Taf. XI, 6) ist gleichsam die Ergänzung zur Fußwaschung allein erhalten, die Reinigung der Hände. In den Pyramidentexten ist wiederholt von der Reinigung der Füße des Königs, aber auch von der seines ganzen Körpers die Rede (372, 519, 1247). Eine Stele des Neuen Reiches (Piehl, Rec. de trav. 11, 125) erwähnt das 'Waschen beider Füße auf dem silbernen Stein'. Die Reinigung wurde in bestimmten Seen vorgenommen, wie noch die Pianchistele lehrt; später holte man aus solchen Teichen das Wasser für die Reinigung des Königs (Moret, Rituel du culte divin 23, Anm. 1, wo nur der Hinweis auf die anderen Zwecken

dienenden Alabasterbecken im Sonnenheiligtum hätte wegbleiben sollen). Für das Sedfest besonders wurde in Edfu nach Naville, Mythe d'Horus XXI, 9 'das Wasser aus diesem Teich südlich von Edfu, westlich vom Haus des Re, 'Königssee von Edfu' ist sein Name, denn man hat aus ihm das 'Wasser für das Königshaus beim Sedfest', geholt. Ganz wie im Sonnenheiligtum ist die Szene in Bubastis am Wandende angeordnet, sie bildet den Abschluß mehrerer Kapellenbesuche und Umzüge. Der Palas ist hier nicht besonders angegeben, anwesend sind die gleichen Priester, die vorher in der Upuautprozession mitzogen. Wie im Sonnenheiligtum ist ein Festabschnitt zu Ende, in Bubastis der Besuch der *itrt* und der Opfer vor ihnen und an Upuaut. Im Streifen über der Reinigungsszene beginnt ein neuer Akt, die Festival Hall, Taf. IV dargestellte Amonsprozession. Der König reinigt sich also, nach gut orientalischem Brauch, wenn er aus dem freien Festplatz in seinen Palas sich zurückzieht. Daß zu dieser Reinigung wahrscheinlich die Becken vor der Kapelle dienten, haben wir oben S. 20 gesagt; darin liegt freilich auch, daß im Gegensatz zu den Badegelegenheiten im Palas von Medine Habu (oben S. 17) der Reinigungsakt, der sich in voller Öffentlichkeit vollzog, wie ihn die Reliefs abbilden, mehr symbolische Bedeutung hatte.

Wären die Reliefs des Sonnenheiligtums vollständig auf uns gekommen, so würden wir noch eine ganze Anzahl Huldigungsszenen besitzen. Die spärlichen Reste, die auf Blatt 10 vereinigt sind, lassen den thronenden König erkennen, die vor ihm aufgerichteten Standarten, die davorstehenden Priester, insbesondere den Sem und wohl den Vorlesepriester. Reste der S. 71 behandelten Beischrift 'man kommt und sieht' sind erhalten, auf 25 die abziehende Prozession mit der S. 71 behandelten Inschrift, auf 26 ein Thronsockel mit dem Fuß des Sem. Lehrreicher sind einige Stücke der großen Festdarstellung; zu den auf Beiblatt B wiedergegebenen drei Reinhardtschen Platten und den Bruchstücken Äg. Zeitschr. 37, Taf. I kommen noch zwei kleinere Stücke aus der Grabung 289, 588. Sie stammen alle wohl vom südlichen Umgang. Nirgends ist der Thron erhalten, es scheint, daß er nicht jedem Bildstreifen von neuem beigefügt wurde. Der Vorlesepriester hat die Arme gesenkt, dennoch steht die S. 75 behandelte Beischrift '*di e*', opfere!' dabei und darunter ⋀ 'kommen' als Abkürzung für das sonst übliche 'man kommt und sieht'. Diese Inschrift steht auf der zweiten Platte 14094. Die Standarten sind das eine Mal im Anzug begriffen, das andere Mal trotz der Inschrift im Abzug. Die Anwesenheit der Kuhgöttin mag auf die Übergabe von Tieropfern weisen. Neu ist das huldigende Personal. Als Eröffner des Zuges marschiert der *iri sma'*, der Zeremonienmeister, der auf dem Relief 14094 vor dem Vorlesepriester steht. Es folgen zwei 'Ghaffire' [hieroglyphs] diesmal mit Zeptern in der gesenkten r. Hand und [hieroglyph] Zeptern in der halberhobenen Linken. Entsprechend ihren Wolfsköpfen tragen sie den Balg eines Wolfes über dem Haar. Sie begleiten einen Mann, der nach dem unveröffentlichten Relief 588 einen langen Stab ohne besonderes Abzeichen trägt. Er muß einen hohen Rang bekleiden und heißt *sa'u* oder *minu*. Dieser Titel kommt auch auf den unbedeutenden Bruchstücken vom südlichen Umgang 470, 685, 955 vor. Es kann, nach allem, was wir wissen (s. zuletzt Gardiner, Äg. Zeitschr. 42, 121 ff., wo auch verwandte Titel zusammengestellt sind) nur der *minu* von Nechen [hieroglyphs] sein. Damit erklärt sich auch sein Gefolge. Der 'Hirte von Nechen' führt die alten Abzeichen des Upuaut, des Herrn der Seelen von Nechen (s. S. 31). Die



Erinnerung an die Beziehung des Kriegsgottes Upuaut zur oberägyptischen Hauptstadt Nechen ist lebendig, der Hirt von Nechen wird hier von Seelen von Nechen begleitet. Er, dessen Widerpart das 'Oberhaupt von Elkab' bildet, nimmt hier seinen Platz unter den höchsten Beamten ein; heißt doch der Sohn? des Soris Neferma'e't außer Vezier auch [hieroglyphs] und [hieroglyphs] (Weill, Veziere 27, Sethe, Äg. Zeitschr. 50, 58). Man darf vielleicht in der Anwesenheit dieses Beamten beim Sedfest wieder einen Hinweis darauf finden, daß Teile seines Zeremoniells bis auf die Zeit zurückgehen, da der Kult des Upuaut und Hierakonpolis noch eine lebendige politische Rolle spielten.

Auf der rechten Seite des Reliefs 14094 schloß sich wohl eine Opferliste an: die schmalen Felder enthielten Götterstandarten und darunter wohl Namen. Wie der einzige leidlich erhaltene zu lesen und zu ergänzen ist ([hieroglyphs][a]) [hieroglyphs] oder [hieroglyphs][a]) [hieroglyphs] vgl. Blatt 9, 20a), wissen wir nicht. Man denkt an irgendeine Lokalgottheit. Falls die Priesterreihen Äg. Zeitschr. 37, Taf. I zu Thronszenen gehören sollten, würden sie Neues nicht bringen mit Ausnahme der weiblichen Figur Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2, der ein mit *sḫt* beginnender Spruch in den Mund gelegt wird, falls dies nicht ihre Bezeichnung ist (die Weberin? oder die Bäuerin?).

Am zweckmäßigsten schließen wir hier einige im Typus leicht abweichende Thronszenen an, die sich am Thron selbst oder doch in seiner unmittelbaren Nähe abspielen. Wir beginnen mit Blatt 11, 27 und schließen daran Blatt 12, das wegen seiner gleichen Größenverhältnisse in die Nähe gehören muß. Auf dem kleineren linken Teil von Blatt 11, 27, der durch den Teilstrich im Gefolge im Streifen unter dem Thron und durch die nach rechts gekehrte leere Seite des Thronhimmels vom übrigen geschieden ist, sehen wir den König mit der oberägyptischen Krone sitzen. Auf den Thronstufen saß, kenntlich an dem Fächer und dem Wedel, der *cher nu-s;* wir können ihn nach einer erhaltenen Figur der großen Festdarstellung (Z. 537, wohl vom Obeliskenaufgang) ergänzen. Er sitzt genau so auch in Bubastis (Festival Hall, Taf. I, Taf. XXIV, 10). Das eine Mal empfängt er da die zum König aufsteigenden Götterstandarten, eine besondere Tätigkeit übt er sonst nicht aus. Stets hält er ein ganzes Bündel Insignien. Im Sonnenheiligtum Blatt 19, 45a hält er den Krummstab, einen Zepterstab, an der Schulter hängt der Fächer, mit der linken Hand faßt er den Wedel, Blatt 21 hat er nur Wedel und Krummstab. Er geht in nächster Nähe des Herrschers, zu dessen persönlichen Dienern er gehört, wie schon Naville, Festival Hall, S. 32 erkannt hat, dessen Lesung '*gns*' nur unhaltbar ist. Im Zug sehen wir ihn Blatt 22, 52 links als ersten schreiten. Er muß der Träger der kgl. Insignien sein und diese sind wohl mit *nu-s* bezeichnet, eine jener bei Zeptern usw. beliebten Bildungen mit *s*-Suffix. Kees erinnert an den bei Lacau, Textes rel. 73, 7, 20 vorkommenden Namen für die oberägyptische Krone [hieroglyphs], [hieroglyphs]. Außerhalb der Hebsedbilder scheint er nicht vorzukommen. In dem schon erwähnten Gefolge sehen wir den Vorlesepriester (nur das *b* der Beischrift ist erhalten), einen Träger der 'Chonsstandarte', den *ḥ'ri idb* mit langem Stock, einen 'Freund', der wie Blatt 21, 50b die Sandalen trägt (ein bekanntlich schon auf der Athotispalette auftretendes Motiv), endlich einen Unbenannten, der das S. 54f. behandelte Amon-Minsymbol schultert. Den eigentlichen Sinn des Umzuges können wir nicht mehr feststellen. Besser steht es um die andere Seite.

[a]) Der Schnabel ist ungewöhnlich lang.

Ganz rechts, wo noch der Name des Sem, der ja an den Stufen des Thrones zu stehen pflegt, erhalten ist, werden wir den Thronpavillon zu ergänzen haben. Im oberen Streifen mag noch der Vorlesepriester gestanden haben. Es bewegt sich ein Zug auf den König zu, aber in neuer Zusammensetzung. Da ist in reicher Ausgestaltung die lange Reihe der Standarten der Götter-Horusdiener. Auffallend ist, daß hinter den drei ersten Upuaut nicht, wie man erwarten sollte, der 'Chons', sondern das Symbol des Gottes Dua' marschiert (s. S. 44). Da beide Zeichen in dieser Zeit bestimmt auseinander gehalten werden, wird man nicht gern an eine Verwechslung glauben. In der Lücke mag eine weitere Standarte, der Bogen oder Thot, die man vermißt, vielleicht auch beide (die Zeichnung gibt die Lücke etwas zu klein an) gestanden haben. Es folgen die Falkengötter, das Zeichen des Ostens und *'Šms'*, endlich ein Mann mit einem oben schaufelförmig (oder wie ein Tierfell) endigenden Stab (s. S. 54), und eine in ein langes Gewand gehüllte Gestalt, die als *Inui*, der Heliopolitaner, bezeichnet ist. Er führt nach Art der Sänger die Hand an die Brust und scheint die Hauptperson, die der andere begleitet. Denn daß dieser nicht mehr zu den Standartenträgern zu zählen ist, beweist der größere Maßstab, in dem er wie alle Nichtstandartenträger ausgeführt ist. Vor den Standarten, also unmittelbar vor dem Thron, hocken drei in lange Gewänder gehüllte Gestalten mit langem Haar, kurz abgeschnittenem Kinnbart, wie ihn der Vorlesepriester trägt. Man denkt an die Königskinder, doch tragen sie in gesicherten Darstellungen (abgesehen von Blatt 24, 68?) weder langes Haar noch Kinnbart; auch ihre Stellung weicht, wie ein Vergleich mit Blatt 3, 7 b, Blatt 21, 50 a, Blatt 24, 62, 68, Blatt 25, 88 und Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 3 zeigt, ab. Hingegen kehrt die gleiche Dreiheit auf Blatt 11, 28 wieder und wohl auch a. a. O. 29 jedesmal bei Standarten. Auf Blatt 11, 27 scheint über der Gruppe der Rest einer Beischrift erhalten, zwei Tierbeine, wie am Original noch deutlicher ist als auf der Zeichnung. Unter den Bezeichnungen von Würdenträgern, an die man doch zuerst denkt, liegt am nächsten *se'h'* die Edlen, Freiherren, was die Schriftreste über einer ähnlichen Figur Blatt 11, 30 zu bestätigen scheinen. Auch werden sowohl in Bubastis (Festival Hall, Taf. XIV, 1) wie in dem Bericht über die Krönung der Hatschepsowet (Sethe, Urkunden XVIII. Dyn. IV, 256) die Edelinge als besondere Hofklasse genannt.

Die Anwesenheit des Heliopolitaners bezeichnet die Huldigung eines der großen religiösen Zentren vor dem König. Gleich vor dem Sem, also in unmittelbarer Nähe des Herrschers, steht abgesondert in eigenem Feld der , der Hermupolitaner, der Vertreter eines zweiten religiösen Vorortes. Er legt beide Hände in der bekannten betenden und preisenden Haltung an die Brust. Wir kennen zwei Unu, das oberägyptische und das unterägyptische Hermupolis (Brugsch, Dict. Géogr. 146, 148), die beide in dem bekannten Pyramidentext 190 a ff. genannt werden. Ich sehe keinen Grund, an unserer Stelle nicht das in der Religionsgeschichte Ägyptens bedeutsame (v. Bissing, Kultur d. alt. Äg. 29 f., 73 f., Deutsche Revue, Mai 1909, S. 3) oberägyptische zu erkennen, den Rivalen von Heliopolis. Die Absicht war wohl, alle wichtigeren Heiligtümer vor dem Thron Pharaos erscheinen zu lassen: der Kreis der einst dazu in erster Linie berufenen Horusdiener erweitert sich so allmählich zu der Teilnahme aller Landesgötter, wie sie im Neuen Reich und in Bubastis vollzogen scheint. In Bubastis tritt die Lokalgottheit Bastet stark in den Vordergrund, ihr gelten naturgemäß reichlichere Opfer (Naville, Festival Hall,

passim, z. B. Taf. 7, IV, 2—4, IV bis 15, IX, 7 usw. XVII, 10); für die Deutung der Sedfeier müssen alle diese Szenen ausfallen.

Im Sonnenheiligtum können wir als menschliche Teilnehmer in Vertretung ihrer Götter den Hirten von Nechen, den Hermupolitaner, den Heliopolitaner, den Suchospriester aus dem westlichen Delta, den Vorsteher von Pe , die Sänger von Pe und Dep, den Priester des libyschen Horus nachweisen. Unterägypten überwiegt hier also, einigermaßen im Gegensatz zu den Standarten der Horusdiener, stark. Es verschlägt nicht viel, daß in einzelnen Fällen wahrscheinlich gemacht werden konnte, daß diese Götter, wie sicher der Apis, in Memphis Kult hatten. Schwerer für die Gesamtbeurteilung wiegt der Umstand, daß uns von dem ursprünglichen Bestand nur ein kleiner Teil und dieser in ganz zufälliger Auswahl erhalten ist.

Lehrreich ist nun festzustellen, daß ein ganz ähnlicher Vorgang der geographischen Erweiterung sich seit dem Mittleren Reich bei den Begräbniszeremonien beobachten läßt. El Berscheh (ed. Newberry) II, Taf. 9, Grab 1 ziehen Vertreter verschiedener Städte mit: 'Menschen aus Pe und Menschen aus Dep, Menschen aus Hermupolis (im Delta, geschrieben), aus Sais und H'etuertka'u und dieselben kommen im Grab des Intefoqer (ed. Davies, Taf. 19, S. 20) vor, wo noch Heliopolis hinzutritt. Aus dem ausschließlichen Auftreten unterägyptischer Städte darf man vielleicht schließen, daß dieser Begräbnisritus in Unterägypten enstanden ist, besondere Beziehungen zur Osirisreligion nehme ich indes nicht wahr. In der XVIII. Dyn. hat sich nun die Teilnahme auf alle Menschengeschlechter verbreitet, im Grab des Rechmire (ed. Virey, Taf. XXI) lesen wir (nach Kees Nachvergleichung) die Menschen .... alle Pe'ut, alle Rḫyut, eine Stelle, die mir nebenbei die geistreiche Konstruktion Lorets (Musée Guimet, Conférences XIX, 188 f.) zu widerlegen scheint, wonach *pe'ut* die Horusverehrer, *rḫyut* die Sethverehrer, *h'mmut* die Osirisverehrer bezeichnen sollen, die alle zusammen erst die *romut*, die Menschen, ausmachen.

In Bubastis sind die Herkunftsbezeichnungen nicht mehr klar. Wir begegnen allerlei, zum Teil schon im Sonnenheiligtum bekannten Priestertiteln, von denen einigen bestimmte lokale Bedeutung zukommt: dem *un-ro*, dem Priester von Letopolis (Festival Hall, Taf. XIX, 5; XX, 6; XXIV, 9), dem Vorsteher von Pe, vielleicht einem ursprünglichen Hoftitel (a. a. O., Taf. XIX, 5; XXIII, 6; XXVII, VI), dem Priester? von Mendes (a. a. O., Taf. XX, 6). In der Upuautprozession ziehen voran der , der nicht selten unter den Titeln memphitischer Großer erscheint (Murray, Index, Taf. XXXIV, Röder, Äg. Zeitschr. 50, 77) und nach Kees auch im Sonnenheiligtum vorkommt; die Stelle Naville, Deir el Bahri III, 63, wo er bei den Krönungsfeierlichkeiten den König reinigt, scheint ihn nach dem Zusatz in das Fayum zu weisen, wenn hier nicht ein Ort im Delta (Brugsch, Dict. Géogr. 797 f.) gemeint ist. Den *imi ḫnt* erwähnten wir schon (S. 76), in (Festival Hall, Taf. XI) und (a. a. O., Taf. XII, 7) wird man wohl den , den Hohenpriester von Memphis, erkennen dürfen, weiter erscheint der *Ur-ma'u*, der Hohepriester von Heliopolis, der , Priester von Koptos

und der Sem, vielleicht memphitischer Herkunft. Die gleichen sechs Priester reinigen a. a. O., Taf. XI, 6 den König. Die besonderen Beziehungen, die der Hohepriester von Memphis, der späteren Krönungsstadt, zum Sedfest hatte, hebt auch die Brugsch, Thesaurus V, 942/3 veröffentlichte, von Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. 135 behandelte Biographie des Hohenpriesters Pschenptah hervor. Festival Hall, Taf. IX, 7 erscheint einmal auch der [hieroglyphs], dessen voller Titel als Hohepriester von Hermupolis [hieroglyphs] 'Leiter (*chrp*) der beiden Sitze am ersten Sedfest' lautet. Ihn tragen mehrere thebanische Große des Neuen Reiches (Gardiner, Äg. Zeitschr. 47, 91, Anm. 4). Ich glaube nicht, daß man daraus schließen darf, der Titel habe seine noch in griechischer Zeit bezeugte (Brugsch, Dict. Géogr. 1361) Urbedeutung eingebüßt; vielmehr werden die Betreffenden entweder wirklich einmal Hohepriester von Hermupolis gewesen sein, oder sie besaßen die Würde (und damit etwa verbundene Rechte) als Titularwürde, wie das gerade bei geistlichen Würden noch heute vorkommt. Es scheint danach im Neuen Reich dem Hohenpriester von Hermupolis beim Sedfest eine besondere Rolle zugefallen zu sein; er trägt dann auch in Bubastis den Festmantel.

Im mittleren Streifen von Blatt 11, 27 ist noch eine besondere Zeremonie dargestellt. Drei Vertreter der 'Großen von Oberägypten' haben sich niedergeworfen. Hinter ihnen steht die Upuautstandarte mit den alten Beizeichen der Horusdiener, dem Bogen und dem *pez-e'h'e'* (s. S. 46f.). Ganz links steht ein *ba'ti,* Hirt, genannter Mann, die eine Hand an die Brust gelegt, mit der anderen eine Binde, ein Knotenamulett oder etwas Ähnliches energisch ausstreckend. Auf die ganze Gruppe zu kommen von rechts zwei *iri sma',* der zweite in eiligem Schritt, die Zeremonienmeister mit Krückstock und Zepter. Der vorderste, der gewissermaßen ein Gegenstück zum *ba'ti* bildet, schwingt mit der bekannten Gebärde der Weihung das Zepter. Dabei stehen die Worte *'zd mdu h'a'-k* Sage: 'hinter Dir . . .', d. h. wohl, entsprechend dem Sprachgebrauch der Schlangenzauber: zurück! Es handelt sich also um eine Schutzformel; man könnte versucht sein, gerade an unserer Stelle den Ausdruck mit dem in der Zeile unmittelbar darunter vorkommenden [hieroglyphs] in Zusammenhang zu bringen und daran zu denken, daß die Priester bei der Weihung wechselseitig herumgingen und ihre Stelle veränderten (s. Kap. V und VI). Wahrscheinlicher ist, daß die mystische Handlung des *irt h'a' tep* gemeint ist, exercer le sa, wie Daressy, Bulletin de l'institut Franç. XI, 239 sich ausdrückt. Es sind jene Vorstellungen, für die Budge, Book of opening the mouth II, 27 wohl als Erster das Wort Fluidum geprägt hat, die Preisigke in einem an Material reichen, aber überkühnen Büchlein 'vom göttlichen Fluidum' behandelt hat. Die Handlung des *ba'ti* geht in dieselbe Richtung. Wir haben in ihm den Hirten zu sehen (vgl. Brugsch, Wbch. S. 60 und 441 nach einem im Tygrab aufgezeichneten Lied), vielleicht den Wärter eines der heiligen Widder, des Arsaphes von Herakleopolis oder des Bockes von Mendes (Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter, S. 9ff., Loret, Revue Egypt. XI, 93f.). Das Symbol, das er ausstreckt, ist die Schlinge, die die Hirten am Stab tragen und zugleich eines jener Knotenamulette, über die ich im Usenerbeiheft des Archivs für Religionswissenschaft gehandelt habe.

Nun finden wir in Bubastis (Festival Hall, Taf. XI) eine ziemlich genaue Paralleldarstellung gerade dieser Szene. Sie läßt sich dort bestimmt in die oberägyptische Wandhälfte einordnen (Festival Hall, Taf. XXXI). Eine nicht zu bestimmende Anzahl Leute (vielleicht 12) 'küssen', natürlich vor dem Könige, 'die Erde', also genau wie bei der

großen Huldigung vor dem Thron, Taf. XIV. Dort heißen die am Boden Liegenden *imiu chent, se'h'u-nsut, smru* und *uru,* die Haremsbeamten, die kgl. Edelinge, die Freunde und die Großen. Auf Taf. XI kniet vor ihnen ein Mann in betender Stellung, was der Ägypter nach Taf. XIV, 2 als *h'ms,* 'sitzen' bezeichnet. Hinter den Liegenden steht der *ba'ti,* nach modischer Weise in ein langes Untergewand gekleidet. Er hält zwei Schlingen von gleicher Form, aber verschiedener Größe in der erhobenen rechten Hand. Die Beischrift lautet wie im Sonnenheiligtum, nur steht hier der Plural: *zd mdu h'a' tepu çn* 'Sprich: Zurück ihr . . .'. In der Reihe darüber zieht die Standarte des Upuaut gefolgt von einem *pfi h'mnçr* genannten Priester, der die Art Harfe spielt, von der oben S. 70 die Rede war. Die Inschrift in junger Orthographie, aber altertümlicher Stellung kann nichts anderes als 'jener Prophet' bedeuten. Den Schluß bilden drei Vertreter der nubischen Beduinen mit hohen Federn auf dem Kopf. Nach der Handhaltung stimmen sie einen Gesang an.

Musik wird auch in der untersten Reihe gemacht. Zwei Paare der hier *iri ta'* genannten Leute rezitieren den *h'ir-ta'* (oder *sa'-ta'?*) Hymnus; dahinter gehen ein Paukenschläger (*sq m sru*) und ein Paar Sänger (*sšpt nt dchnu,* vgl. Kees, Opfertanz, S. 226, Anm. 10, 11). Wieweit der König am Vorgang beteiligt war, erlaubt die Verstümmelung der Reliefs nicht mehr festzustellen. Eine Thronszene im Anschluß an Taf. XI einzufügen, scheint der verfügbare Raum schwer zuzulassen. Unterhalb der 'Huldigung', räumlich neben der Handwaschung, waren Besuche des Königs in Kapellen und Opfer abgebildet (Festival Hall, Taf. XXXI). Bei solchen Opfern pflegt das Gefolge dem König mit Gesang zu assistieren: so Festival Hall, Taf. XIII, 1, von der oberägyptischen Wand, wo der König in einer Kapelle opfert und hinter ihm die *h'riu-h'ka'u* die *hnu*-Gebärde machen; a. a. O., Taf. IX, 13, wo diese selben *h'riu-h'ka'u* bei einem Opfer singen 'Heil dem Fest des Horus, Heil dem Fest des (Ptah Çenen) . . . die Götter-Horusdiener des Lebenshauses umgeben den König . . .'. Das sind die gleichen Hymnen, die Taf. XIV vor dem König erschallen. Auch Festival Hall, Taf. XV und die Texte von Soleb Lepsius, Denkm. III, 85c gehören hierher. Den engen Zusammenhang zwischen unserer Darstellung und den Opfern hat der Künstler aber noch in dem seltsamen Ornament zum Ausdruck gebracht, das die Darstellung der Opfer vor den Kapellen und unser Bild umschließt: ein Fries von Opfertafeln. Wir schließen, daß auch unsere Szene in der 'Halle des Essens', d. h. im Sedfesthaus spielt. Nun griff die Handlung von der Hauptwand auf die hintere Schmalwand über, eine Beziehung zur Amonsprozession muß also bestanden haben. Aber sie ist wohl nur geschichtlich bedingt durch die Rolle des Reichgottes Amon, nicht ursprünglich. Und ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der Szene im Sonnenheiligtum und der in Bubastis besteht: dort spielt sie vor dem Thron, hier scheint es sich nur um Kapellenbesuche zu handeln, die dem Sonnenheiligtum entsprechenden Thronszenen finden sich nur auf der unterägyptischen Wand. Im Sonnenheiligtum wie in Soleb wechselten sich Thronszenen und Kapellenbesuche ab.

Naville wollte in Bubastis die beiden Seiten, die ober- und die unterägyptische, örtlich und zeitlich trennen. Uns scheint die Verteilung der Bilder auf die beiden Seiten recht äußerlich: auf der oberägyptischen Seite drängten die Künstler in Bubastis alle Kapellenbesuche und Opfer zusammen, auf der rechten, unterägyptischen Seite brachten sie alle Thronszenen an. Inhaltlich, wenn auch nicht Stück für Stück, ergänzen sich also nach unserer Auffassung die Darstellungen. Die Aufteilung auf die Landeshälften ist rein schematisch, einzig die große Hauptkrönung am Anfang der ganzen Darstellung bildet

eine Ausnahme. Auch die Verteilung auf die Seitenwände erweist sich unserer Meinung nach als zufällig.

Bei Navilles Ansicht ist ein Verständnis der Vorgänge, eine Bestimmung des Lokals, das zeigt sein eigener Versuch, ausgeschlossen. Er findet auf der unterägyptischen Seite die Reihe der Thronsitze, die er 'shrines of the north' nennt, zwischen denen der König ohne ersichtlichen Zweck umherzieht. Erst wenn man zwischen diese Bilder die Prozessionen und Kapellenbesuche der oberägyptischen Wand einschaltet und die sämtlichen Bilder zu einer Einheit zusammenfaßt, wird alles klar. Nur darf man, schon um der schlechten Erhaltung willen, die Darstellungen nicht Zug um Zug ergänzend ineinanderschieben wollen, fehlt uns doch jede Möglichkeit einer sicheren Anordnung der Bruchstücke von der unterägyptischen Wand. Den besten Beweis für die Richtigkeit unserer grundsätzlichen Betrachtungsweise bietet aber die Tatsache, daß wir bei Besprechung der Thronszenen des Sonnenheiligtums ständig die Parallelen aus Bubastis bald von der einen, bald von der anderen Wand nehmen mußten, ja von einer auf die andere übergreifen mußten. Mit diesem Ergebnis ist natürlich Morets Anschauung (Royauté 246 ff.) unvereinbar, wonach die unterägyptischen Szenen dem Königskult, der Verehrung der Kultstatue des Herrschers mit Opfern in Form des Osirisrituals gewidmet seien. Für das alte Sedfest erledigt sich das schon freilich dadurch, daß im Sonnenheiligtum keine Spur eines solchen Kultes nachzuweisen ist; aber wir können nunmehr mit Hilfe der alten Parallelen, angefangen mit den Funden von Hierakonpolis und Abydos, auch viele der Szenen in Bubastis bestimmter deuten.

Wir kehren noch einmal zu Blatt 11 zurück. Unterhalb der Weiheszene war ein ähnlicher Vorgang dargestellt, von dem aber nur noch die Gestalt eines am Boden hockenden Vorlesepriesters — er ist an der Binde über der Brust kenntlich — mit der Beischrift 'sitzen' oder 'hocken' und die Reste einer zweimal angebrachten Inschrift *pc̲h̲r h'a'* (s. S. 81), also 'Herumgehen um' erhalten sind. Festival Hall, Taf. XXIV, 9 bietet eine Parallele mit lehrreicher Verballhornung der Inschrift *pc̲h̲r h'a'* in *pc̲h̲r mh't*. Vielleicht war hier einmal wirklich die Verehrung des Königs, genauer vielleicht die Aufnahme des Herrschers oder Thronfolgers in den Götterkreis kraft seines seit den Zeiten der Horusdiener vererbten Rechtes dargestellt, also die Apotheose in Masperos Sinne. In jedem Falle aber muß bedacht werden, daß die Formen und Vorstellungen, die hier walten, nicht aus der Osirisreligion erwachsen sind, älter als sie sind und sie wahrscheinlich vielmehr beeinflußt haben. Indem Osiris, der Vegetationsgott aus dem Delta, mit dem toten König gleichgesetzt wird, nimmt er Abzeichen und Zeremonien des Königs an.

Das letzte Stück der eigentlichen Thronszenen, Blatt 12, zeigt den König, der wohl die oberägyptische Krone trug, auf dem Thron, vor dem Götterstandarten, aus Platzrücksichten auf die drei Reihen verteilt, von Trägern gehalten werden. Upuaut fehlt. Im obersten Streifen steht der Sem vornüber geneigt und hält ein Gewandstück, nach dem Determinativ wohl ein Tierfell. Das gleiche Fell ist im mittleren Streifen dargestellt vor dem dort am Boden hockenden Sem mit der Inschrift 'sitzen', der die Hände zusammenschlägt, wie es z. B. der Prophet der Seelen von Pe in der großen Schlußprozession beim Empfang des Königs tut (Blatt 21, 50 a). Daß es sich wirklich um ein Pantherfell handelt, wie es Priester tragen, und das der Sem 'löst' (*sfc̲h̲*), macht ein bei Klebs, Die Reliefs des Alten Reiches, S. 96 abgebildetes Relief der Leipziger Sammlung klar. Es ist das *ba'* genannte Pantherfell des Sem, das nach den durch Grapow vermittelten

Sammlungen des Berliner Wörterbuches auch in den Pyramidentexten 338 vorkommt . Es wird öfters als Bekleidung des Toten genannt (Pyramiden 219 a) und wird seit den ältesten Zeiten unter der Grabausrüstung des Toten aufgeführt (Petrie, Medum 13, Lepsius, Denkm. II, 3, Mariette, Mastabas A 2, S. 79 = Kairo Scheintür 1385); es wird z. B. an der zuletzt genannten Stelle genauer als *ba' šme'i*, oberägyptisches *ba'* bezeichnet, geht dann in die Listen über, die in jüngerer Zeit im Zusammenhang mit dem Ritual der Mundöffnung die Totenausstattung aufzeichnen (Schiaparelli, Libro dei funerali, Taf. 70, Leemans, Monuments funéraires de Leide, Taf. XXIV = Grabrelief, K. I, 5). Meist steht es neben dem *qni* (v. Bissing, Recueil de trav. XXIX, 183, XXX, 177, Jéquiers Deutung des *qni* als eines Schurzteiles, wie ihn Soldaten am einen Bein oder am Gesäß tragen [Champollion, Notices descr. I, 484, 486, Virey, Mission du Caire V, 295] scheint mir in die Irre zu gehen. Vgl. übrigens auch das Koller des *Moi heri pri*, Annales du services IV, Taf. zu S. 47 für die Form solcher Felle).

Beide Kleidungsstücke spielen eine große Rolle im Ritual der Mundöffnung. Nach den einleitenden Zeremonien legt der Sem *qni* und Stock ab und das *ba'* um (Budge, Book of opening the mouth I, 163, II, 19; interessant sind die Varianten des Ameniritisrituals, Rec. de trav. 23, S. 14, § 20). Er legt damit wohl eines jener alten Königsabzeichen an, die in den Pyramidenstellen der König eben als Herrscher antut. Man muß sich vor dem Fehlschluß bewahren, die Parallelstelle der Mundöffnung beweise, daß es sich auch im Sonnenheiligtum um einen Totenritus und um die Mundöffnung handle. Der Sem ist wieder der Vertreter des Königs, ursprünglich wohl sein Sohn (s. S. 67). Die Opferhandlungen sind jetzt abgeschlossen, die Weihungen an die am Fest teilnehmenden Gottheiten vorüber, der Königspriester legt nun seine Amtsabzeichen ab. Der Vorgang muß sich vor dem Thron am Schluß des Festes abspielen, unmittelbar ehe der König aufbricht und die Sänfte für ihn herbeigebracht wird (Blatt 15). Zu dem Nahen einer neuen Prozession paßt auch die Haltung des Sem im mittleren Streifen nicht schlecht. Er wartet ab. Im untersten Streifen knien drei Männer, die, wie die Beischrift lehrt, neun vertreten (wenn nicht eine noch größere Zahl). Sie stützen sich mit den Fingerspitzen auf den Erdboden, genau wie die kleinen Nebenfiguren beim Opfertanz. Die Neunzahl kann, wie bei den neun Freunden in der Mundöffnung und beim Begräbniszug, heilige Bedeutung haben, über die schwerlich auf sie zu beziehende Überschrift 'Isispriester', s. S. 43. Die Beischrift lautet: '*h'ms chft e'h'e'* sitzen dem Palas gegenüber' und deutet den Schauplatz der Handlung an. Der Palas muß also in der Nähe und für den Vorgang von Bedeutung sein. In den Palas begibt sich der König nach dem Verlassen des Thrones. Auch dies weist darauf hin, die Szene an das Ende des Festes zu verlegen. Vielleicht versteht man auch die rechts unten erscheinende Beischrift richtig als *ha'* . . 'niedersteigen' vom Thron zur Erde und zum Gefolge. Ausdrücklich wird Blatt 16, 39 so das Verlassen des Thrones bezeichnet. Von den Nebenfiguren verdient der *h'ri idb* mit seinem großen Stab und der Standartenträger unsere Beachtung, vermutlich ein 'Freund'.

Kapitel V. Der Opfertanz; die Bedeutung der Prozessionen.

Auf dem beschränkten Raum der Kapelle mußte der Künstler die Darstellung der Prozessionen, wie wir sahen, auf das notwendigste beschränken. Reicher konnten sie sich in dem Umgang, der großen Festdarstellung, entfalten. Leider ist dies Material, das ein künftiger Band vorlegen soll, bis auf wenige Stücke, zu denen das Reinhardtrelief, Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2 gehört, so unzusammenhängend, daß die Einzelerklärung zweifelhaft bleibt. Auf Blatt 13, 33a sehen wir den König vom Besuch einer Kapelle zurückkehren, in der noch die Figur des Herrschers zu sehen ist. Der Gott aber, dem seine Verehrung galt, ist verloren. Beim Opfer hat der König, wie in Bubastis vor den Kapellen der versammelten Götter (Festival Hall, Taf. IV bis Taf. IX), den Festmantel abgelegt. Merkwürdigerweise fehlt aber bei allen diesen Darstellungen der Schweif, so daß Kees die Frage stellt, ob nicht doch der Festmantel in ungenauer Wiedergabe gemeint sei. Die Fußreste, die sich auf dem anschließenden Block 33b erhalten haben, ergeben, daß in der Kapelle kein Gott in Menschengestalt gestanden hat. Wahrscheinlich war, wie in der Upuautkapelle beim Opfertanz auf 33b eine Standarte oder ein entsprechendes Symbol aufgestellt. Links sind die Fußreste des mit dem König heranziehenden Gefolges erhalten. Vollständig überliefert ist der Abmarsch: Der König, diesmal mit Geißel und Krummstab im Festmantel, weiter in der oberen Reihe die S. 25 behandelten Standarten, in der unteren der Sem, der *imi c̱hnt*, der *c̱hr-nus*, der Insignienträger. Das keulenartige Zepter, das er sonst trägt, hat hier, nach der Zeichnung, eine pikenartige Spitze. Nun folgt eine Gruppe, der man geneigt ist, um ihrer Fremdartigkeit willen, lokale Bedeutung, vielleicht besondere Beziehung zum Gott der besuchten Kapelle zuzuschreiben. Zwischen zwei Standarten, deren hintere zum Gau von Aphroditopolis gehört (s. S. 53), deren vordere entfernt an das vor dem Heliopolitaner getragene Zeichen (Blatt 11, 27) erinnert, schreitet ein als bezeichneter Mann. Sicher scheint, daß die Inschrift eine Ableitung von einem Ort enthält. Wäre die Lesung *'su'* nach Vergleichung des Originals nicht sicher und gäbe es einen solchen Priestertitel, so möchte man *'Minu'*, der Minpriester, lesen und darauf hinweisen, daß fast genau über ihm das Symbol getragen wird, das am wahrscheinlichsten Amon-Min bezeichnet (s. S. 54 f., 77). Den Anfang des Zugs bildet der Vorlesepriester. Der König geleitet also den Gott, den er im Heiligtum aufgesucht hat, in feierlichem Zug aus seiner Kapelle. Ganz ähnlich führt er in Bubastis (Festival Hall I, II) den Upuaut aus der Kapelle zur Halle und wird dann wieder vom Gott zum Thron geleitet. In der großen Amonsprozession (a. a. O., Taf. IV—VI) führt der König den Amon in sein neues Heim unter den Sedfestschlössern. Auch die Minfeier aus Medine Habu (Wilkinson-Birch, Manners and customs III, Taf. 60) bietet sich zum Vergleich. Unter den Teilnehmern am Standartenzug fällt die Frau auf, die unmittelbar vor dem 'Amon-Minsymbol' geht. Gewiß treten Frauen auch sonst im Sonnenheiligtum auf: Blatt 5, 12c, Blatt 3, 7b, Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2 (s. S. 65, 70, 78); aber hier liegt der Gedanke, daß es sich um eine Amonspallakide handle, recht nahe. Sie, wie der S. 70 und 82 besprochene Harfenschläger, scheinen den in größerem Maßstab dargestellten Träger des 'Amonsymbols' zu begleiten. Die Anwesenheit des Gauzeichens des zehnten Gaus läßt wiederum den Gedanken an den neunten Gau und seinen Gott Min und die Möglichkeit den Minpriester doch zu erkennen, immer wieder auftauchen.



Die Beischrift, übereinstimmend mit den S. 15, 68 angeführten Worten in Bubastis, besagt, daß 'die Götterträger sich auf den Weg machen'; das hier nicht genannte Ziel stand auf der, wie eine Vergleichung des Originals lehrt, sonst genau übereinstimmenden Inschrift Blatt 14, 35, ist aber nicht erhalten. Der Weg, den die Standarten machen, endet an einer Reihe unregelmäßiger Vierecke, die den Bildstreifen abschließen. Sie kehren so nicht wieder, aber ähnlich sind die Vierecke in den Mauerumwallungen auf archaischen Paletten, z. B. Capart primitive Art f. 176, in der nach meiner Ansicht die Gründung, nicht die Zerstörung von Ortschaften dargestellt wird (s. S. 4*, Anm. 22). Auch an die Begrenzung des Tanzplatzes auf Blatt 13, 33 b und sonst (Kees, Opfertanz 230, Sethe, Beiträge zur ält. Gesch. 66) wird man erinnert und an das Äg. Zeitschr. 52, 70 vorkommende Wort für Hof. Im Schlußbild des Blocks ist der König allein dargestellt, wie er auf den Thron zuschreitet, der als *tep rdui* 'Spitze der Stufen', bezeichnet ist (s. S. 66). Der Zeremonienmeister empfängt ihn mit emporgehobenem Zepter (vergl. Blatt 11, 27). Nach Beendigung des Umzugs nimmt der König wieder auf seinem Thron Platz. Unklar bleiben nun die $3 \times 3 + 1$ Striche[116]) und das vor ihnen stehende Zeichen (im Original nach rechts gewendet). Kann damit irgendwie 'heraufsteigen' ausgedrückt sein? Unter den Reliefs aus Bubastis erscheint Festival Hall, Taf. XXIII, 7—8, das der allgemeinen Anordnung nach zwischen die Thronszenen gehört, verwandt. Hier ist eine leider abermals unverständliche Angabe über das Ziel der Prozession erhalten, von der Naville selbst angibt, daß ihre Lesung unsicher und der Text unvollständig sei. Hinter dem König aber steht in einem Rechteck am Anfang des Bildes . Naville hat Festival Hall, S. 34 darin eine Lokalangabe gesucht; nach dem er erst 'the house of the north' übertragen wollte, hat er neuerdings (Äg. Zeitschr. 17, 71) nicht glücklicher 'sortir dans la cour' vorgeschlagen. Sethe, Beiträge zur ält. Gesch. 133, Anm. 3 wollte in verbessern und so die Erwähnung des bekannten, z. B. Naville, Deir el Bahri III, 64 vorkommenden Umzugs um die Mauern (von Memphis) finden, der so oft bei Krönungsfeierlichkeiten schon der ältesten Zeit (z. B. Schaefer, Bruchstück altäg. Annalen S. 15, Nr. 3, S. 27, Nr. 7, S. 28, Nr. 8) genannt wird. Es hat etwas bestechendes, ihn auch für das Sedfest bezeugt zu sehen. Aber Bedenken bleiben: die Beischrift, die diesen Sinn ja nur durch Korrektur erhält, steht getrennt von der eigentlichen Hauptbeischrift und kann sich kaum auf die ganze Handlung beziehen. Die Art ihrer Anbringung erinnert an die Art, wie auf der Palette von Hierakonpolis (v. Bissing, Denkmäler, Taf. 2, Kees, Rec. de trav. 36, 15) der Name des Palastes in einem abgegrenzten Viereck hinter dem König steht. Es weicht aber auch das Schema der Darstellung von dem für den Umlauf um die Mauern üblichen ab. In Deir el Bahri, dem einzig sicheren Beleg, trägt die Königin nach unseren Notizen den Festmantel gerade nicht, sondern ein Ornat ähnlich dem des Königs bei der Prozession in Bubastis Festival Hall, Taf. XIX, 1—2 (trotz Naville, Äg. Zeitschr. 47, 71).[117]) Wir werden also bei Navilles Lesung bleiben; ihre wahrscheinlichste Deutung wäre 'herausgehen aus hinter der Mauer', worin man ein Heiligtum sehen könnte. Ein solches scheint von alter Zeit her im Sedfest eine Rolle gespielt zu haben, denn ein kleines Bruchstück vom oberägyptischen Teil der großen Festdarstellung (Z. 441) bietet , ohne daß freilich mehr und insbesondere die Richtung der Zeichen zu erkennen wäre. In der

von Kees im Recueil de travaux 37, 57 ff. herausgegebenen Liste memphitischer Götter aus dem Sokariszimmer in Abydos werden das südliche und das nördliche *schu* und die südliche und die nördliche Seite des genannt. Die Schreibungen lehren (Sethe, Äg. Zeitschr. 44, 13), daß in nicht 'nördlich' stecken kann. Man hat die Wahl zwischen unterägyptisch und der Präposition *h'a'* 'hinter'. Bei der ständigen Vorstellung von ist eine Lesung *mh'i* kaum denkbar. Navilles Vorschlag, ein Wort *h'a'* 'cour, enceinte' anzunehmen, bei dem Determinativ wäre, erscheint mißglückt. Das einzige unter Navilles Beispielen, dem eine Beweiskraft zukäme, Mariette Abydos I, 35 scheidet aus, da an Stelle der Varianten , beide Mal nach Kees Collation dasteht. Es muß sich also um einen Ausdruck *h'a' inbu*, 'hinter der Mauer' (ergänze etwa Gebäude) handeln, der Name einer Örtlichkeit, wie gerade in Memphis es z. B. eine Neith 'nördlich der Mauern' gab. Von diesem, leider nicht genauer festlegbaren Bezirk muß also in Bubastis die Rede sein. Vielleicht führte er seinen Namen daher, daß er hinter der Burg, also außerhalb von ihr lag.

Nach der Liste von Abydos wurden in dem Bezirk eine Anzahl Lokalgötter verehrt, darunter ein 'Chnubis vor seiner Mauer' (der Gott kommt auch bei Borchardt, Totentempel des Sahure, II, Blatt 70, S. 129, Pyramiden 518 c vor) und ein Anubis imiut. Nichts damit zu tun hat das *pr mh'i* genannte Heiligtum, in dem nach der Liste Mariette Abydos I, 45 ein Gott Ruti verehrt wurde. Ob man in dem Vorkommen des memphitischen Heiligtums in Bubastis Ramessidische Tradition sehen will, die sich wohl auch in der Benennung des Festes als das des Ptah Çenen ausspricht, für den bekanntlich die Ramessiden eine besondere Vorliebe hatten (wie für Memphis überhaupt), oder ob hier uralte Tradition memphitischer Zeit sich erhalten hat, ist nicht sicher auszumachen. Nur das eine steht fest, daß ein Umzug um die Mauern für das Sedfest nirgends bezeugt ist.

Unterhalb der Darstellungen im Sonnenheiligtum, die uns zuletzt beschäftigt haben, ist der Opfertanz oder Hebsedlauf dargestellt. Neben dieser großen Darstellung (Blatt 13, 33 b) kommt Blatt 14, 34 in Betracht, daneben einige kleinere Bruchstücke. Der Blatt 6, 13 am oberen Rand noch erhaltene Rest eines Opfertanzes kann des verschiedenen Maßstabs halber nicht mit Blatt 14, 34 verbunden werden. Blatt 14, 37 saß sicher an einem Wandende, war aber eher eine verkürzte Darstellung der Zeremonie als das Endstück eines eigentlichen Hebsedlaufes. Aus der großen Festdarstellung kommt noch Z. 599, wohl vom südlichen Umgang in Betracht. Der Opfertanz gehört, wie Kees in seinem Buch nachgewiesen, zu den ältesten Kultzeremonien. Die Götter-Horusdiener treten dabei nicht auf. Nur der König und sein Kriegsgott Upuaut, allerdings dann das Oberhaupt der Götter-Horusdiener, dessen Standarte vom Propheten der Seelen von Nechen getragen wird, sind anwesend. Dem Upuaut galt auch der unterägyptische Hebsedlauf. So heißt denn auf der saitischen Darstellung bei Petrie Palace of Apries, Taf. V = Kees, Opfertanz, Abb. 14 der Hebsedlauf geradezu Fest des Upuaut.

Die Wichtigkeit des Hebsedlaufs ergibt sich daraus, daß er so oft zusammen mit der Thronszene gleichsam als Höhepunkt des Festes in den schematischen Tempelbildern

das Ganze vertritt. In letzter Linie bedeutet ja auch er die Übertragung der Herrschaft vom Gott auf den König; dieser hat zuvor dem Gott die Stiftung übergeben durch Darreichung jener 'Urkunde', von der S. 72 f., 15* die Rede ist. Die Zeremonie hat im Festverlauf ihren Platz ziemlich am Anfang gehabt. Darauf führt Festival Hall, Taf. IX, 12, wo die Salbung der Upuautstandarte die Einleitung zum Opfertanz bildet. Dieser aber scheint auf die Krönung im Thronpavillon zu folgen (wenn Kees' von Naville abweichender Versuch einer Herstellung der Folge in Bubastis sich bewährt). Man wird auch auf die Tafel des Usaphais (Petrie Royal tombs I, Taf. XIV, 16) hinweisen dürfen, wo der Lauf vor dem Thronpavillon vor sich zu gehen scheint. Der König müßte unmittelbar vom Thron zum Opfertanz herabsteigen, an sich durchaus denkbar. Im Sonnenheiligtum freilich betritt er zuvor ein als [hieroglyph] bezeichnetes Gebäude, wohl kaum ein anderes als den Palas, der sonst *ʿeḥʾeʿ* heißt (s. S. 18). Die Verwendung dieses Raumes, der also nicht wie Kees, Opfertanz 177 noch meinte, der Schauplatz der folgenden Szene sein kann, als Sakristei oder Garderobe wird hier besonders klar. Der König muß darin zum Lauf den Festmantel ablegen und erscheint mit dem einfachen Schendot mit Schweif bekleidet. Den Wedel nimmt er in die eine Hand, in die andere, statt des Krummstabs das Mks-Symbol (s. S. 15*, Anm. 105). Spätere Darstellungen, wie die Tuthmosis III in Karnak oder die Amenophis III in Luxor (Gayet, Louxor, Taf. 71—72) beginnen einfach mit dem Erscheinen des Königs aus dem Palas. Der Ort des Opfertanzes ist nach dem Vermerk auf der saitischen Darstellung aus Memphis die Kapelle der Horusdiener von Nechen, das Reichsheiligtum, die 'Kapellen der Großen'. Alle älteren Darstellungen geben keine Ortsangabe. Offenbar spielte sich der Tanz ursprünglich im Freien, auf dem Tempelhof, wo der Thron errichtet war, ab. Das besagt wohl auch die Äg. Zeitschr. 52, S. 70 mitgeteilte Inschrift Tuthmosis III aus Karnak [hieroglyphs] 'er stellt sich auf den nördlichen Hof', wozu Kees die möglicherweise zu einer Jubiläumsdarstellung gehörige Inschrift Sesostris I (Gautier-Jéquier, Fouilles de Lisht, Taf. VI, im Text anscheinend nicht erwähnt) vergleicht: 'angesichts der südlichen Seite des Sees . . .'. Sesostris schreitet da feierlich im Festmantel. Es müßte also ein Augenblick vor oder nach dem Opfertanz gemeint sein. Nach dem Tanz kehrt der König nämlich, wie dies das Äg. Zeitschr. 52, Taf. VIII veröffentlichte Relief aus Karnak ausdrücklich wiedergibt, in den Palas zurück, wo er den Ornat wechselt und dann wieder im Festmantel den Thron besteigt, um durch den Sempriester das Opfer an Upuaut verkünden zu lassen. Diese Thronszene hat sich in Luxor und Karnak mit den Nebenfiguren erhalten. Dabei werden, wie wir S. 72f. sahen, Opfertiere vorgeführt. Es kehren also hier die gleichen Elemente wieder wie bei der großen Upuautprozession in Bubastis: der Besuch der Kapellen, das Herausführen der Götter unter Opfern, am Schluß der Gang zum Thron und die Dankopfer für die Hilfe bei der Übernahme der Herrschaft. Der Opfertanz erscheint somit als eine besonders altertümliche, wenn nicht als die älteste Form der Prozession und des Besuchs der Kapellen der Festgötter.

Die ausgezeichnete Stellung des Upuaut beim Fest wird dabei immer deutlicher. Ein ganzer Abschnitt zu Beginn der Festlichkeiten, ein, in späterer Zeit sicher sogar mehrere, Umzüge gelten ausschließlich ihm und auch weiterhin zieht sich, wie ein roter Faden, sein Dienst durch das ganze Sedfest. In Bubastis spielt er beim Opfer vor den heiligen Zeichen von Heliopolis (Festival Hall, Taf. IX, 7—10) eine führende Rolle, ähnlich a. a. O., Taf. IV bis 12 beim Opfer vor den Göttern der Itrt; später (a. a. O.,

Taf. VIII) folgt noch einmal eine Upuautprozession und Taf. XI ein Opfer in seiner Kapelle. Wieviele andere Gottheiten auch in den Kreis der Kulthandlungen treten, weder Amon, noch Bastet oder gar Ptah, keine andere Gottheit vermag ihn als Protagonisten zu verdrängen. Wenn in Soleb der Dienst des Upuaut weniger hervortritt, so können wir das nur dem Zufall der Erhaltung zuschreiben.

Das große Relief Blatt 13, 33 b bricht gerade an dem Punkt ab, wo die eine Hälfte des Tanzes beendet ist, bei der Beischrift *pcḫr sp* 4 *sḫt*. Dem Karnakrelief entnehmen wir, daß der König sich dann zurückzog, um im Palas zwischen den zwei Tanzabschnitten die Kronen zu wechseln. In dem Augenblick, wo er das zweite Mal zum Tanz den Palas verläßt, sagt die Beischrift *iṭt gst·r 'e'at*, 'sehr schnell eilen'. Wir finden sie wieder auf Blatt 14, 34,[118]) wo der darauf folgende Strich die Teilung des Bildes in zwei Hälften anzeigt. Leider können wir nicht mehr feststellen, ob die unterägyptische oder die oberägyptische Hälfte voranging, wahrscheinlich aber die oberägyptische, denn diese Krone scheint der König auf dem linken Ende des Steins getragen zu haben und vermutlich dann auch auf den davor weggebrochenen Bildern. Der Palas war wohl nur einmal dargestellt.

Das Ergebnis der in Kap. IV und V vereinigten Untersuchungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß von einem Opfer vor der Statue des Königs oder von Königskult im engeren Sinne nirgends die Rede ist. Es handelt sich um große Huldigungsszenen, um den Besuch der Kapellen der aus allen Landesteilen am Fest teilnehmenden Götter, um das Geleit, das diese Götter dem König zum Thron geben. Dieser Grundgedanke wird in allen Jubiläumsdarstellungen festgehalten. Der wesentlichste Unterschied, den wir zwischen der Darstellung im Sonnenheiligtum und der danach besterhaltenen in Bubastis, also zwischen der Zeit der V. Dynastie (um 3300) und der XXII. Dynastie (945—745) feststellen konnten, betrifft die Ausgestaltung der Krönung am Anfang als einer vierfachen durch die Götter. Sie setzt die alte Anschauung, nach der der Kriegsgott Upuaut dem König voranzieht und die Wege ebnet, in jüngere Formen um, ohne jedoch ihren Platz im Festverlauf und ihre Symbolik zu ändern. Nach alter Weise besuchen auch hier die Götter den neu gekrönten König: Festival Hall, Taf. I, II ziehen die widderköpfige Standarte des Amon, gefolgt vom Zeichen des Atum, also die Hauptkrönungsgötter späterer Zeit, und dann das Zeichen von des Königs heiliger Macht, der königliche Kai in Sphinxgestalt an erster Stelle zum Thron des Pharao. Weiter folgen dann die Horusdiener. Der König ist in dieser jüngeren Auffassung gleichsam abhängig von den Göttern geworden; er bedarf der Bestätigung seines Königtums aus den Händen der Götter. In alter Zeit weihte der Sieger einfach einen Teil seiner Beute den hilfreichen Gottheiten, die ihm dankbar die Herrschaftszeichen der Macht, die Zepter und die siegreichen Waffen für neue Kämpfe überreichen.

Diesem Gedanken steht der andere Teil der Thronszenen in Bubastis näher. Da werden vor den König Gaben niedergelegt, die allerdings im Lauf der Zeit zu unscheinbaren Opfern geworden sind, der König weiht sie dann den Göttern. Bezeichnenderweise haben sich gerade hier die alten Götter erhalten: nicht Ptah oder Bastet, nicht Amon oder Atum stellen sich dabei vor dem Königsthron auf, sondern die Götter-Horusdiener. Durch den Hang zu symbolistischen Spielereien, der die spätere Religion auszeichnet, haben diese Vorgänge an Deutlichkeit eingebüßt: der Aufzug der ersten Würdenträger,

das Vorführen der Opfertiere, vieles andere, was die alte Darstellung lebendig machte, ist weggefallen oder verwässert.

Lokale Unterschiede machen sich begreiflicherweise am meisten bei den Kapellenbesuchen geltend. Die ortsangesessenen oder benachbarten Gottheiten verlangten Berücksichtigung und die Zahl und Auswahl der teilnehmenden Gottheiten war nicht nur, so dürfen wir auch auf Grund des leider so sehr lückenhaften Materials urteilen, eine nach den Zeiten verschiedene, geschichtlich bedingte, sondern auch in Abusir, Theben, Soleb und Bubastis eine individuell verschiedene.

Den Grundgedanken des Festes, wie er sich uns aus den Trümmern ergeben hat, hat niemand klarer ausgesprochen als Ramesses III in seinem großen Papyros Harris, Taf. XLIX f., den schon Naville, Festival Hall, S..5 anführt: ‘Ich habe Dir das erste Jubiläum meiner Regierung bereitet als sehr große Feste des Çanen, ich habe Dir das, was in dem Zimmer des Thronbaldachins gemacht worden war, verdoppelt, ich habe Dir zahlreiche Speise- und Trankopfer dargebracht an Brot, Wein, Bier, Milch, Blumen, Rindern, jungen Stieren, Kälbern bei 100.000, Stieren bei 10.000, zahllos, die Erzeugnisse der Länder und Ägyptens wie der Sand der Küste. Die Götter von Ober- und Unterägypten werden sich nun in seinem Innern vereinigen, ich baute auf Dein Gottesschloß und die Hebsedschlösser, welche zuvor zerstört waren seit dem Beginn meines Königtums. Ich bediente alle Deine Götterneunheiten des Jubiläums mit Gold, Silber, Gottesedelstein? wie ehedem.’

Kapitel VI. Die Anweisung der Opfer an die Priester.

An welcher Stelle des Sonnenheiligtums die auf Blatt 23 abgebildeten Bruchstücke einzureihen sind, haben wir nicht feststellen können; anfangs glaubten wir in diesen Bildern den Abschluß des Festes sehen zu dürfen und sie sind daher auf dem letzten Blatt, vor den kleinen Bruchstücken wiedergegeben worden. Jetzt neigen wir dazu, sie entweder mit der Zählung der Opfer (Blatt 3) oder ihrer Vorführung (Blatt 5—7) oder endlich mit den Thronszenen in Beziehung zu setzen. Die Bruchstücke 56a, b gehören unmittelbar zusammen, die Stücke 57—59 wahrscheinlich zur gleichen Darstellung. Die Szene spielt sich, wie wohl auch die eigentümliche unter dem Sternenstreifen sichtbare Borte andeutet, im Opferspeicher des Tempels, also in den auf dem Plan Band I, Blatt 6c, 9—14 gezeichneten Kammern ab. Große, mit Löwenköpfen geschmückte Truhen stehen umher, zwischen ihnen bewegt sich der König mit der oberägyptischen Krone, dem Krummstab, der Geißel (die Zeichnung 56b ist hier wohl nicht genau, eine Nachprüfung des in Kairo früher im unzugänglichen Keller verwahrten Stückes war unmöglich), im Festmantel. Auf den Herrscher zu kommen Priester, die sich vor ihm verneigen wie die Leute vor dem Thron Blatt 6, 13. Empfangen oder bringen diese Priester die Opfer? In den Gräbern wird das Bringen der Opfer eindeutig dargestellt, z. B. Bissing, Gemnikai II, Taf. XXXV ff. Auch auf diesen Bildern sind die Truhen und Gestelle der Opfermagazine dargestellt. Naville, Festival Hall, Taf. XXIII, 5, wo die Inschrift ‘bringen und auf den Boden legen’ keinen Zweifel läßt, ist die Handlung kaum deutlicher wiedergegeben, als sie es im Sonnenheiligtum wäre. Aber eine Überlegung sagt, daß doch schwerlich Priester Opfergaben bringen, daß vielmehr hier der König, wenn man will in Ergänzung der früher gebrachten größeren Opfer Öle, Stoffe zur Bekleidung und anderes den Priestern übergeben dürfte. Leider sind nicht alle Beischriften sicher deutbar. Man erkennt den



chtu-Priester der S. 51 behandelten Göttin Mnt, für die zwei (oder mehr?) Ölkrüge bereitgestellt werden, dann einen *schm-nu* (hieroglyph), wenn wir richtig deuten. Der Titel scheint sonst nicht bekannt, darf jedoch nicht neben den Titel (hieroglyph) des Ptahhetepgrabes (ed. Davies I, Taf. XXI und XXVIII) gestellt werden, der den Schiffsmeister bezeichnet. Ist es der 'Meister der Trankopfer'? Die Inschrift über der Truhe, nicht sicher lesbar, bleibt rätselhaft, ebenso die Beischrift der Truhe jenseits des Trennungsstriches. In dem folgenden schmäleren Feld sind Pflanzen abgebildet, mit dem Deutzeichen (hieroglyph) [a]) räuchern. Im letzten Feld steht wieder eine Truhe; Personen sind nicht erhalten, von den Beischriften ist so gut wie nichts verständlich.[119]) Auf 58 sehen wir zwei sich verneigende Priester einem Sem gegenüber und zwischen ihnen dreimal wiederholt das Wortzeichen für Stoffe; rechts, jenseits des Teilungsstriches, schloß wohl eine ähnliche Szene an. Unter den Bruchstücken der großen Festdarstellung bieten einige das Bild ähnlicher Truhen: auf Z. 285 steht zweimal (hieroglyph) über der Truhe, offenbar als Bezeichnung des Inhalts, über einer anderen auf Z. 184 (hieroglyph) [b]). Der Block weist einen intensiv dunkelgrauen Farbüberzug auf. Gemeint sind wohl Körnerfrüchte. Diese Bruchstücke beweisen, daß Speicherdarstellungen auch außerhalb der 'Kapelle', vielleicht in den oben erwähnten Magazinen selbst, vorkamen.

Weil eine Truhe darauf abgebildet war, ist 57 auf dem Blatt 23 mit den anderen vereinigt. Mehrere Männer, darunter ein *imi-chent*, haben sich zu Boden geworfen, anscheinend vor einer Statue mit geschlossenen Beinen, die auf einem Postament steht, also einem Götterbild. Ob sich darauf die Beischrift *h'k'au* bezieht und wir sie zu *uer-h'k'au* ergänzen dürfen? Wir hätten dann diesen auch sonst bekannten Gott, der im Totenbuch wiederholt genannt wird (Theb. Ausg. 108, 11: *Uer-h'k'au*, Sohn der Nut; 149, XI, 5 *Uer-h'k'au* mit dem Messer, der aus Seth hervorging; 169, 18; 182, 8: *Uer-h'k'au* im Boot von Millionen [vgl. Lepsius, Ttb. 164, 1—2]). Lepsius, Denkm. III, 217 f. heißt Seth *Uer-h'k'au*, weitere Stellen s. bei Wiedemann, Index der Götter- und Dämonennamen, S. 19. Der Name dieser Gottheit wäre den im dritten Kapitel behandelten zuzufügen. Besonders beliebt scheint sie im Alten Reich nicht gewesen sein, denn nach Allens Index kommt *Uer-h'k'au* in den Pyramidentexten nicht vor und ebensowenig treffe ich ihn in Hoffmanns Arbeit über die theophoren Personennamen des Alten und Mittleren Reichs. So liegt es wohl näher, an den Festival Hall mehrfach vorkommenden Priestertitel *h'ri h'ka'u* zu denken.

Kapitel VII. Die Schlußfeier am Thron, das Bringen der Sänfte und das Verlassen des Throns.

Auf Blatt 15, der ersten zu dieser Gruppe gehörenden Szene, ist vom Thronpavillon nur ein Stück des Unterbaus erhalten. Die Darstellung vor dem Thronpavillon zerfällt wieder in drei Streifen; sie beginnt beim obersten, über dem der Sternenfries läuft; hier stand der Vorlesepriester in der typischen Haltung dessen, der *di e'* ruft (s. S. 70). In der mittleren Reihe muß der heute ganz verlorene Sem gestanden haben. Von der nahenden

a) Das Zeichen war vielleicht dreimal wiederholt, wie in der Type. b) Im Original zweiteilig.



Prozession sehen wir nur den Anfang, die Standarte des 'unterägyptischen' *šms ebioti* (Diener des Königs von Unterägypten) benannten Upuaut, ohne Schedsched, aber, entgegen der Zeichnung auch in diesem Streifen mit Uräus. Es ist danach wahrscheinlich, daß die verlorene Figur des Königs in der Darstellung die unterägyptische Krone trug. Das wird bestätigt durch die Bilder des vierten, untersten Streifens, der den zweiten Streifen in gewisser Beziehung wiederholt. Hier wird hinter der Upuautstandarte die Sänfte des Königs herangetragen. Sie hat die merkwürdige, auf den späteren Tempelbildern aufgegebene, kastenähnliche Form, die nach den Beischriften in Streifen 2 und 4 *uçs* heißt. Wie die folgenden Bilder (Blatt 18—22) lehren, ist diese im Grund einen Untersatz für den Thron darstellende Sänftenform die für den unterägyptischen König übliche, während der oberägyptische König in dem *sp'a* genannten Festkorb getragen wird. Die Lesung des ursprünglich maskulinen, selten nur weiblichen, im Neuen Reich dann regelmäßig weiblichen Wortes ergibt sich aus Pyramiden 647 a. Noch beim Minfest in Medine Habu (Wilkinson-Birch, Taf. 60) heißt der tragbare Thronbaldachin des Königs (der den Schlachthelm trägt) *uçs*.[120]) Der Festkorb, der schon Pyramiden 1452, 1470 vorkommt, wird Mariette, Abydos I, 51 a, Z. 45 als *sp'a* des *h'ebsed* bezeichnet.[121]) Hohe Würdenträger, der Graf, aber ohne die S. 71 besprochenen Attribute seiner Würde, dann der *chri ue'*(?), die Großen von Ober- und Unterägypten, verrichten Trägerdienste und sind dabei, wie die Inschrift besagt, die Sänfte niederzulassen (*h'ms*). Vor dieser Szene und ebenso im zweiten Streifen — die Anordnung der Bilder scheint wie auf manchen archaischen Elfenbeinen bustrophedon — schwebt der Thronuntersatz fast wie eine Hieroglyphe in der Luft; die Beischrift *udi r ta* 'zur Erde setzen' (vollständig nur im untern Streifen) besagt, daß die Dabeistehenden den tragbaren Untersatz eben niedergesetzt haben. Es ist zwar jedesmal nur ein Mann dargestellt — wir werden auch im oberen Streifen kaum rechts noch einen weiteren zu ergänzen haben — ,aber die zweimal auf dem untern Streifen wiederholte Inschrift *r ta'* zeigt, daß man sich mindestens zwei 'Zeremonienmeister' gegenwärtig denken soll. Möglicherweise war die zweite Figur, wie das auch in Medum schon vorkommt, die erste fast deckend gemalt. Für den Ägypter mag in der Gegenüberstellung der beiden *iri ta'* gerade einem Akte, bei dem ein Gegenstand *r ta'* gesetzt wurde, eine besondere Feinheit liegen, wie auf Blatt 16, wo der *iri ta'* dem zur Erde (*r ta'*) herabsteigenden König beigegeben wird. Für die Erklärung des Titels selbst folgt leider aus solchen Wortspielen nichts. Der Ort, wo die Sänfte niedergesetzt wird, ist im untern Streifen einfach durch *tep rdui* 'an die Thronstufen' bezeichnet, während im oberen Streifen es ausführlicher heißt 'es kommt die Tragsänfte zum Thronpavillon'. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß das schiffartige Wortzeichen eben die Sänfte *uçs* bezeichnet. Im Sonnenheiligtum selbst heißen die Sänftenträger 'Große der Sänftenbarke' (Blatt 19, 45 a, wo das verletzte Wortzeichen wohl wie das auf Blatt 15 herzustellen sein dürfte). Im kleinen Tempel zu Abydos wird der König in einer auf einen Schlitten gestellten Barke, unter einem Baldachin auf dem Thron sitzend, von den Seelen von Pe und Nechen gezogen (Ancient Egypt 1916, 122, 131). Im Zimmer Sethos I. wird eine ähnliche Barkensänfte von den Seelen von Pe und Nechen getragen (vgl. Weigall, A guide to the antiquities of Upper Egypt 21, 23). Die Barke ist ja das natürliche Beförderungsmittel im Nilland für Götter und Menschen. Daß sie *uçs* heißt, geht auch aus der Inschrift Sethe, Urk. des Alten Reichs I, 53, Z. 5 hervor und aus dem von Brugsch, Wb. 309 Suppl. 366 beigebrachten. Im Sonnenheiligtum freilich erscheint,

von einem zweifelhaften Fall in der großen Festdarstellung abgesehen, ebensowenig wie in Bubastis ein wirkliches Schiff als Sänfte des Königs; die beiden Festivall Hall, Taf. XIX, 1 genannten Barken (s. S. 69) sind wohl in Kapellen ruhende Götterbarken, genau wie die Barke, die a. a. O., Taf. XXV, V herumgeführt wird. Auch die Barke auf dem Reinhardtrelief Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2 ist eine Götterbarke.

Was hinter dem Aufzug der Barke folgte, ist leider zerstört. Der Rest der Upuautstandarte gibt keinen Aufschluß. Im dritten Streifen ist der Abmarsch dargestellt. Als Erster geht der *iri ta'*, ihm folgt der Vorlesepriester, dann die Upuautstandarte und hinter ihr noch ein Mann. Die letzten Beine gehören wohl zu dem ständig am Thron aufgestellten Sem. Der lange Stab unmittelbar vor ihm ist wohl die Stange einer vor dem Thron aufgepflanzten Götterstandarte, wie Blatt 6 die Standarte des Upuaut. Für den Mann hinter der Standarte könnte man auf den Grafen raten, der nach erfülltem Dienst wieder davonzieht. Sein üblicher Gehilfe wäre aus Platzmangel fortgelassen. Alle Dargestellten tragen langes Haar wie die Priester. Es wird bestimmte Vorschriften für diese Besonderheiten der Tracht gegeben haben, wie für das Tragen und Ablegen des Festmantels, den man, auch der König, bei Verrichtungen, die eine stärkere Bewegung verlangen, nicht trägt. Das Ziel der abziehenden Prozession ist nicht mehr sicher entzifferbar. Die Zeichenreste lassen am ehesten an den 'Bezirk der Großen', den Kapellenbezirk der Götter des Sedfestes denken. Wir werden sehen, daß auch der König sich dorthin begibt.

Eine Darstellungsreihe auf der Nordwand eines Raumes des Festtempels Tuthmosis III, zu Karnak (**Lepsius**, Text III, S. 30, Raum U''), die nach Dr. **Kees**' Aufnahmen Abb. 1—3 wiedergegeben ist, ermöglicht die Herstellung des Zusammenhangs und die Zuweisung zum Schlußakt des Festes. So wird die Lücke geschlossen, die die gerade in diesem Teil sehr zerstörten Darstellungen in Soleb und Bubastis lassen. Wir finden im linken Teil des in drei Bilder zerlegten Wandstücks mit einigen Veränderungen die Szenen aus dem Sonnenheiligtum wieder: als Sänftenträger sind an die Stelle der Hofbeamten die Götter Horus und Seth getreten. Sie vertreten die beiden Landeshälften, wie sich im Sonnenheiligtum die Großen von Ober- und Unterägypten beteiligen. Freilich steht die Beteiligung beider Landeshälften, wie so oft bei der künstlichen Teilung in Ober- und Unterägypten, im Widerspruch zur Darstellung, die genau wie im Sonnenheiligtum in Karnak unterägyptisch ist. Der Inhalt wird von der schematischen Teilung gar nicht berührt und mythologisch-geographische Schlüsse aus der Krone, die Pharao gerade trägt, gehen fast immer fehl. Gleich die Form der übrigens leeren Sänfte ist bezeichnend: es ist die oberägyptische *spa'*-Form. Links, wo infolge der Zerstörung der Mauer etwa ein Drittel des Bildes fehlt, wird der Thron des Königs zu ergänzen sein, wenn anders der Zeichner sich noch an das alte Schema und den alten Sinn hielt. Auffallend ist nämlich der Richtungswechsel innerhalb der Darstellung. Im oberen Teil stehen zwei Priester mit ruhig herabhängenden Händen ohne irgendwelche Abzeichen in der Tracht einander gegenüber. Der links, also auf der Seite des Herrschers Dargestellte ist der , d. h. der Inmutef, der in dieser Zeit meist den Sem ersetzt (s. S. 67). Merkwürdigerweise fehlt das Pantherfell. Der zweite, ohne Beischrift, muß dem *iri ta'* des Sonnenheiligtums entsprechen. Unmittelbar schließt die Szene an, wo der König auf der Sänfte vor dem Thron sitzt, woraus sich mit Sicherheit ergibt, daß auch im Sonnenheiligtum die Reliefs Blatt 16, Blatt 17 anschließen, die die Handlung ausführlicher vorführen.

Pharao hat sich (Blatt 16, 39) vom Thron erhoben und steht mit seinen Insignien, Krummstab und Wedel, die er immer in den Händen hält, wenn er sich bewegen soll, vor dem leeren Thronpavillon. Wie in den meisten älteren Darstellungen und ständig in Karnak ist nur ein einfacher Pavillon dargestellt. Auf dem Festplatz selbst konnte natürlich kein Thron mit zwei mit dem Rücken gegeneinander gekehrten Sitzen stehen, sondern, wie schon Foucart, Rev. Arch. 1896 II, S. 301 f. aus den Darstellungen selbst geschlossen hatte, höchstens zwei Thronsitze nebeneinander. Auf ihnen nahm der König nacheinander Platz (das sollen Darstellungen wie Lepsius, Denkm. II, 115 oder auf dem S. 14 erwähnten Denkstein des Phiops besagen). In anderen Fällen, wie auf der Tafel des Usaphais (Petrie, Royal tombs I, Taf. XV, 16), trägt der König die Doppelkrone. Wenn in Bubastis einmal, bei der Krönung, ein vierfacher, sonst der einfache Pavillon erscheint und dieser vierfache Thronhimmel vier Treppen, eine von Norden, eine von Süden, eine von Osten und eine von Westen zu haben scheint, so mag daran erinnert werden, daß in dem S. 16 f. behandelten Palas von Medine Habu die größere Thronplattform drei Treppen aufwies; die Südseite stieß an die Rückwand. Solcher Treppen konnten sich die Priester bei den Zeremonien natürlich bedienen. Auch die Texte wissen übrigens, wo die Fiktion der Zweiteilung oder der daraus abgeleiteten Vierteilung nicht besonders unterstrichen werden soll, nur von einer *çnça't* (Lepsius, Denkm. III, 85 Soleb; Festival Hall, Taf. I, Taf. II, Taf. XIV) oder einem *za'du* (Baldachin). Die theoretischen Texte wissen bei der Königskrönung von zwei verschiedenen Baulichkeiten, den Gottesschlössern von Ober- und Unterägypten (Sethe, Äg. Zeitschr. 44, 17). Manche Darstellungen, wie Naville, Deir el Bahri III, Taf. 64 gehen von den gleichen Voraussetzungen aus. Im Sonnenheiligtum scheint der südlichen, dann doch oberägyptischen 'Kapelle' (Sakristei, Palas) keine nördliche, unterägyptische entsprochen zu haban, wie es ja auch nur ein *Pr dua'* gab. Leider sind die Verhältnisse am 'nördlichen Opferhof' nicht ganz klar. Ein fester Bau kann hier nicht gestanden haben, ob aber gelegentlich Festbauten errichtet wurden, steht dahin. Borchardts Vermutung, Reheiligtum 1, 51 f., der Nordhof sei dem Hathordienst geweiht gewesen, beruht auf einer unzulässigen Verallgemeinerung der Nachricht, daß beim Sonnenheiligtum des Neferirkere ein Hathorpriester beschäftigt war (Äg. Zeitschr. 1889, 114).

Soweit wir sehen, zog sich der König nach der ober- wie nach der unterägyptischen Zeremonie in das gleiche Bauwerk zurück, das mit seiner fiktiven Teilung beide Kapellen vertrat. Genau so zerfällt ja jeder Tempel in eine oberägyptische und eine unterägyptische Hälfte, ohne daß diese Einteilung im Bau selbst, von der Dekoration abgesehen, hervortrat. Einer der wenigen Doppeltempel in Ägypten, die wir kennen, der zu Komombo, bringt die Zweiteilung anschaulich im Plan zur Geltung. Auch in Heliopolis dachte man sich die unter- und die oberägyptische Itrt vereinigt. Der Thron, auf dem Pharao Platz nahm, war bald der des Atum, bald des Geb, bald der des Horus oder des Amon. Für den Ägypter gilt der Thronpavillon bald als ober-, bald als unterägyptisch.

Den herabsteigenden Herrscher erwartet an den Stufen des Thrones die aus den beiden *iri-tà*-Leuten gebildete Eskorte. Die Beischrift legt ihnen einen Spruch in den Mund; der Schluß scheint verständlich: 'die Majestät (ist) einer, der zur Erde herabsteigt (vgl. Sethe, Verbum II, § 141 f.). Was aber soll das zweimal wiederholte *cheri za'za'*? Soll man darin, wie Kees vorschlägt, einen präpositionellen

Ausdruck 'hinunter' sehen und es also als Anfang der Rede und Aufforderung an den König betrachten? Ich könnte mir wohl vorstellen, daß nach dem Muster von *h'ri za'za'* 'auf' *chri za'za'* 'unter' bedeutete, aber für die Bedeutung 'herunter' scheint jede Analogie zu fehlen. Verbindet man andererseits *cheri-za'za'* mit *zd medu* und faßt man den Ausdruck als Titel (s. dafür die Ausführungen von Sottas, Sphinx XVII, 1 ff.), so muß man doch wohl ihn auf die beiden *iri-ta'* beziehen; schwanken wird man nur, ob man das folgende *h'm-f* zu dem Titel ziehen soll, wie so oft *'nsut'* davor steht, ob also zu übersetzen ist: 'Spruch der beiden Untergebenen (ὕπαρχοι) der Majestät, wie sie zur Erde herabsteigt' und, wie häufig, der Spruch selbst ausgefallen ist, oder ob mit 'Die Majestät, welche zur Erde herabsteigt . . .' der Anfang des Spruches gegeben ist. Mich will der erste Vorschlag wahrscheinlicher dünken.

Gerade der erste, schwierige Teil unseres Textes kehrt Festival Hall, Taf. XXI, 1 wieder, abermals bei zwei *iri-ta'*; der verbale Schluß fehlt, wenn Navilles wohl auch sonst ungenaue Abschrift ihn nicht ausgelassen hat. Übrigens hilft die Darstellung in Bubastis uns zum Verständnis der Reliefs vom Sonnenheiligtum. Naville hat S. 34 erkannt, daß die Reliefs wegen des erhaltenen oberen Abschlußornaments an den oberen Rand der unterägyptischen Hinterwand und folglich an den Schluß des Festes gehören (vgl. Taf. XXXI, F). Wir sehen ganz links Pharao unter dem Pavillon thronen, an den Thronstufen steht, wie üblich, der Sem; weiter ziehen vier Standarten der Horuskinder vom Thron fort. In der unteren Reihe, vor dem Sem, erheben zwei *iri-ta'* preisend ihre Hände. Sie rufen 'Komm, Du mit dem Gott . . .', ein Ruf, mit dem schwerlich die abziehenden Götterstandarten gemeint sein können, sondern am ehesten die Sänfte des Herrschers, die man hier erwartet. Freilich reicht der in Bubastis verfügbare Platz für eine Darstellung der Sänfte kaum aus.

Zu den Standarten gehört der links oben angebrachte Text *sua' r tp rdu*, was Naville S. 35 richtig mit 'the depart from the tep red' wiedergibt. Es ist die auch Äg. Zeitschr. 1899, Taf. I, 3 vorliegende Wendung und die Darstellung bildet ein Gegenstück zum Heranziehen der Standarten zum König (Festival Hall, Taf. XVIII, 9). In der anschließenden Thronszene treten nun in Bubastis neben den aufwartenden *iri-ta'* mit der eben behandelten Beischrift zwei Fächerträger hinzu, die zum Thron hinaufsteigen. Bei ihnen steht 'die beiden Fächer(träger) auf dem Thron des Pharao' (so muß man unter Berücksichtigung von Taf. XXIII, 5 *'ća' h'r ist'* doch wohl interpretieren). Navilles Ansicht, die Fächer sollten am Schluß des Festes in den Thronpavillon verbracht werden, um dort bis zur nächsten Feier zu bleiben, kann ich mich nicht anschließen. Vielmehr treten die Leute zum Thron, um den König, sobald er aufsteht, zu begleiten; der Künstler im Sonnenheiligtum hat diesen an sich nicht wesentlichen Zug unterdrückt, die Fächerträger sind offenbar aus Platzmangel ausgefallen, obwohl sie so gut wie die Türangelträger zum ständigen Gefolge des Herrschers gehören. Wie bei den Standarten wählt man, anscheinend planlos, unter den sich bietenden Typen aus. An einer anderen Stelle des Sonnenheiligtums, in der großen Festdarstellung Z. 201, Inv. 3197, wahrscheinlich vom südlichen Umgang, finden wir den Vorgang fast wie in Bubastis behandelt. Man sieht auf dem sehr flüchtig gearbeiteten Stück die Reste zweier Fächerträger, die die Stufen heraufsteigen; die charakteristische Bewegung sichert wohl die Deutung des Stückes.

Nachdem der Herrscher vom Thron gestiegen, sehen wir ihn (Blatt 16, 39 und 41, wo aber noch etwas eingeschoben gewesen sein muß) im Festmantel mit Krummstab und



Wedel einem Gebäude zuschreiten. Ein reiches Gefolge geleitet ihn: da schreitet voran der *ḥ'ri-Pe*, der Vorsteher von Pe, mit beiden Händen, ähnlich wie die S. 65 besprochenen Sänger von Pe und Dep, sich an die Brust schlagend. Wir fanden ihn schon unter den laufenden Priestern auf Z. 147 der großen Festdarstellung (S. 69, 80) und auf dem Reinhardtschen Relief der großen Festdarstellung (Z. 1012) rezitiert er wie in unserer Darstellung einen Hymnus,[122]) der mit den Worten beginnt 'es kommt der König', Worte, die auch in Bubastis mehrfach bei Prozessionsdarstellungen auftreten (Festival Hall, Taf. XIX, 5, XXIV, 7). Es wird Zufall sein, daß auf der oberägyptischen Darstellung (Blatt 16, 41) nichts von einem entsprechenden Hymnus erhalten ist. Das Gebäude trägt in der ober- wie in der unterägyptischen Reihe die Aufschrift *šsp sd*. Sie erinnert sofort an die Inschrift auf einem gleichartigen Bau Blatt 22, 52 [Hieroglyphen]; hier bezeichnet *nçri* offenbar das Gebäude selbst, *ḥ'm sd* aber muß 'das Sdgewand' (so nach dem Determinativ) 'entfernen' (s. S. 71), also ablegen, bedeuten und *šsp sd* 'das Sdgewand empfangen, anlegen'. Nach dem Determinativ war dies Gewand aus Leinen. Der Herrscher legt es nach den Inschriften im *Nçri* an; allein die Bilder scheinen zu beweisen, daß er im Festmantel vom Thron steigt, im Festmantel in das *Nçri* geht, im Festmantel auch wieder daraus hervorkommt und ihn bis zum Schluß anbehält. Soll man danach annehmen, daß das Gewand, das Pharao für die große Endprozession anlegt, sich nur im Stoff, nicht im Schnitt von dem unterscheidet, das er vorher trägt?

Die Bedeutung des Wortes *'sed'* ist noch keineswegs geklärt. Auch wenn man von dilettantischen Phantasien wie denen Morets (Mystères Egyptiens 79 ff.) absieht, wo *sd* = *ssd* = *šdšd* gesetzt wird und alle drei Worte von *šd* 'Haut' abgeleitet werden (trotz Loret, Rec. de trav. XI, 117 ff. ist für [Hieroglyphen] *šd* aber nur die Bedeutung 'Schlauch' aus Haut zu belegen: Piehl, Pr. Bibl. Arch. Soc. XII, 374 ff., Griffith, Hieroglyphs, S. 19 und 67; die Zusammensetzung mit ϫⲟⲧ : ϫⲱⲧ *uter* ist lautlich unmöglich), befriedigen die bisherigen Erklärungen nicht. Spiegelberg (Orient. Litt. Zeit. 1909, 9 ff.) versuchte das Sedfest als Fest des Schwanzes zu erklären, von [Hieroglyphen] ⲥⲁⲧ der Schweif; er bezog dabei das besonders in späterer Zeit ständige Determinativ auf das Bild des Schwanzes. Es sei das Fest, an dem der König das alte Herrschaftssymbol, den Stierschwanz, zum erstenmal anlegte. Allein für diese Annahme bieten die Denkmäler auch nicht den leisesten Anhalt, die Bekleidung mit bestimmten Insignien spielt, von dieser einen, unklaren Inschrift abgesehen, gar keine Rolle. Zumal der Schweif am Königsornat wird nirgends erwähnt, im Gegenteil, der König trägt ihn nur selten am 'Arbeitsanzug' bei den Gründungszeremonien und beim Opfertanz (s. S. 5, 88). Überdies heißt der Schwanz am Königsschurz nicht *sd*, sondern [Hieroglyphen] *ue'ti* oder [Hieroglyphen] *chebst* (Kees, Opfertanz 193 f., 264). Hinzu kommt, daß, wie Kees und ich vor Jahren festgestellt haben und nun auch Sethe (Nachr. K. Gesellsch. Wissensch. Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1921, 124) ausgesprochen hat, das Determinativ bei *sd* im Festnamen, wie es Blatt 1, 1 a, Sethe, Urkunden A. R. I, 114/5 erscheint, sich scharf in der Form von dem bei dem Wort *sd* der Schwanz z. B. Pyramiden 547 b gebrauchten unterscheidet. Sethe will in dem Determinativ des Festes das gleiche erkennen, das bei den Worten *uzb* und *idb* auftritt, also ein Landzeichen. Aber eine andere, vielleicht befriedigendere Möglichkeit eröffnet sich. Die Gestalt des [Hieroglyphe]

erinnert an die Abbildung der Zeugstreifen in den Gräbern des Alten Reichs (meine Mastaba des Gemnikai, II, Taf. 38 ff., Murray, Saqqara Mastabas I, Taf. XXI, wo ein allerdings mit umgebogener Spitze versehenes Determinativ das Wort *unchu* begleitet, ganz wie a. a. O., Taf. XXIII und sonst, vielleicht auch Lacau, Sarcophages II, S. 7 und 16). Hinter Wörtern für Gewand u. dgl. kommt ein ähnliches Determinativ auch später vor. Wie Gardiner zu Sinuhe, Z. 292, Rec. de trav. 34, 200 gezeigt hat, gibt es ein Wort *sd* bekleiden; unter den von ihm angeführten Stellen erscheint Erman, Sprüche für Mutter und Kind, Taf. VI, 7 insofern interessant, als hier ein ähnliches Determinativ auftritt und es sich um ein Bekleiden mit feinstem Leinen handelt, genau wie an der Sinuhestelle. Nach den Sammlungen des Wörterbuches findet sich Totenb. Naville 169, Z. 12/3 (Pb) und 172, Z. 40 (Aa) ein mit ⊂⊃ determiniertes Wort *sd*, das nur ein Gewand bezeichnen kann. Ein solches wird auch Turiner Totenb. 145, Z. 31 *sd* genannt.[122]) Im Kapitel vom 'seine Hände an den Gott legen' schildert das Götterritual die Ankunft des Thot (Moret, Rituel du culte, S. 167 f.). Da heißt es von ihm 'sein *wns* sei an seinem Hals, sein [Hieroglyphen] an seinem Rücken'. Für *sdyt* schreibt das Ptahritual von Abydos [Hieroglyphen], die Berliner Rituale des Amon (Taf. XXVI, 4) und der Mut (Taf. XXI, 5) [Hieroglyphen] wie wir abweichend von Moret umschreiben. Kees' Vermutung, daß darin das von Dévaud, Äg. Zeitschr. 1911, 106 ff. behandelte *da'iu* stecke (womit ein schmaler Schurz oder Gürtel bezeichnet zu werden scheint), hat manches für sich, wenn auch nicht übersehen werden darf, daß Totenb. Naville 169, 12/3 *da'iu* neben *sd* erscheint. Gegen die Gleichsetzung von *sd, sdt, sdyt* mit dem Wort für Schwanz darf noch angeführt werden, daß letzteres noch im Koptischen sein männliches Geschlecht bewahrt hat. Andererseits findet sich im Mittleren Reich unter den Bezeichnungen des Diadems einige Male (Steindorff, Sarkophag des Menthuhotep, S. 27, N. 8; Sarkophag des Sebekô, S. 8, N. 23) [Hieroglyphen] mit den Varianten [Hieroglyphen] und [Hieroglyphen] (v. Bissing, Rec. de trav. 32, 192). Aber das berechtigt nicht, nun *sd* mit dem Diadem *šsd* usw. zusammenzubringen.

Um zusammenzufassen: *sd, sdt* bezeichnet ein in der Regel (oder immer?) linnenes Gewandstück, das man nach der Inschrift des Mittleren Reichs Äg. Zeitschr. 1896, 31[123]) bei feierlicher Gelegenheit trägt; es scheint schmal gewesen zu sein, gegen eine Gleichsetzung mit *sd* = CⲀT Schwanz spricht das verschiedene grammatische Geschlecht und die Tatsache, daß der Schwanz bei den im Sonnenheiligtum dargestellten Zeremonien keine Rolle spielt. Denkbar wäre immerhin, daß beide Worte auf einen Stamm (mit einem schmalen Zeugstück) 'bekleiden' zurückgehen, womit dann auch die Ausdrücke für Diadem zusammengehen werden. Ob endlich vom selben Stamm der Gott [Hieroglyphen] abzuleiten ist, der in enger Beziehung zum Upuaut steht, dessen Doppelgänger er äußerlich ist (Murray, The Osireion, S. 33 f., Kees, Opfertanz 194), bleibe dahingestellt; jedenfalls kommt diesem Gott anscheinend beim Sedfest keine Rolle zu.

Da [Hieroglyphen], wie Steindorff, Sarkophag des Sebekô, S. 8, N. 9 und Sethe, Äg. Zeitschr. 47, 15 zeigen, Leinen der ersten *nçri*, d. h. königlichen Qualität bedeutet, ein Vierfadengewebe, so muß die Inschrift, von der wir ausgingen, 'Anlegen des Gewandes aus kgl. Vierfadengewebe' übertragen werden. Kees möchte in diesem Gewebe eben

den Festmantel erkennen, für ihn die Bezeichnung *sd* vor allem in Anspruch nehmen und davon den Namen des Festes überhaupt ableiten. So verführerisch das ist, der Augenschein nicht nur der Reliefs im Sonnenheiligtum scheint mir entgegenzustehen. In den jüngeren Darstellungen verschwindet die Inschrift und damit die letzte Spur eines Kleidungswechsels, dem man dann doch kaum so entscheidende Bedeutung wird zuschreiben dürfen. In Karnak ist die Episode überhaupt ausgelassen, an das Verlassen des Thrones schließt hier unmittelbar das Besteigen der Sänfte.

Wie schon bemerkt, verläßt der König Blatt 16, 39 und in der oberägyptischen Paralleldarstellung a. a. O. 41 den Palas in der gleichen Kleidung, in der er in ihn hereinging. Es kann sich also höchstens, da die Inschrift doch nicht sinnlos sein kann, um das Anlegen eines genau entsprechenden Festmantels, aber von feinerem Stoff, handeln, vielleicht auch, wie bei ähnlichen Mantelwechseln bei christlichen Zeremonien, von verschiedener Farbe, die in der Bemalung, die ja leider verloren ist, zum Ausdruck kam. Das Bruchstück 41 bietet die Beischrift *ḥ'tp* . . ., die sich nicht auf die Handlung in dem Palas beziehen kann, sondern ihrer Stellung nach nur auf das Folgende, das sich Niederlassen auf die Thronsänfte, bezogen werden kann. Für diesen Vorgang stehen uns Blatt 16, 39, Blatt 17, 42—43 zur Verfügung, alles unterägyptische Bilder. Aus dem Palas begibt sich der König in den Hof, wo der Thronpavillon südlich oder östlich vom großen Altar aufgebaut gewesen sein mag. Die Reheiligtum I, S. 45 beschriebene, über Stufen sich erhebende Granitbasis könnte sehr wohl für einen Thronbaldachin bestimmt gewesen sein. Das Hauptbild führt den Herrscher vor, wie er auf der Thronsänfte sitzt; die beiden uns von Bubastis her bekannten Fächerträger sind hinter ihn getreten, die Standarten des Upuaut und des Bogens haben ebendort Aufstellung genommen, ein dritter Standartenträger, als Phennisis bezeichnet mit dem Zeichen des 'Chons' (s. S. 43) schreitet zuvorderst im Gefolge, das sich weiter aus zwei 'Freunden' und zwei Türangelträgern zusammensetzt. Der Sem legt beide Hände auf den König, als wolle er ihm den Mantel zurechtrücken, die Beischrift belehrt uns aber, daß er den Pharao 'auf die Sänfte setzt' (*ud ḥ'r uçs*). Von der entsprechenden oberägyptischen Darstellung hat sich auf dem Bruchstück Taf. 16, 40 gerade so viel erhalten, daß wir sehen, die Inschrift lautete dort völlig korrekt (s. S. 92) [ ] 'auf die *spa'*-Sänfte setzen'. Der Sempriester tritt auf den Darstellungen noch einmal auf: da überreicht er dem König das Zepter; aber er tut es im Namen des libyschen Horus, dessen Prophet in der unteren, in das obere Bild absichtlich übergreifenden Reihe mit einem riesigen Zepter steht, auf dem in der ungeschickten Darstellung die Sänfte des Königs zu balanzieren scheint. Die Übergabe begleiten die Worte , hinter denen der Vorlesepriester steht. Als Ort der Handlung wird die Kapelle des libyschen Horus angegeben, die unter den Hebsedschlössern im Bezirk der Großen gelegen sein wird, wenn die oben geäußerte Vermutung zutrifft nicht weit vom großen Altar. Die Worte *šsp e'* entsprechen dem früher behandelten *di e'* (S. 70). Prisse I, 10 lesen wir 'empfange seinen Arm für Dich', d. h. nimm an von ihm; möchte ich unmittelbar anschließen und schlage als Übertragung vor: 'empfange, was der Bringer gibt'. Die andere Möglichkeit wäre die Beischrift auf den Propheten

des Horus, der dem Vorlesepriester (oder dem König) zuriefe 'empfange!' und auf den Vorlesepriester zu verteilen, der gewissermaßen als Antwort spräche: 'gib und bring!' Einer ähnlichen Wechselrede werden wir (Blatt 19) bei der Übergabe der Bogen und Pfeile begegnen. Dem Vorgang wohnen die Großen von Ober- und Unterägypten kniend bei.

Trotz der Entstellungen, die die Verfolgung des Amon unter Amenophis IV. mit sich gebracht haben, ist auf den Abb. 1—3 wiedergegebenen Reliefs von Karnak das Wesentliche der gleichen Zeremonie deutlich zu erkennen. Rechts oben stehen vor dem leeren Thronpavillon zwei Standarten; sie sind beide zerstört, da aber die Beischrift der ersten 'Upuaut, der oberägyptische, der Leiter der beiden Lande' lautet, so darf man in der zweiten den 'Chons' vermuten. Zwei Priester stehen vor ihnen einander gegenüber. Der eine, der die Arme ruhig herabhängen läßt und auf der Seite des Königs steht, mag der Vorlesepriester sein, der andere, der den Arm hebt, der Sem-Inmutf. Unten vor dem König sind gerade noch die Spuren einer stehenden Figur und ein Arm, der dem Herrscher das Zepter reicht, erhalten. Nach einer geringen, aber unzweifelhaften Spur hinter dem Fuß trug die Figur einen Schweif, es war also wohl der Gott selbst. Nach der Beischrift über einem glatt polierten Fleck war es der libysche Horus. Hinter ihm mag auf der jetzt glatten Fläche seine Kapelle abgebildet gewesen sein. Sie ist der Verfolgung zum Opfer gefallen. Statt der Großen von Ober- und Unterägypten 'jauchzen' in Karnak die falkenköpfigen Seelen von Pe am Königsthron. So wie an Stelle der im Sonnenheiligtum auftretenden menschlichen Würdenträger nun Horus und Seth die Sänfte des Königs tragen, so verdrängen auch die göttlichen Seelen die ägyptischen Großen. Weltliche Personen haben im Neuen Reich in den religiösen Szenen keinen Platz mehr, nur der König und der Priester beteiligen sich neben den Göttern an den Zeremonien. Wo im Sonnenheiligtum der Prophet des libyschen Horus steht, finden wir in Karnak den Gott selbst zur Stelle. Daß er in Karnak erscheint, darf als eine Konzession an Unterägypten, das er im Gegensatz zu den oberägyptischen Gottheiten Seth und Horus vertritt, aufgefaßt werden. So bestätigt sich uns das S. 49 Ausgeführte.

Der letzte feierliche Akt, der dem Aufheben der Sänfte vorausging, läßt sich aus Blatt 17, 42—43, die das Bruchstück Blatt 16, 39 ergänzen, wieder herstellen. Pharao sitzt dem leeren Thron gegenüber auf der Sänfte. Vor dem Thron, aber dem Herrscher zugewandt, steht der *h'ri Pe,* den wir vorher im Zug an der Spitze des kgl. Gefolges fanden. Aus seiner *hnu*-Gebärde schließen wir, daß er einen Königshymnus singt. Auf Seiten des Königs steht ein Mann, der beide Hände an die Brust führt, offenbar im Wechselgesang mit dem Vorsteher von Pe. Auf ihn dürfte sich das der Beischrift beziehen, das auf 43 deutlich, auf 42 in Spuren lesbar ist. Was 'festgesetzt, verewigt, hingestellt' werden soll, vermögen wir nicht mehr auszumachen. Wir wissen auch nicht, wieviel Zeichen fehlen.

Der Trennungsstrich zwischen den beiden Priestern auf 43, der auf 42 fehlt, scheint, wie öfters, sinnlos, die Stellung der beiden erinnert an die bei Gayet, Temple de Louxor, Taf. 71—72 (vgl. Kees, Opfertanz, Abb. 13) wiedergegebene schematische Thronszene Amenophis III. und ähnliche Bilder; da assistieren sie während der Opfergebete des Sem-Inmutf, wie es gewöhnlich, z. B. in Soleb und Bubastis die *h'riu-h'ka'u* tun. Im Sonnenheiligtum waren weitere Priester noch im unteren Streifen dargestellt. Blatt 16, 39 finden

wir zwei Keulenschwinger mit einem Stab in der anderen Hand. Wir haben ihrer schon zu Blatt 5, 12c beim Aufzug des Suchospriesters Erwähnung getan (S. 66).

Die Beischrift beginnt mit den Worten: *zd mdu-igr sp.* 4, 'man rezitiere viermal: schweige'! Weiter ist wohl anzuordnen: und ; der Teilungsstrich auf 43 soll wohl diese Anordnung erleichtern. 'Es steht der Rechte auf der linken Seite; es steht der Linke auf der rechten Seite.' Das wird uns verständlicher durch zwei von Dr. Kees in Medine Habu abgeschriebene, bisher unveröffentlichte Texte, zu denen noch das Bruchstück aus dem Ramessidischen Tempel in Memphis (Petrie, Riqqeh and Memphis VI, Taf. 56, 22) kommt. Der eine der thebanischen Texte steht außen auf der Rückwand der Cella des Ameniritisheiligtums in dem Umgang. Ameniritis steht als Verstorbene ruhig da mit Federkopfputz und Zepter. Rechts und links wiederholt sich die gleiche Darstellung. Vor ihr hält ein die Standarte des Upuaut mit Uräus und großem *šdšd*. Dabei steht das als Anubis bezeichnete Imiutsymbol. Abgewandt von der Königin steht in einer Art von *ḥnu*-Stellung — der Arm mit geballter Faust hängt herab, der andere ist erhoben — ein Mann in gewöhnlicher Tracht. Ihm gegenüber steht ein zweiter in ähnlicher Stellung, nur hält er in der nach vorn gestreckten Hand zwei Keulen. Bis auf das Hinzutreten der Standarten sind hier die gleichen Elemente wie im Sonnenheiligtum. Die Beischriften lauten unter Fortlassung der Titulaturen der Ameniritis: links steht bei Upuaut: bei Anubis . Rechts dagegen bei Upuaut bei Anubis . Beiderseits lesen wir hinter Ameniritis die Götterrede . Zwischen den einander gegenüberstehenden Priestern steht eine längere Titulatur der Ameniritis und bei dem Mann vor der Upuautstandarte (Variante rechts). Abermals treten die Götter an die Stelle ihrer Priester: 'der unterägyptische Upuaut stellt sich auf die rechte Seite, der oberägyptische Upuaut stellt sich auf die linke Seite'. Entsprechend der Anubis-Imiut. Der Ameniritis verheißen die Götter Leben, Macht, Gesundheit, Freude. Die Priester machen dazu viermal *ma'ç*; das ist wohl das auf der Stelle Louvre C 15, 7 vorkommende Verbum, das dort etwa 'preisen die Nšmtbarke wegen ihrer Schönheit' bedeutet (Pierret, Inscr. du Louvre II, 29) und wohl mit dem auf dem Sabakonstein (Erman, Denkmal memphit. Theol., Z. 3, Z. 13, Z. 55) vorkommenden Wort für 'nennen, verkünden' identisch ist.

Die vier zusammenhängenden, auf Tuthmosis III. zurückgehenden Darstellungen an der äußeren Südwand des Barkenzimmers von Medine Habu haben vielfach Restaurationen erfahren. Das Schema ist bis auf unwesentliche Varianten immer dasselbe. Dem nach rechts schauenden Amon steht in ruhiger Haltung der König mit Keule und Stab gegenüber. Zweimal (links) trägt er die oberägyptische, die beiden anderen Male (rechts) die unterägyptische Krone. Das scheint auf eine engere Zusammengehörigkeit je zweier Bilder und auf ein Entsprechen der beiden Gruppen zu deuten. Hinter Amon steht jedesmal nach rechts gewandt der *rpe'ti*, hinter dem König, nach links gewandt, der *ḥ'ri Pe*. Dieser trägt in beiden Händen eine Standarte mit dem Zeichen des Westens.

Er ist offenbar wegen dieses den Falken enthaltenden Zeichens ausradiert und dann wieder hergestellt worden. Auch der *rpeʿti* hat dies Schicksal erfahren und vielleicht rührt von der Wiederherstellung der Wechsel in seiner Haltung: links hängen die Arme herab, rechts trug er Standarten, doch nur bei dem dritten Bild ist der krönende Falke wieder hergestellt. Die Beischriften lauten: Bild 1 (oberägyptisch) zu dem Mann hinter dem König , zu dem Mann hinter dem Gott .[124]) Den Gott muß man, wie Kees gesehen hat, ganz aus dem Spiel lassen. Er hat hier nichts zu suchen und verdankt, wie ein Vergleich mit den Bildern im Sonnenheiligtum zeigt (wo er fehlt), seine Existenz nur der Gewöhnung der späteren Bildhauer an die ständige Gruppierung von König und Gott. Der *rpeʿti* soll also vor dem König und der *ḥ'ri Pe*, der seinen eigentlichen Platz zur Rechten des Pharao hat, hinter ihm stehen, wie wir's im Bild sehen.

Bild 2 (oberägyptisch). Hier ist die Beischrift zu dem *ḥ'ri* Pe hinter dem König zerstört, die beim *rpeʿti*, der vor dem König steht, lautet . Sie besagt, daß wir uns den vor dem König dargestellten *rpeʿti* links von ihm zu denken haben.

Bild 3 (unterägyptisch). Hier ist die Beischrift des *rpeʿti* zerstört, die beim *ḥ'ri Pe* lautet . Er soll also wieder hinter, also zur Rechten des Königs gedacht werden, folglich der *rpeʿti* zur Linken (oder vor dem König). Diese letztere Stellung scheint die Beischrift des vierten Bildes bei dem Mann vor dem König zu bezeugen, denn dies kann doch wohl nur *rpeʿti* sein, nachdem bei dem Mann hinter dem König steht. Im Gegensatz zu den ausdrücklichen Angaben im Sonnenheiligtum, die den Stellungswechsel bezeugen, und den Bildern der Ameniritiskapelle, wo Upuaut, allerdings einmal der oberägyptische, einmal der unterägyptische, das eine Mal links, das andere Mal rechts Aufstellung nehmen, fehlt hier eine klare Andeutung, daß der *rpeʿti* und der *ḥ'ri Pe* ihre Plätze wechseln. Und ganz hat mich Dr. Kees nicht davon überzeugt, daß ein Umstand zwingend darauf weist, daß in der Vorlage der Reliefs von Medine Habu ein solcher Wechsel stattfand und Bild 1 und 3, Bild 2 und 4, also je ein ober- und ein unterägyptisches, einander entsprachen. Die den Figuren beigeschriebenen, sehr altertümlichen Hymnen lauten zu Bild 1 und 3, Bild 2 und 4 gleich. Im Hinblick auf die Reliefs aus Abusir und die saitischen Darstellungen glaubt Kees auch in der Vorlage der Tuthmosisbilder sich den Hergang folgendermaßen vorstellen zu dürfen: 1. Der Rechte steht rechts, der Linke links. 2. Der Rechte stellt sich auf die linke, der Linke auf die rechte Seite (wie wir's im Sonnenheiligtum Blatt 17 haben). 3. Der Rechte stellt sich hinten hin, der Linke vorn. 4. Der Linke stellt sich hinten hin, der Rechte vorn. Er liest (resp. ergänzt) in Bild 2 *rpeʿti ḥ'r ia'b* und (*ḥ'ri Pe ḥ'r imn*), in Bild 3 *ḥ'ri Pe ḥ'r imn* und (*rpeʿti m ba'ḥ'*) in Bild 4 *rpeʿti ḥ'r ia'b* (verbessert aus *m ba'ḥ*) und *ḥ'ri Pe ḥ'r imn*. Festzuhalten ist aber, daß tatsächlich in den Tuthmosisreliefs auch nach diesen Ergänzungen der *ḥ'ri Pe* stets die Standarte hält, also die rechte Seite behauptet, daß ferner die Ausdrücke *ḥ'r ia'b* und *ḥ'r imn* nur links und rechts, nicht östlich und westlich bedeuten können, sonst müßten ihnen nördlich und südlich,

nicht vorn und hinten, entsprechen, daß endlich die Veränderung des überlieferten *m ba'h'* in Bild 4 in *h'r ia'b* unerwiesen ist. Daß schon in den Reliefs des Sonnenheiligtums der dort namenlose, dem *h'ri Pe* gegenüberstehende Priester der *rpe'ti* sei, wird man als Vermutung gelten lassen dürfen, obwohl er an anderen Stellen des Sonnenheiligtums nicht vorkommt, sondern nur der *h'e'ti-e'*. Kees möchte die Zeremonie in Verbindung bringen mit der Vorstellung von der Ausrichtung des Königs nach den vier Himmelsgegenden, sie in Parallele stellen zu den Treppen der vier Weltgegenden in Festival Hall, Taf. II; er meint, statt daß Pharao auf seinem Thron sich nach allen vier Seiten wandte, was technische Schwierigkeiten bot, hätten die Priester vielleicht mit Standarten durch Platzwechsel die wechselnde Richtung symbolisch veranschaulicht. Schon im Kult der XVIII. Dynastie scheint aber der Platzwechsel der Priester nicht mehr vollzogen worden zu sein. Auch in der Spätzeit wird er nicht vorgenommen, es tritt nur ein oberägyptischer Upuaut nach rechts und ein unterägyptischer nach links, ein Anubis nach rechts, ein Anubis nach links, die ihren einmal eingenommenen Platz behalten. Das tun nun wahrscheinlich die Priester auch schon im Alten Reich, wo also nur ein einmaliger Stellungswechsel zum König mir erwiesen scheint.[125])

Wie bei allen Völkern spielt auch bei den heiligen Handlungen der Ägypter rechts und links eine wichtige Rolle. Die bevorzugte Seite war die rechte: die Wedelträger zur Rechten des Königs sind bekannt. Festival Hall, Taf. XIV stehen beim Sedfest die Götterstandarten 'zur Rechten (*imnti*) des Königs auf dem großen Platz'. Wo man die Himmelsgegend betont oder eine Entsprechung herstellen will, da wird auch der Osten = links genannt; so umgeben Festival Hall, Taf. IX die Standarten des Ostens und Westens den König; beim Aufzug des Heliopolitaners, wo vielleicht die besondere Beziehung zur Sonne mitspricht, war Blatt 11, 27 nur die östliche anwesend, ebenso wird die östliche Seite in Deir el Bahri III, Taf. 63 genannt, wo die Königin durch den Inmutf zur Reinigung geführt wird, dann beim 'Umzug um die Mauern' a. a. O., Taf. 64, wo zu lesen ist. Galt etwa der Umzug auf der östlichen Seite, der nach der oberägyptischen, aber vor der unterägyptischen Krönung stattfand, als Übergang von der oberägyptischen südlichen zur unterägyptischen nördlichen Seite? Entsprechende Szenen der rechten, westlichen Seite fehlen, die Reinigung geschieht nur einmal, an Stelle des Umzugs nach der unterägyptischen Krönung tritt der Gang des mit der Doppelkrone geschmückten Pharao zum Erscheinungsfenster. Links aber stellen sich im Sonnenheiligtum nach dem Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 3 abgebildeten Relief der großen Festdarstellung die in der Sänfte heranziehenden Königskinder an den Thronstufen auf. Ähnlich heißt es Festival Hall, Taf. XXV, 11 'sich auf der linken (östlichen) Seite seines Thrones aufstellen'.[126])

Auch die Nordseite wird einmal, Festival Hall, Taf. XXIV, 9, 10 für einen Umzug genannt; dies Bild, das Naville bereits als Huldigungsszene vor dem König gedeutet hat und zu Festival Hall, Taf. XX gestellt hat, bildet in gewissem Sinn eine Parallele zu Blatt 11 des Sonnenheiligtums, von dem wir ausgingen. Abermals geht die Handlung vor dem Thronpavillon vor sich, auf dessen Stufen, genau wie bei der großen Thronszene Festival Hall, Taf. I, sich der *chernus* niedergelassen hat. (Im Sonnenheiligtum findet sich das gleiche Motiv übrigens in der großen Festdarstellung, Z. 537, vom Obeliskenaufgang.) Vor den Thronstufen steht in ruhiger Haltung der Sem (übrigens ein Anhaltspunkt dafür,

daß Naville, dessen Erklärung S. 34 mehrfach irrig scheint, die Bruchstücke 9 und 10, wenn sie, wie wahrscheinlich, von der gleichen Darstellung stammen, nahe aneinanderrücken mußte), ferner ein Mann mit der Falkenstandarte und vor diesem der *cheri ḥb?* mit dem *chnu* genannten Sack (s. S. 70). Zwei Leute haben sich niedergeworfen, hinter ihnen gießt der *iri-ta'* eine Spende aus. Man kann die Frage aufwerfen, ob diese beiden identisch seien mit den beiden hinter dem *iri-ta'* knienden *schm-e'ui* und *un-ro* genannten Männern, die eine unerklärte Opfergabe darbringen. Jedenfalls tauchen diese beiden wieder auf in dem zweifachen Paar, das mit gefaßten Händen in der untersten Reihe zu tanzen scheint. Der eine Arm jedes Priesters ist dabei 'sprechend' hochgestreckt. Sie ziehen einen Hymnus singend im Kreis herum und nehmen abwechselnd auf der einen und der anderen Seite Stellung. Vor den Sitzenden in der oberen Zeile steht *'ḥ'ms ḥ'ir mḥ't tp-rdui'*, 'sitzen nördlich der Thronstufen', über den Tanzenden aber im unteren Streifen *'zd mdu pchr ḥ'ir mḥ't nsut*, Spruch: Herumgehen nördlich des Königs'. Das singende Priesterpaar erinnert durchaus an die entsprechenden Priester im Sonnenheiligtum und auf dem Relief Amenophis III. in Luxor (Gayet, Temple de Louxor, Taf. 71—72, oben S. 99). Ob das *ḥ'ms* sich auf die Knienden, wie man nach der Stellung der Inschrift und nach Blatt 12 glauben möchte, oder, was nach Festival Hall, Taf. XVI, 2 möglich scheint, auf die Liegenden bezieht, jedenfalls hätte Moret, Royauté 249 und Mystères Egyptiens 83 niemals an Schlafende denken dürfen (vgl. auch Festival Hall, Taf. XXV, 1). Seine phantastischen Erklärungen mögen auf sich beruhen.

Sehr wahrscheinlich ist im unteren Streifen von Blatt 11, 27 eine dem Bild von Bubastis ganz ähnliche Szene dargestellt gewesen, denn hier begegnen wir neben Priestern den Beischriften *ḥ'ms* und *pchr cha'* . . . Leider ist auf dem Relief von Karnak, das gewissermaßen den Leitfaden für unsere Betrachtung gibt, von diesen Zeremonien nichts zu sehen, will man nicht den Hymnus der 'jauchzenden' Seelen und die Gebärden der beiden unbenannten Priester, die vor dem leeren Thron stehen, dazu in Beziehung setzen.

Wertvoll aber für die Erklärung der Zeremonie sind einige Einzelheiten in der Darstellung Tuthmosis III. zu Medine Habu: das Geschenk der beiden Keulen, die auch im Ameniritisritual der eine Priester in der Hand hält, deutet auf die Verleihung von Macht; die Angabe auf Bild 1, die man aber doch wohl zum Ganzen wird beziehen dürfen, [Hieroglyphen] enthält die typische, S. 12f. behandelte Weiheformel des Tempels an seinen Herrn, den Gott. Es stimmt dazu, daß im Ameniritistempel der Weiheakt der Schepenuopet unmittelbar neben unseren Bildern steht: der Ritus vollzog sich wohl am Weihetag des Heiligtums. Wieder tritt in diesen Zeugnissen der enge Zusammenhang des Sedfestes mit der Tempelweihe hervor und der Gedanke, daß der Gott dem Herrscher zum Dank Macht und Ruhm verleiht; im Sonnenheiligtum spricht ihn ja auch die Überreichung des Uäszepters an den König durch den libyschen Horus aus. Die Texte des Hymnus, die im Tempel der XVIII. Dynastie über dem *rpe'ti* hinter dem Gott stehen, erläutern den Sinn der Zeremonie und lassen zugleich erkennen, wie bei dem Weiheakt an Amon doch die Person des Pharao im Mittelpunkt steht; er erhält ja auch die Keulen, der Ameniritis verheißen der alte Kriegsgott Upuaut und Imiut Macht und Herrlichkeit. Wir geben die Texte, deren Altertümlichkeit Kees mit Recht betont, nach seinen Abschriften. Der erste Hymnus lautet nach den Beischriften zu Bild 1 und 3:

1. sic N. N. N. N.

3. N. N. N. N.

1. N. N. sic

3. N. N.

1.

3.

'Man rezitiere viermal: Schweige für den König! (Var. Schweige und höre die Stimme des Königs.) Des Königs Ebenbild ist Horus N. N., gezeugt von Horus N. N. Er setzt ihn auf den Thron des Amon (Var. in sein Gottesschloß), er versieht den Horus N. N. mit Leben, er erfreut sein Herz, er macht angenehm sein? Er zerhackt (sie ihm) Ober- und Unterägypten, er zerhackt ihm die Mauern von Asien, er wirft ihm alle aufrührerischen Rechiut unter seine Finger.'[126]) Der zweite, leider gleich im Eingang wohl stark verderbte Hymnus lautet nach den Beischriften zu Bild 2 und 4:

2. N. N.

4.

2. N. N.

4. N. N.

2.

4.

'Man rezitiere: Schweige! (Var. Schweige und höre die Stimme des Königs!) Rein ist Dein Acker, Du gibst das Bild des Königs Horus N. N. Horus N. N. hat Dir 1000 an Kleidern, 1000 an Leinen, 1000 an Salbölen, 1000 an Broten, 1000 an Bierkrügen, 1000 an geschlachteten Rindern gegeben. Wer dies durchkreuzen wird, den durchkreuze das Messer des Horus, der die Rebellen niedermetzelte.'[127]) Wiederum tritt uns in diesem Doppelhymnus, dessen Altertümlichkeit nicht nur die Sprache, sondern auch die in den Anmerkungen angeführten Parallelen aus den Pyramidentexten bezeugen, die manches erst verständlich machen, der Doppelgedanke entgegen, daß der Gott dem Pharao die Weltherrschaft und alle irdische Glückseligkeit verleiht, vom Herrscher aber unzählige Opfergaben zum Dank erhält.

VIII. Der Schluß des Sedfestes und die große Endprozession.

Die Äg. Zeitschr. 52, Taf. VIII und die hier Abb. 1—3 veröffentlichten Reliefs Tuthmosis III. aus Karnak lassen erkennen, daß den letzten Akt des Sedfestes jene große Prozession in der Sänfte bildete, die unter den Reliefs des Sonnenheiligtums einen hervorragenden Platz einnimmt. Von der oberägyptischen Hälfte dieser Reliefs ist der größte Teil der untersten Reihe innen, der Anfang der unterägyptischen Hälfte innen und außen in *situ* gefunden. Sie bildeten den unteren Abschluß der Wand.

Auch in Soleb füllt die Paralleldarstellung (Lepsius, Denkm. III, 86) den untersten Streifen der Wand. Naville, unter dem Bann der früher besprochenen Masperoschen Theorie,[128]) suchte daher hier den Anfang des Festes. Ganz methodisch entnahm er für die bedeutenden, aber schlecht einzuordnenden Bruchstücke von Bubastis (Festival Hall, Taf. IV, IV bis) die Anordnung den Reliefs von Soleb (Festival Hall, S. 17); vor Legrains Aufräumungsarbeiten war das entscheidende Stück aus Karnak schlecht zugänglich: die Description de l'Egypte antiquités III, Taf. 38 = Lenormant, Musée des antiqu. égypt. Taf. XVIII, 4 veröffentlichten Bilder ließen keinen Zusammenhang erkennen. Jetzt aber sehen wir im letzten Bild (Abb. 3) den König auf der Sänfte, getragen von den Seelen von Pe, die ihm vorher zugejubelt hatten (Abb. 2). Als Ziel der Sänftenträger ist angegeben 'kommen und eingehen in das Per-uer'. In der Fortsetzung der Inschrift wurde, wie Kees erkannt hat, das , die unterägyptische Hälfte des Reichsheiligtums genannt, und am rechten Rande des Reliefs sieht man deutlich den oberen Teil dieses Heiligtums und darüber Spuren der oberägyptischen Kapelle. Ganz ähnlich wird Engelbach-Petrie, Riqqeh and Memphis VI, Taf. 55, 11 das Per-uer als Gesamtbegriff für die daneben aufgeführten ober- und unterägyptische *itrti* genommen. Auch die *Snt*, die Schlangenstelen, deren eine auf dem Karnakrelief vor den Kapellen steht, sind zur Stelle: wir finden sie so schon im Grabtempel des Sahure ed. Borchardt II, Taf. 19 und 67, und zwar bei der unterägyptischen *itrt*. Sethe a. a. O., S. 98 ist unbedingt beizustimmen, wenn er Borchardts Gedanken (a. a. O., S. 37) an Harchentchety von Athribis abweist und auf die Tatsache hinweist, daß in späterer Zeit das Deutzeichen für *itrt* wird, also doch wohl einen integrierenden Bestandteil des unterägyptischen? Reichsheiligtums bildete. Hervorgehoben mag noch der Umstand werden, daß auf dem memphitischen Relief (das Petrie a. a. O., S. 32 in die XII. Dynastie setzt, das aber vielleicht erst in Saitische Zeit, schwerlich ins Neue Reich gehört) der König nicht getragen, sondern an der Hand geführt wurde.

Es läßt sich aber aus den Beischriften auch unmittelbar der Nachweis führen, daß diese Darstellungsreihen in Soleb und Bubastis an das Ende gehören. Festival Hall, Taf. IV bis, 15 heißt es: ‚es läßt der König sich nieder in dem Palas, nachdem er die (oder alle?) Gebräuche im . . . vollzogen hat'. Wahrscheinlich ist zu ergänzen im Per-uer, entsprechend der Inschrift Petrie, Memphis VI, Taf. 55, 11 *irf irtf m pr-uer;* vermutlich ist dann Navilles Lesung so zu verbessern: . In Soleb ist gerade so viel erhalten (das

hat auch Naville, Festival Hall, S. 15 schon erkannt), daß man feststellen darf, die Beischriften wichen vom Text aus Bubastis nur wenig ab. Die 'Gebräuche' aber können kaum andere sein, als wir in Soleb in den oberen Reihen, in Bubastis auf der gleichen Wand darunter (Festival Hall, Taf. XXIX) dargestellt finden: die Thronszenen mit ihren Opferhandlungen, und die Opfer an den Kapellen der einzelnen Götter. In Bubastis lesen wir bei der Sänftenprozession Taf. VI auch noch die Angabe, woher der König kommt: 'Herausgehen aus dem Gottesschloß des Amon, das im Haus des Sedfestes ist'. Amon, von dem in der großen Inschrift Festival Hall, Taf. VI die Rede ist und dem der König danach so viel Wohltaten erweist, ist natürlich erst im Neuen Reich an hervorragender Stelle in den Kapellenbezirk, das [Hieroglyphe] des Sonnenheiligtums, eingezogen. Wir dürfen aber mit Bestimmtheit annehmen, daß Taf. VI, die zu einer Prozession gehören muß, an die Amonsprozession Taf. IV anschloß; da die Anbringung dieser Szenen hoch oben an dem Vorsprung der südlichen Seitenwand gesichert ist (Festival Hall, Taf. XXXII), so kann auch Taf. VI ihr ungefährer Platz angewiesen werden. Sie muß trotz Navilles Bedenken an derselben Wand wie Taf. IV, und zwar darüber angeordnet werden, Taf. IV bis dicht dahinter am Ende der Reihe. Die jetzt vermutungsweise von Naville (Festival Hall, Taf. XXIX) im obersten Teil der Wand angebrachten Bruchstücke der Thronszenen möchte man aus logischen Gründen in den unteren Teil der Wand versetzen, wodurch sie den Anschluß an die großen Krönungsszenen der Vorderwand fänden. Das Thema der Prozessionsreliefs ist die Einführung der Amonsbarke in ihr neu eingerichtetes Sedfesthaus (Taf. V). Nun heißt es auf Taf. IV, beim Beginn der Amonsprozession, daß der König aus der 'Halle des Essens' komme, also bereits an Zeremonien teilgenommen habe. Unter der Halle des Essens wird man mit Naville nur den Platz verstehen können, wo Pharao allen Göttern der ober- und unterägyptischen Itrt in ihren Hebsedschlössern opfert; das [Hieroglyphe] ist mit Naville, Festival Hall, S. 17, Anm. als Determinativ aufzufassen, wie es, wohl aus Verwechslung mit [Hieroglyphe], in Texten des späten Neuen Reichs nicht selten vorkommt, und darf nicht mit Breasted, Americ. Journ. Sem. languages 25, 95 (Soleb) mit *ḫrp* umschrieben werden. Das Opfer ist Festival Hall, Taf. IV bis, 12—13 dargestellt und die Halle des Essens durch die Umrahmung mit Opfergaben, ähnlich wie Taf. VIII f. (s. S. 87) angedeutet. Halle des Essens und Hebsedschlösser decken sich also im Wesentlichen. So heißt es denn auch in Soleb (Lepsius, Denkm. III, 85 b) beim Besuch der Chnubiskapelle, daß Chnubis zur Halle das Essen gekommen sei. Im Sonnenheiligtum begegnen wir einer ähnlichen sprechenden Dekoration bei dem Opfer an die *itrti* und dem Eintritt in den 'Bezirk der Großen'; sie ist da in die Darstellungen eingestreut (Blatt 18, Blatt 21). Wahrscheinlich war es ebenso in Karnak, wo der König zum *Per-uer* und zu den *itrti* getragen wird, um dort zu opfern.

Äußerlich wird in Soleb und Bubastis die Prozession nicht durch Kapellenbesuche unterbrochen, soweit man nach der lückenhaften Erhaltung urteilen kann. Vielleicht liegt hier aber nur eine der, wie wir schon wissen, nicht seltenen Auslassungen vor, um die Komposition nicht zu komplizieren: der Künstler will gar kein vollständiges Bild geben, sondern nur eines, das dem religiösen Zweck genügt. Auch die Entwicklung des Zeremoniells mag mitsprechen, indem, etwa durch Hinzutreten des Umzugs des Reichs-

gottes Amon, die Kapellenbesuche sich derartig ausdehnten, daß sie nicht mehr als Teile der Schlußprozession, sondern als selbständige Feiern, vielleicht an eigenen Tagen begangen wurden. Man mag etwa alle Kapellenbesuche mit jenen zusammengelegt haben, bei denen Pharao vom Thron aus zu Fuß ging (s. S. 23). Das Verblassen der Bedeutung der 'Seelen', der *itrti*, das Ausscheiden des Horus und Seth aus der Reihe der Kapelleninhaber, von dem unten zu reden ist, mag mit solchen Änderungen des Rituals zusammenhängen.

Im Sonnenheiligtum gewinnen wir vermöge der sich gegenseitig ergänzenden Blätter 18 und 19 eine ziemlich klare Vorstellung von den Vorgängen. Der König, im Festmantel, thront in der korbähnlichen oberägyptischen Spa'sänfte (s. S. 92), deren Name noch in der entsprechenden Darstellung Festival Hall, Taf. VI, 8—9 begegnet. Er hält außer dem Wedel und dem Krummstab auch noch (und zwar nur in dieser Bildfolge) das *ua's*-Zepter, das ihm der libysche Horus (Blatt 16) überreicht hatte (s. S. 49, 98). Auch hiernach gehören diese Bilder an den Schluß. Auf Blatt 18, 44a tragen die Sänfte vier Männer in der gewöhnlichen Tracht, die hier zwar keine Beischrift haben — der Raum ließ es schwer zu — nach den folgenden Bildern aber die *imiu-chnt* sind. Sie neigen sich leise nach vorn, um die Sänfte herabzulassen, dem König werden vor Betreten des heiligen Bezirks die Sandalen gelöst. Darauf bezieht sich die Inschrift in der unteren Reihe '*sfch çbt*'[129] (Blatt 18, 44a); und auch die Füße werden ihm gewaschen (Blatt 19, 45a, b). Zwei 'Freunde' sind damit beschäftigt, der eine gießt stehend aus einer [Hieroglyphe] Kanne das Wasser über die Füße, der zweite reibt sie ab. Vermutlich ist auch Blatt 18, 44a dieselbe Handlung gemeint, nur ungeschickter dargestellt. Der Vorlesepriester, als solcher von dem Personal durch langes Haar, kurzen Kinnbart und Binde unterschieden, steht ruhig dabei und spricht die nötigen Formeln. Die Beischrift [Hieroglyphen] versteht Kees wohl richtig als '*ie'i h'r çbt* Wasser gießen auf die Sohlen.'[130]) In der Gefolgschaft des Königs sehen wir zunächst den Sem, langhaarig, im Fellgewand, ohne Kinnbart; auf ihn folgt jedesmal der Vorlesepriester und den Schluß bilden zwei Männer mit kurzer Frisur, die die S. 76, 13* (98) behandelten Türangelbeschläge tragen.

Im nächsten Bild wird der Herrscher von den vier *imiu-chnt* in der Sänfte getragen, ein fünfter mit dem Fächer tritt hinzu. Er trägt hier, wo immer er vorkommt, langes Haar. Die Haupthandlung vollziehen vor dem König der Sem und der Vorlesepriester. Auf Blatt 19, 55b und weniger deutlich auf Blatt 18, 44b, c ist dargestellt, wie der Vorlesepriester dem Sem Pfeile und Bogen überreicht. '*Di šsp e'*, man gibt und empfängt den Arm' (mit der Gabe, also das Opfer, s. S. 70), steht dabei. Der Sem seinerseits überreicht Pfeile und Bogen dem Pharao, der nach dem Bild Blatt 18, 44c die Hand danach auszustrecken scheint. Die Beischrift nennt den Ort, wohin der König sich begibt: [Hieroglyphen] [ ] die Kapelle des Har-Behudet, (in der) er sich niederläßt.'[131]) Die Kapelle selbst, die nach dem Determinativ Blatt 18, 44c und Blatt 19, 45b dem oberägyptischen Reichsheiligtum im Gegensatz zum unterägyptischen des libyschen Horus (Blatt 16, S. 98) gleichsah, ist nicht abgebildet. Die Beischrift genügte und den Wechsel des Schauplatzes fand der Kundige wohl auch angedeutet in dem Gefolge des Herrschers, den zwei Freunden, den beiden Türangelträgern, dem *iri-sma'* mit Krummstab und Zepter, der als Zeremonienmeister den Zug an der Schwelle des Heiligtums empfängt und deutlicher auf dem Bruchstück Blatt 22, 54 zu erkennen ist, wo ein sinnloser Teilungsstrich ihn

abtrennt (vergl. S. 99). An der Spitze des Zuges schreitet Blatt 19, 45 b der Vorlesepriester, kenntlich an der ihm eigenen Schleife am Gürtel des Schurzes (Bonnet, Die ägyptische Tracht, Taf. III, 12, 17, Taf. IV). Auf Blatt 18, 44 a fehlt der Vorlesepriester, an letzter Stelle geht hier aber im Zug ein Priester, der mit beiden Armen über der Schulter den Skorpion trägt, das von Kees, Opfertanz 131 ff. behandelte Symbol der Göttin Selket, einer der Schutzgottheiten des Pharao, das im gleichen Zusammenhang Blatt 22, 54 wiederkehrt. Es zeigt dieselbe Gestalt wie auf den saitischen Reliefs aus Memphis, die für Petrie der Anlaß geworden sind (Palace of Apries, S. 10), darin eine Osirisreliquie, die getrockneten Arme und die Brust des Königs, zu sehen. Man braucht aber nur, etwa bei Moret, Mystères Egyptiens 152 f., die archaischen Beispiele für die Bewehrung heiliger Tiere mit menschlichen Armen (darunter auch der Skorpion) sich zu vergegenwärtigen,[132]) um das Haltlose von Petries Beweisführung einzusehen. Daß der Skorpion gelegentlich auch unter den Götterstandarten erscheint (Mariette, Abydos I, 28 d) kann nach unseren Ausführungen im dritten Kapitel (s. insbesondere S. 27) nicht auffallen. Das ausdrückliche Zeugnis der Denkmäler (Daressy, Textes et dessins magiques, Taf. II, Rec. de trav. 27, 175), das den Skorpion mit Ringamulett als Selket, Herrin des Lebens bezeichnet, bleibt unerschüttert. Anschließend an die eben besprochene Darstellung und gewissermaßen ihr Gegenstück, sehen wir auf Blatt 18, 44 c, d und 19, 45 b den Sempriester dem König abermals Bogen und Pfeile überreichen (er selbst wird sie wieder vom Vorlesepriester erhalten haben). Der Schauplatz der Handlung aber ist ein anderer: der Zug muß das Heiligtum des Horus von Edfu verlassen haben — wenn es auch nirgends in Bild oder Wort ausgesprochen ist — und betritt die Kapelle des Seth-Nubti, wie die Inschrift, die die Tür des Heiligtums nennt, lehrt. An der Tür wartete wohl wieder der *iri-sma'*, von dem auf Blatt 44 d noch der Fuß erhalten scheint, um dann — kenntlich an Zepter und Krummstab — auf das Tor loszugehen. Dabei variieren die parallelen Darstellungen, wie das ägyptische Künstler gern tun, die Haltung des Mannes: Blatt 18 schreitet er aufrecht einher, Blatt 19 stützt er sich auf den Stab mit etwas vorgebeugter Stellung und streckt das Zepter vor. Hier steht ein Titel, der vielleicht zu [hieroglyphs] zu ergänzen ist, so daß wir diesen, bei Murray, Index, Taf. XXXIV und vielleicht auch Petrie, Royal tombs I, Taf. VII, 12, Quibell, Hierakonpolis II, Taf. 67 vorkommenden Priester und nicht den *iri-sma'* hier (und dann natürlich auch in der Paralleldarstellung) zu erkennen hätten. Newberry, Liverpool annals I, 27 hat in ihm einen Priester der Doppelaxt und des Gottes *A'ḥ'u* (s. S. 7* [49]) erkennen wollen, aber an der Stelle, auf die er sich beruft, Äg. Zeitschr. 38, 116 steht unser Titel gar nicht; die 'Doppelaxt' ist aber ein nicht seltenes Symbol archaischer Zeit (Capart, Primit. art, S. 147). Vielleicht soll die auffallende Haltung eine ähnliche Zeremonie andeuten, wie in Soleb, wo Pharao sich durch Anklopfen mit der Keule Eintritt in das Heiligtum verschafft (Lepsius, Denkm. III, 83 b, c). Die Reste der Beischrift auf Blatt 19 und 18 dürfen nach den S. 105—111 behandelten Inschriften zu ergänzen sein: er läßt sich nieder ([hieroglyphs]) im Heiligtum des Seth-Nubti. Der König besuchte also nach dem Abzug vom Thronpavillon und der Fußwaschung die Kapellen des Horus und Seth (von Ombos), empfing von ihnen Wehr und Waffen. Im Neuen Reichstempel zu Karnak lehren Horus und Seth-Nubti am Sedfest Tuthmosis III. Bogenschießen und mit der Keule schlagen (Lepsius, Denkm. III, 36 b = Prisse, Monuments, Taf. XVII, 1). Der dabeistehende Upuaut verleiht in Gegenwart der 'Chonsstandarte'

dem König, der die oberägyptische Krone trägt, Leben, Macht usw. In äthiopischer Zeit hat die Zeremonie dieselbe weltumspannende Umwandlung erfahren (seit wie lange wissen wir nicht) wie die S. 74, 102 besprochenen Zeremonien sie erfahren haben: in dem Tearkosbau südlich vom Reichsheiligtum (Prisse, Monuments, Taf. XXXIII) ist dargestellt, wie der König in der Stellung des Opfertanzes vier Kugeln nach den vier Weltgegenden wirft, während das Gottesweib nach eben den gleichen vier Weltrichtungen Pfeile schießt. Wie Petrie erkannt hat, gehört die Szene in den Zusammenhang von Darstellungen des Sedfestes, von dem freilich, soweit man nach den Veröffentlichungen urteilen kann, nur einzelne Episoden dargestellt waren. Die volle Konsequenz aus der hier vorliegenden, vermutlich auf Vorbilder des Neuen Reiches zurückgehenden Vorstellung zieht der ptolemäische Festkalender von Edfu, der den Ritus des Schießens nach den vier Weltgegenden für den 1. Tybi, den Tag der Thronbesteigung des Horus von Edfu und den Krönungstag des Pharao ansetzt (Brugsch, Drei Festkalender, Taf. VII, 22—23, S. 13, vgl. Erman, Äg. Religion[2] 236, zur Bestimmung des Datums: Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. 136). Voraus geht das Anm. 125 behandelte Fliegen-Lassen der vier Gänse. Dieses wieder scheint an die Stelle des Werfens der vier Kugeln (ursprünglich etwa Räucherkugeln?) im Tearkosbau getreten. Wenn andererseits wirklich zwischen diesem Schießen am 1. Tybi und der Sedfeier ein engerer Zusammenhang besteht, dann wäre für diese späte Zeit auch ein engerer Zusammenhang zwischen Sedfest und Krönung gegeben, wie wir ihn ja in Bubastis beobachten.[133])

Während die Darstellung auf Blatt 19 hier abbricht, ist sie auf Blatt 18 vollständig erhalten. Wir treffen zunächst auf eine leider zerstörte, in der Zeichenstellung seltsame Inschrift; unter dem Rest der [Hieroglyphen] war, wie Kees und ich am Original in Kairo feststellen konnten, mindestens noch ein Zeichen, aber bestimmen ließen sich die geringen Reste nicht mehr. Man vermutet etwa 'herausgehen aus der Seth-Nubtikapelle'. Die Zeichenreste hinter dem Rücken des Königs gehören nicht dazu, sie enthalten sicher das Determinativ für Speise [Hieroglyphen]. Noch immer sitzt der Herrscher in seiner Sänfte, aber diesmal tragen sie vier als [Hieroglyphen] bezeichnete Männer, also die 'Wächter von Nechen-Hierakonpolis'. Den Titel eines 'Wächters' von Pe führt Rahotep (Borchardt, Statuen N. 3), der astronomische Beobachter heißt *wrš* (Lepsius, Denkm. III, 227 b; vgl. Äg. Zeitschr. 1868, 11). In den Pyramiden kommen die 'Wächter' von Pe und Nechen vor (795, 1013), häufiger die 'Wächter' allein (656 e, 1796, 1915, 1947); die Stellen hat mir meist Kees nachgewiesen, der im Opfertanz 116, 184, 257 f. über *wršu* gehandelt hat. Sie werden da teilweise einfach als selige Geister oder Götter behandelt, scheinen den Sterngottheiten nahe zu stehen. Ihr Auftreten als Träger des Königs, wie es später die Seelen tun (s. S. 99), kann also nicht verwundern, aber im Sonnenheiligtum wird man dabei gewiß nicht an überirdische Wesen, sondern an eine besondere Priester- und vielleicht Beamtenklasse denken, die sehr früh in Vergessenheit geriet und der wohl die Sternbeobachtung oblag. Eine 'Wächterin' des Min ist länger bekannt (Kees, Studien zur Provinzialkunst 24, Anm. 2, Sethe, G. G. A. 1912, 707, Anm. 3, wo weitere Literatur). Es zeigt sich auch hier die eigentümliche ägyptische Tendenz, uralte menschliche Dinge die das Alter heiligt, mit der Zeit in die göttliche Umwelt zu heben.

Hinter den Wächtern schreitet ein Mann mit der Türangel — sicher wohl der Vertreter der sonst üblichen zwei. Vor dem Zug stehen die als Götter Horusdiener bezeichneten Standarten des 'Chons', des Upuaut und der Bogen. Der wenige zur Verfügung stehende Platz nötigte offenbar zur äußersten Beschränkung. Mit dem Gesicht den Standarten zugekehrt, steht ein Mann ohne besondere Abzeichen und schlägt in die Hände, wie man beim Sprechen im Takt oder bei der Begrüßung tut. Über ihm steht: 'Es sprechen die Propheten ( ): Leben und Macht mögen die Seelen von Nechen geben'. Somit vertritt er die Propheten, natürlich der Seelen von Nechen. Auf Seiten des Königs spricht der Sem die Weiheformel, zu der er die übliche Gebärde macht: 'Ein Opfer, das der König gibt für die *itrti* an Salben, Leinen, Speisen'. Die Inschrift scheint sich vor dem König fortzusetzen, am Schluß erkennt man das Fleischstück und den Opfertisch,[134]) in dem davor vermutet Kees ein verstümmeltes (die Lesung ist aber sicher), ob das *c̱hnt šme'* auf den König geht, der daneben als 'Goldhorus', König von Oberägypten bezeichnet wird, oder ob ein Gott, etwa Upuaut, der Leiter von Oberägypten, darunter verstanden werden soll, vermögen wir nicht zu sagen. Sicher ist nur, daß der König jetzt im Bereich der Horusdiener von Nechen anlangt, denen er ein Opfer durch den Sem weihen läßt, um dafür Leben und Macht zu empfangen — nebenbei ein neuer Beweis, daß es sich hier immer um den lebenden, regierenden, nicht um den zu den Göttern aufsteigenden König handelt. Und wir befinden uns, wie die in dem schmalen Feld dargestellte Figur des *iri sma'* zeigt, am Eingang eines heiligen Bezirks, den die Inschrift '*šsp tp ua't r usc̱ht pr-ueru* sich auf den Weg machen zur Halle des Bezirks der Großen' näher bezeichnet. Es geht also wieder zu den Hebsedschlössern (s. S. 14, 60).

Im unteren Streifen sehen wir in der Mitte, über der dreimal wiederholten Hieroglyphe des Essens, zwei Sänften stehen mit Gestalten, die in weite Mäntel gehüllt sind, den kgl. Prinzen, die am Fest teilnehmen. Sie scheinen die Ankunft des Aufzugs des Königs zu erwarten. Nirgends ist ihnen eine aktive Rolle zugewiesen, bei den wichtigsten Vorgängen scheinen sie gar nicht zugegen, z. B. den Thronszenen, mehr noch als später die Königin (s. S. 5* [35]) sind sie Zuschauer. Auf dem von Möller, Äg. Zeitschr. 39, Taf. IV veröffentlichten späten Sarg sind sie einmal trotz ihrer Dreizahl zu den Horuskindern geworden. Prinzessinnen in ihnen zu erkennen, liegt keinerlei Anlaß vor und Petries Erklärung (Palace of Apries, S. 9), der ursprüngliche Zweck der Anwesenheit der Königstöchter sei gewesen, sie dem neuen König anzutrauen, auf daß er so die Königsherrschaft erben könne, hat keinerlei Grundlage. Ganz wie schon auf dem Keulenkopf von Hierakonpolis (ed. Quibell, Taf. 26B) stehen die Sänften der Königskinder unter dem Gefolge, keineswegs in besonders enger Verbindung mit dem König. Die Speisedeterminative hinter diesem und unter den Königskindern sollen wie die S. 82 besprochene Umrahmung in Bubastis nur auf die Opfer, um derentwillen alles geschieht, hinweisen.

Die Königskinder treten im Sonnenheiligtum noch ein paar Mal auf; leider sind die Bruchstücke Blatt 25, 88, Blatt 24, 68 (hier mit deutlichem 'Götterbart') so verstümmelt, daß sich nichts aus ihnen ergibt. Blatt 24, 62 ist nur ein Kind erhalten, das in einer offenen Sänfte zu sitzen scheint, und zwar im Zug der Götter Horusdiener. Drei Kinder finden wir auf der weiter unten besprochenen unterägyptischen Paralleldarstellung Blatt 21, 50 a.

Mehrere waren auf dem Bruchstück der großen Festdarstellung abgebildet, das durch die Beischrift 'Königskinder' besonders wertvoll ist (Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 3).

Links von den Sänften geht auf Blatt 18 eine weitere das Opfer des Königs begleitende Zeremonie vor sich. Dort steht der [Hieroglyphen], *udpu nçr*, der Mundschenk des Königs, mit einem breiten Napf in den hochgehobenen Händen. Die Beichrift *fcht* 'umschütten' besagt, daß er eine Wasser? - Spende macht. Im gegenüber kniet der Vorlesepriester mit der Hnugebärde, wie seit Alters die Vorlesepriester sie auch bei den einleitenden Handlungen des Totenrituals einnehmen, wenn sie die 'vielen Hymnen' rezitieren (Budge, Book of opening the mouth II, 201, Petamenophis; Bissing, Mastaba des Gemnikai II, Taf. XIX, XXIX, S. 25; Davies-Gardiner, Tomb of Antefeker, Taf. XXVIII). Rechts von den Königskindern aber stehen zwei 'Sänger' (*chn*) lebhaft gestikulierend.[135] Die Libation des Vorlesepriesters geht unter Gesang und Rezitationen vor sich.

Kurz dahinter bricht das große Relief Blatt 18, 44 d ab; da in der Paralleldarstellung Blatt 19 der ganze Vorgang zerstört ist, fehlt eine ergänzende Darstellung. Man erkennt nur noch, daß die Sänftenträger, wohl zu einer Fußwaschung des Königs, die Sänfte etwas senkten. Im Gefolge schreitet ein Türangelträger. Auch in der unterägyptischen Folge (Blatt 21, 50 a), wo der Prophet der Seelen von Pe, fünf Götter Horusdiener (s. S. 25), die 'Wächter' von Pe ([Hieroglyphen]) (vgl. S. 109) mit dem König in der *spa*'-Sänfte auftreten, wo einer der beiden Sänger die Beischrift 'Vorlesepriester' trägt und neben den drei Königskindern ein Vorlesepriester, ein Freund, zwei Türangelträger und zwei fast ganz zerstörte Männer (als erster vielleicht ein [Hieroglyphen]) als Gefolge marschieren, ist von der anschließenden Szene nichts erhalten. Aber wir können aus dem rechten Ende von Blatt 19, 45 a den Anschluß gewinnen: hier ist der vordere Teil einer Fußwaschung des Königs in der Sänfte durch zwei 'Freunde' erhalten, der der ruhig stehende Vorlesepriester beiwohnt, das andere Ende der Darstellung auf Blatt 18. Die gleichen Standarten, die wir Blatt 18, 44 d vor der Sänfte als Vertreter der Götter Horusdiener aufgerichtet fanden, haben sich hier mit Pharao in Bewegung gesetzt, der nach der Beischrift [Hieroglyphen] 'das *pr-uer* besucht'. In diesem Sinn, wie norddeutsches 'machen nach' wird '*ire*' im Alten Reich häufiger, z. B. Breasted, Proc. Bibl. Arch. Soc. 1901, 237 ff., Ancient records I, § 351, 602 gebraucht. Ein besonderer Besitzer der Kapelle ist nicht genannt, man darf die zuletzt genannten Götter-Horusdiener als solche vermuten. Der Zug mit dem König geht also zuerst zur *uscht*, eher einem Hof mit Umgängen und Kapellen als einer Halle, wie vor allem auch das Wortzeichen andeutet. Von da gelangt er zum *pr-uer*, dem oberägyptischen Reichsheiligtum, dem Sitz der Horusdiener, die Pharao dorthin das Geleit geben. Wir finden sie wieder, in der Dreizahl, aber nicht in derselben Auswahl, auf dem nächsten Bild, das den König mit allen Attributen in der Sänfte zeigt, von den 'Großen der Barke',[136] d. h., wie S. 92 ausgeführt, der Sänfte, getragen. Hinter ihm geht der *imi-chnt* mit dem Wedel, vor ihm der Sem und der *chr-nus* mit allen S. 78 behandelten Zeichen seiner Würde. Von der Beischrift ist fast nichts erhalten ([Hieroglyphen]), aber hier tritt die Paralleldarstellung Blatt 20, 46 ein, auf der wohl auch die gleichen Standarten (Falke, Ibis, 'Chons') dargestellt sind, die auf Blatt 19 bis auf den Falkenkopf ihre Götterzeichen



verloren haben. Die Inschrift lautet darnach [Hieroglyphen] mit rückläufiger Schreibung der Itertibilder, wie mehrfach im Sonnenheiligtum. Fast sieht es aus, als vermiede man hier absichtlich das sonst (s. S. 76, 98) übliche *'ḥ'tep* sich niederlassen' und handele es sich nur um einen Besuch am Gebäude. Daher fehlt vielleicht auch der *iri-sma'*. Unter den 'Großen der Barke' vermutet Kees unter Hinweis auf Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. 17, 19 die Seelen von Hierakonpolis-Nechen, die identisch wären mit den Wächtern von Nechen; er schließt daraus, daß der Schauplatz seit der Fußwaschung Blatt 18, 44d = Blatt 19, 45a nicht verändert sei. Die menschlichen Diener des Königs verrichteten an ihm, was die göttlichen Seelen an Horus im Festkorb verrichteten.

Nach dem Besuch des Reichsheiligtums nehmen (am Wandende auf Blatt 19, 45a) die *imiu-chent* wieder ihren Platz als Träger ein. Die Standarten der Horusdiener ziehen voraus; es sind die gleichen wie auf dem Bild vorher. Der Wedelträger schreitet hinter dem König, der an seiner Tracht erkennbare Sem vor den Sänftenträgern. Der Zug geht in ein Gebäude herein, das diesmal der Künstler als Wandabschluß abbildet, während er sonst die Unterbrechung der Bilder durch solche schmale, langgestreckte Bauten tunlichst meidet und statt dessen sich mit der bloßen Nennung in einer Inschrift begnügt. Der Bau ist mit dem Chekr-Ornament verziert, hat den bekannten Vorbau, der den Vorhof mit dem gleichfalls verzierten Torbau bedeutet. Das beigeschriebene *ḥ'tp* zeigt, daß Pharao sich hier niederlassen will. Darauf deutet, wie öfters hervorgehoben, auch der *iri-sma'*, der sich zum Empfang am Portal eingefunden hat. Das Gebäude ist als *'nçri'*, als Palas bezeichnet (s. S. 18). Die Aufschrift auf ihm, die in der unterägyptischen Paralleldarstellung Blatt 22, 52 am besten erhalten ist (wo aber der *iri-sma'* durch einen *iri-ta'* mit der Rezitiergebärde und der Beischrift *zd mdu* ersetzt ist), besagt, wie S. 97 ausgeführt wurde, 'ablegen des Gewandes aus Vierfadengewebe'. Der König legt also das besondere Festgewand am Ende des Umzugs im Palas wieder ab.

Unter dem Gefolge des Herrschers, das sich auf die breiteren oberen Streifen und die schmalen unteren verteilt, befinden sich außer den immer wiederkehrenden Figuren des Sem, des Vorlesepriesters, der Freunde, der Sänger (*chnu*), der *imiu-chnt*, der Türangelträger und des *iri-sma'* der *chrnus*, der auch auf der unterägyptischen Darstellung Blatt 21, 50b wiederkehrt, der Träger der kgl. Insignien (s. S. 78) und der [Hieroglyphen], der *ro nçr*, der kgl. Herold. Wir treffen ihn Blatt 19, 45a, Blatt 21, 50b, Blatt 22, 53 jeweils an der Spitze eines Zuges, in dem zwei Männer hinter ihm gehen, die sich einander zuwenden, sich gegenseitig die Hand auf die Schulter legen. Sie führen keinen Titel, die Beischrift[136]) [Hieroglyphen] bezieht sich, wie wir früher (S. 13) sahen, auf einen Hymnus 'Es kommt der Gott, es kommt der Gott (gemeint ist wohl der Pharao), der Schützer der Erde'. Sie tragen einen schmalen Schurz, von dem ein langer Zipfel herabhängt, wie ihn das niedere Volk trägt (meine Denkm. Taf. 18). Wir sind ihnen bei der Tempelweihe S. 127 begegnet und sie kehren häufiger in der großen Festdarstellung wieder, stets als Teilnehmer der kgl. Prozessionen. Wir dürfen in ihnen Vertreter der mitziehenden Volksmenge erkennen. Sie kommen denn auch in Bubastis immer wieder vor: Festival Hall, Taf. I, 6; II, 11; III, 12; XI, 6, gern in der Nähe des Heroldes und der Sänger. Naville, a. a. O., S. 10 sah in den Beischriften [Hieroglyphen] oder [Hieroglyphen] die Aufforderung 'Zur Erde!'.

Allein Kees, Opfertanz 232 hat bereits vermutet, daß hier eine Verwechslung des Priestertitels *iri-ta'* (s. S. 65) und des Stichwortes *sa'-ta'* vorliegt. Festival Hall, Taf. XI, 6a steht dies Stichwort neben dem falschen Titel, und das einmal (a. a. O. III, 12) überlieferte *di-ta'* ist wohl aus *sa'-ta'* verschrieben, ob schon in der Vorlage der Reliefs von Bubastis ist nicht auszumachen. Jedenfalls erledigt sich aber Morets Auffassung, Royauté 241, Anm. 1 'les assistants crient à terre (*r ta'*) et font le *sa'-ta'*, charme protecteur du sol'. Der Hymnus erschallte offenbar ohne jeden mystischen Nebensinn bei feierlichen Aufzügen der Götter, des Königs, auch der Toten. Der Äg. Zeitschr. 49, 61 f. veröffentlichte Text des Mittleren Reichs erwähnt das 'Jauchzen' , womit Kees die Stelle bei Lacau, Textes religieux, N. 81, Z. 38f. vergleicht 'Es kommt ein Gott, ein Schützer der Erde, sagen sie. Die Horizontischen zu mir! Es kommt ein Gott, der in seine Barke niedersteigt, sagen sie'. Übrigens finden wir den Übergang zu einem Titel *sa'-ta'* schon Pyramiden 1163. Es ist durchaus angemessen, wenn diese Leute in der Umgebung des *ro-nçr* auftreten, des Mundes des Gottes, d. h. des Königs. Dieser trägt ein Ornat ähnlich dem des Grafen: Blatt 9, 22; Blatt 19, 45a hält er eine Keule, Blatt 21, 59b, wo auch der Mantel etwas anders aussieht, eine Art Zepter, Blatt 22, 53, wo die Nachbarschaft der Sänger eher an ihn als an den Grafen denken läßt, führt er einen Stab mit Krücke, die Form des Mantels gleicht der auf Blatt 21 mehr als den sonstigen Darstellungen. Wahrscheinlich ist der *ro-nçr* auch Blatt 9, 21 gemeint, nicht aber Blatt 6, 14, wo der Mann einen langen Schurz und den beim Grafen üblichen Mantel trägt, der allerdings auch auf den oben angeführten Bildern für ihn bezeugt scheint. Auch scheint nur der Graf, nicht der *ro-nçr* in größerem Gefolge zu gehen. Auf Blatt 9, 22 steht der *ro-nçr* wohl vor der Estrade des Throns (*tp rdui*), auf dem Bruchstück der großen Festdarstellung 619 geht ihm eine Standarte voraus. Ob er priesterlichen Rang hatte, wissen wir nicht; wahrscheinlich gehört er zu den weltlichen Beamten. Navilles Vermutung (Festival Hall S. 10), es sei der Hohe Priester von Bubastis und seine Lesung *nçr* der Gott, sein Gedanke einer besonderen Beziehung zu dem 'Heiligtum', in dem nach später Überlieferung der Fuß des Osiris in Bubastis aufbewahrt wurde (De Rougé, Géographie des nomes de la Basse-Egypte, S. 123), dünken mich abwegig.

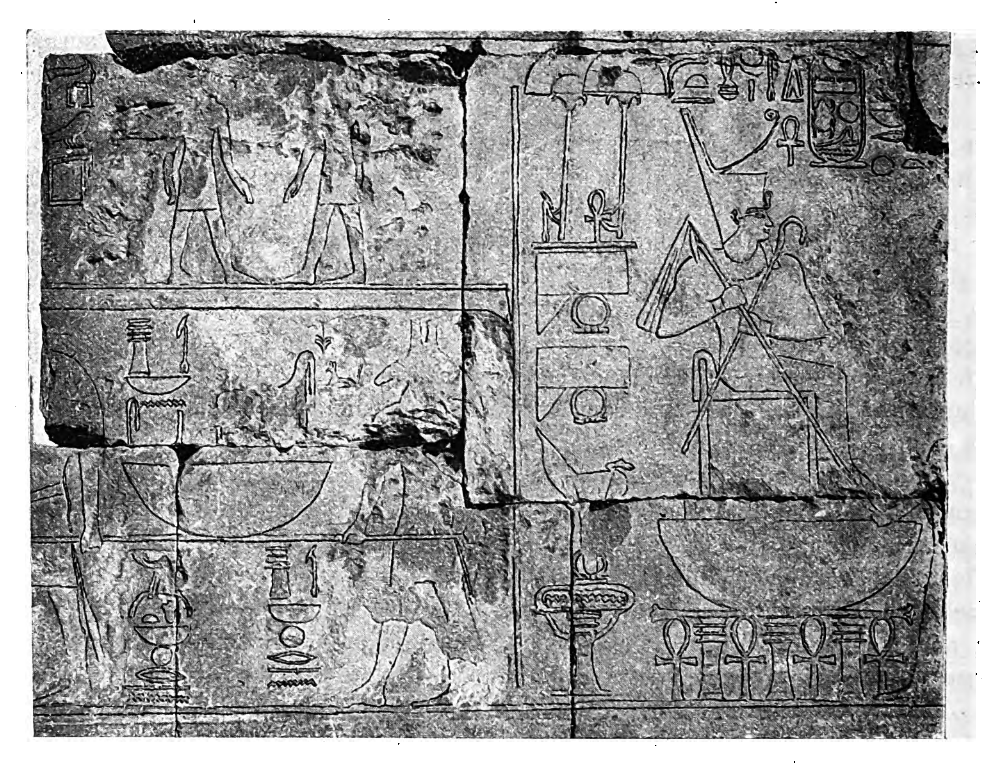
Von der unterägyptischen Paralleldarstellung ist nur wenig erhalten, aber ihre Zusammensetzung läßt sich, wie Kees in dem Text zu den Tafeln des Reheiligtums Band II zeigen wird, noch erschließen. Der Anfang ist durch das in situ gefundene Relief Blatt 21, 50b gesichert. Im Unterstreifen ist das Gefolge abgebildet in genauer Übereinstimmung mit dem noch an Ort und Stelle verbliebenen sehr zerstörten Relief der Außenseite. Nach dem Rand hin ist wieder ein freier Streifen gelassen, in dem oben der Rest eines nicht deutbaren Zeichens, unmittelbar darunter ein Bild der Spasänfte erhalten ist, der Sänfte der oberägyptischen Prozession. Wie in allen unterägyptischen Darstellungen sitzt der König aber nicht auf diesem Korb, sondern auf einem länglich-viereckigen Untersatz, dessen Namen *uçs* wir S. 92 kennen lernten. Vielleicht war er in der Beischrift in dem zerstörten Zeichen genannt. Es würde damit angedeutet, daß in der Prozession an irgendeiner Stelle ein Wechsel der Sänften stattfand. Später, z. B. in Karnak gehen übrigens beide Sänftenformen durcheinander (s. S. 93). Im Gegensatz zur oberägyptischen Prozession scheinen hier die Standarten von Anfang an teilzunehmen; bis auf den Bogen sind alle Horusdiener der anderen Seite vertreten. Das Personal besteht aus dem Sem

und dem Vorlesepriester, aus den weltlichen Würdenträgern, dem *cher-nus*, dem *ro-nçr*, den zwei Vertretern der *sa'-ta'* singenden Volksmenge, dem 'Hausfreund', der die Sandalen trägt, und einem gewöhnlichen Freund. Der erste Titel, der nach dem Beginn des Mittleren Reichs zu verschwinden scheint, ist im Alten, wie Miss Murrays Index ausweist, nicht selten, der zweite bis ins Neue Reich hinein (und natürlich in der Saitischen Zeit) häufig. Im benachbarten Bild gehen am Schluß die zwei Träger der Torbeschläge. Bemerkenswert ist, daß auf dem schon erwähnten Bruchstück Blatt 22, 54 (vgl. auch Blatt 18, 44a, oben S. 108) hinter den beiden Torbeschlagträgern ein Mann mit einem Skorpion, dem Bild der Göttin Selket, geht (s. S. 108), so daß also hier schon die später übliche Verbindung dieser Schutzzeichen auftritt, die dann meist noch durch das im Sonnenheiligtum ja gleichfalls vorhandene 'Amonssymbol' (s. S. 54f.) vervollständigt wird. Als Zuschauer nehmen die Königskinder teil: hier sind es drei, auf der oberägyptischen Seite (Blatt 18, 44d) waren es zwei, auf der Außenwand der unterägyptischen Darstellung sind es gar vier. Man sieht, wie wenig dem Ägypter solche Zahlen bedeuten. Auf dieser Außenwand erkennt man im zweiten Bildstreifen noch einen Mann, der die Geißel als Abzeichen hält, wohl der *imi-ist* (s. S. 76), der 'Haushofmeister'. Im dritten Bildstreifen kommen dann Figuren, die genau der Szene im Unterstreifen von Blatt 18, 44d entsprechen, also dem Besuch der Kapelle der Seelen von Nechen. Wir sehen den knienden Vorlesepriester in der *hnu*-Stellung, gegenüber den Mundschenken des Gottes, der spendet, die Sänfte der Königskinder, Priester ganz wie auf der S. 109f. behandelten oberägyptischen Darstellung. Der Vergleich dieser Außenwand sichert vor dem Streifen, der dem Besuch der Kapelle der Seelen von Nechen entspricht, zwei weitere senkrechte Streifen, somit wäre also zwischen 50a und b auf Blatt 21 eine größere Lücke, als in der Zeichnung angedeutet ist, anzunehmen. Es fehlt die einleitende Fußwaschung, es fehlt aber auch jede Andeutung von einem Kapellenbesuch entsprechend den oberägyptischen *itrti* des Horus und Seth. Hingegen sind, wie bemerkt, die Götterstandarten von allem Anfang an zugegen; aber jede Spur einer Handlung, einer Lokalangabe unterbleibt. Ebensowenig tragen die Träger der königlichen Sänfte eine Bezeichnung. Der Künstler scheint recht flüchtig gearbeitet zu haben. In der Blatt 21, 50a wiedergegebenen Hauptszene wird der König wie auf der oberägyptischen Seite herbeigetragen. Ihm gegenüber sind die Standarten der Götter-Horusdiener aufgerichtet. Die Zusammendrängung der vorhergehenden Bilder erlaubte ihre sehr vollzählige Darstellung. Der Sem spricht im Namen des Herrschers das Opfergebet. Alles gleicht der oberägyptischen Komposition, nur die Beischrift bei der Endfigur nennt, sinngemäß, die Seelen von Pe statt der oberägyptischen von Nechen. Die Reliefs Blatt 22, 51—52 geben, einander ergänzend, die Fortsetzung.

Wie in der oberägyptischen Reihe war die Fußwaschung dargestellt, eine Auswahl Standarten, Horus, Thot und 'Chons' (so nach 52) sind vor dem Herrscher aufgerichtet, begleiten ihn dann auf seinem Zug; vor der nahenden Prozession werfen sich wieder die 'Großen' von Ober- und Unterägypten zur Erde. Die außerordentliche Zerstörung der Reliefs nötigt im Urteil zurückhaltend zu sein, aber soweit wir sehen, findet sich auch in den Beischriften nichts eigentümlich Unterägyptisches. Wenn das Bruchstück Blatt 25, 83 etwa hierher zu ziehen wäre, mithin das unterägyptische Heiligtum des verzeichnet wäre, so ist daran zu erinnern, daß in der oberägyptischen Darstellung, Blatt 18—20 beide Reichsheiligtümer genannt waren, ein Gegensatz beider Kulte in dieser

Zeit längst nicht mehr besteht. Auch die Bezeichnung des Baus, in den am Schluß der Prozession der König sich begibt, stimmt mit der oberägyptischen Hälfte überein; einzig tritt beim Empfang an der Tür des Palases an Stelle des *iri-sma'* der *iri-ta'*, der Hymnensänger mit der für Sänger bezeichneten Handhaltung. Die unterägyptische Prozession schließt ohne das Zwischenspiel von Kapellenbesuchen, die nirgends angedeutet sind, an die oberägyptische an nach kurzem Wechsel der Sänfte und der Krone. Die hier den Seelen von Pe gleichgesetzten 'Götter-Horusdiener' verlassen den König niemals. Die Aussöhnung von Ober- und Unterägypten ist vollendete Tatsache, bereitwillig nimmt man, wie im Kap. III gezeigt wurde, unterägyptische Kulte auf. Aber über das Überwiegen der oberägyptischen Elemente, mithin an dem oberägyptischen Ursprung des Sedfestes kann gerade im Hinblick auf die Schattenhaftigkeit der unterägyptischen Darstellung kein Zweifel sein. In dem Auftreten der Snut neben den beiden Itrti mag man nach dem S. 105 Ausgeführten unterägyptische Einwirkung sehen.[137])

Zu den alten Bestandteilen des Sedfestes wird man den Besuch der Kapellen des Horus und Seth rechnen dürfen; diese Kapellen werden nur an einer Stelle im engsten Zusammenhang mit dem Reichsheiligtum genannt. Der Herrscher verehrt da die beiden völlig gleichgeordneten alten Herren Oberägyptens, von der Aufteilung der Landeshälften zwischen beide ist noch keine Rede. Die Rolle des Königs beim Jubiläum, wie sie sich uns aus der Analyse der Reliefs vom Sonnenheiligtum und der sonstigen erhaltenen Hebsedbilder ergibt, bezeichnet in klaren Worten Sethos I in Abydos (Mariette, Abydos I, 51, Z. 44/45) 'Du sitzest in Deinem Gemach, Du betrittst Deinen Palas wie Tum seinen Horizont, Du ruhst auf Deinem Thron[138]) wie Horus auf seinem Thron, Du bist erschienen auf Deiner Sänfte des Sedfestes wie Re am Jahresanfang', also der Herrscher thront bald feierlich, bald hält er Umzüge; er macht es den alten Königsgöttern Tum, Horus, Re gleich, von Osiris oder von dem toten König und seiner Verehrung, von der Vorstellung, daß Pharao, der lebende Gott, unter die Götter eingeht, ist keine Rede, freilich auch nicht davon, daß er als Kronprinz in den Kreis der Götter aufgenommen werde und so dereinst fähig werde, den Thron zu besteigen. Auf die schwierige Frage, wie es komme, daß die Feier des Sedfestes, das, in späterer Zeit mindestens, ein dreißigjähriges Jubiläum war, von den einzelnen Pharaonen in ganz verschiedenen Jahren ihrer Regierung begangen wurde, bringen die Reliefs des Sonnenheiligtums, soweit ich erkennen kann, keine Antwort.



1. Seth und Horus mit der Sänfte. — Der König in der Sänfte. (Karnak.)



2. Die Seelen von Pe jubeln dem König zu. (Karnak.)



Anmerkungen.

Kapitel I.

[1]) Die Darstellungen in Amada sind bei Champollion, Monuments I, Taf. 47, 2 und 48 veröffentlicht, Gauthier, Le temple d'Amada, S. 87 ff. gibt nur eine Beschreibung und die Beischriften. Die drei thebanischen Darstellungen sind unveröffentlicht; für die Reliefs von Medine Habu, vgl. Taf. A; sie finden sich an der Außenseite der Nordwand des Barkenzimmers des Tempels der XVIII. Dynastie (Raum H des Planes bei Lepsius, Denkm. Text III, S. 150, vgl. Daressy, Notice de Medinet Habou, S. 17). Die Karnakreliefs Tuthmosis III. (Äg. Zeitschr. 52, Taf. VII f, ferner hier Taf. A. L. D. III, 34 d, 36 a, b) sind am Bau Tuthmosis III. bei C'''—D''' auf dem Plan Lepsius, Denkm. Text III, S. 30, die Abb. 1—3 wiedergegebenen a. a. O. U'' Nordwand. Für Abydos fehlt jede Veröffentlichung.

[2]) Rochemonteix-Chassinat, Edfou II, Taf. 40, d, b, e, c, S. 29—33, 59—62. Im ersten hypostylen Saal (Rochemonteix, Taf. 46 a[1] und 46 a[3]) sowie in Dendere (Mariette, Dendereh I, Taf. 20—23, vgl. Text 133) scheitert jeder Versuch gegenseitiger Ergänzung. In Edfou, Taf. 46 a[1] und a[3] steht das Strickspannen in der Mitte! In Dendere (Dümichen, Baugeschichte, Taf. XLIV und L) steht es an der Außenwand sowohl im N. wie im S. am Anfang. Übrigens dürfte ein Anordnungsprinzip, wie es Moret vorschwebt und schon Dümichen, Baugeschichte, S. VII für die Gründungsszenen in Dendere angenommen hat, nirgends in ägyptischen Darstellungen nachweisbar sein. Das Strickspannen allein als Vertreter aller Gründungsszenen in Verbindung mit der Weihe an die Götter ist unter Kaiser Claudius im Tempel von Athribis (Petrie, Athribis, Taf. XXVI ff.) dargestellt.

[3]) Schon auf dem Palermostein: Schäfer, Bruchstück altägypt. Annalen, S. 20, N. 7; S. 22, N. 2; S. 29, N. 11. Auf den im Musée Egyptien III veröffentlichten neuen Bruchstücken ähnlicher Tafeln scheint das Fest nicht vorzukommen. Im übrigen vgl. außer der S. 3 genannten Literatur Chabas, Œuvres III, 57 ff., Brugsch, Thesaurus VI, 1298, Äg. Zeitschr. 1870, 154 ff., Dümichen, Baugeschichte, S. 30 f., 34, Taf. 57, c—e, Borchardt, Äg. Zeitschr. 37, 10 ff.

[4]) Der erste genau orientierte Bau Ägyptens ist die Pyramide des Soris in Medum. Bei der Anlage der älteren Gräber reichten wohl die Hilfsmittel der Ägypter nicht aus. Daß mit den im alten Ritual angegebenen Mitteln (Visierinstrument, beschrieben von Borchardt, Äg. Zeitschr. 37, 10 ff., dem großen Bären und dem Orion als Richtpunkten für Nord und Süd) eine zuverlässige Orientation schwer möglich war, wie sie gleichwohl im Sonnenheiligtum erreicht ist (s. Reheiligtum I, S. 14), leuchtet ein. Mein Kollege, Herr Seeliger, schreibt mir gütigst darüber: 'Die Richtung nach dem Weltpol, also nach dem Punkt, der bei der täglichen Bewegung der Gestirne von Ost nach West still zu stehen scheint, weist genau nach Norden. Gegenwärtig liegt dieser Weltpol ganz in der Nähe des sogenannten Polarsternes (α ursae minoris); er ist von ihm nur $1^{0}\,11'$ entfernt. Infolge der Schwankung der Erdachse gegen die fast unveränderliche Bahnebene der Erde (Ekliptik) ändert sich dies Verhältnis aber mit der Zeit. Die Ursache davon ist die Anziehung, die Sonne und Mond auf den nicht ganz kugeligen Erdkörper ausüben. Die Veränderung der Neigung der Erdachse gegen die Ekliptik geschieht nach sehr verwickelten Gesetzen. Für Überschlagsrechnungen, bei denen es nicht auf 20 oder 30 Bogensekunden ankommt, genügt es anzunehmen, daß der Weltpol um den Pol der Ekliptik einen sphärischen Kreis mit dem Radius $\varepsilon = 23\,^1/_2$ beschreibt und ihn etwa in 26000 Jahren vollendet. Demzufolge ändert sich die Lage des Weltpoles unter den Fixsternen (denn diese verändern, wie gesagt, ihre Lage zur Ekliptik nur sehr wenig) zwar langsam, aber auch diese langsame Bewegung kann zu sehr verändertem Aussehen des Fixsternhimmels an einem bestimmten Ort auf der Erde führen. Der Polarstern war also keineswegs immer in der Höhe des Poles und war vor etwa 13000 Jahren volle 47^{0} von ihm entfernt. Die Bahn des Poles kann man leicht in eine Sternkarte einzeichnen, wenn diese z. B. die nördliche Hälfte des Himmels in stereographischer Projektion wiedergibt. Dann ist die Polarbahn ein Kreis. So kann man (und genauer noch durch eine kleine Rechnung) eine Übersicht über die Wanderung des Poles unter den Sternen gewinnen. Ich finde so, daß in der Zeit 4250—2250 v. Chr. weit eher die Schwanzsterne des großen



Bären als Polarsterne gelten konnten als der Polarstern im kleinen Bären. Während der Jahre 4250—3250 (das Ende dieser Periode entspricht der Bauzeit des Sonnenheiligtums ungefähr) ist die Entfernung des Poles vom äußersten Schwanzsystem des großen Bären (η urs. maior.) zwischen 14° und 12° gewesen, während der Polarstern mehr als 30° abstand. Für ganz rohe Näherungen war also damals eine Orientierung der Himmelsgegend durch den großen Bären gegeben, jedenfalls viel besser als durch den kleinen. Eine Festlegung, Richtung nach Norden oder Süden, kann natürlich mit beliebiger Genauigkeit stattfinden, wenn man Sterne bei ihrem Durchgang durch den Meridian, d. h. bei ihrer Kulmination, beobachtet. Diese wird dadurch erkannt, daß dann die Sterne im Süden die höchste Höhe über dem Horizont erreichen, im Norden aber bei nicht allzu großer Entfernung vom Pol die größte oder kleinste Höhe. So viel ich weiß, haben die Ägypter schon sehr früh diese Sachlage gekannt und Mittel, wenn auch sehr primitiver Art, besessen, um die Kulmination festzustellen. Den Orion haben sie vielleicht bevorzugt, weil dies das auffallendste und schönste Sternbild am Himmel ist, und damals in gerade bequemer Höhe für Ägypten kulminierte. Allerdings ist auffallend, daß nicht Sirius eine wesentliche Rolle spielte. Übrigens bot damals, vor 5—6000 Jahren, der Orion das Schauspiel dar, daß die auffallenden 'Gürtelsterne' δ, ε, ζ infolge viel geringerer Verschiedenheit ihrer Deklination als gegenwärtig im Meridian eine Richtung anzeigten, die nicht mehr sehr merklich von der Horizontale abwich, die Linie der Sterne stand also im Meridian nicht sehr merkbar schief gegen den Horizont. Je weiter die Kulmination entfernt war, desto mehr neigte sich diese Verbindungslinie. Für eine ganz rohe Schätzung der Richtung nach Süden war also der Orion damals brauchbar, was jetzt viel weniger zutrifft. Ich kann nicht beurteilen, ob die alten Ägypter hiervon Gebrauch gemacht haben.' Die Ausführungen des Leiters unserer Sternwarte zeigen zugleich, wie unberechtigt es war, wenn Borchardt in der genannten Arbeit entgegen Brugsch, Thesaurus I, 84 f., den er sogar zitiert, in dem Sternbild des Schenkels den kleinen Bären statt des großen sehen wollte. Beachtung verdienen auch die Ausführungen Romieus, Rec. de trav. 24, 135 ff., der auf das Zusammenfallen des Sothisaufganges und der unteren Kulmination des η ursae maioris für Theben um 1800 v. Chr. hinweist.

[5]) Röder in Roschers Lexikon s. v. Sescha't. Brugsch, Religion und Mythologie, S. 174. Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, die Reliefs Blatt 1 (= Mitt. D. O. G. 37, Blatt 5, Blatt 19); Erman, Äg. Religion, S. 27, Abb. 37; aus späterer Zeit z. B. Lepsius, Denkm. III, 148a. Götter nehmen an der Zeremonie des Strickspannens auch sonst teil, so Amon in Karnak bei der Grundsteinlegung im 24. Jahr Tuthmosis III. (Mariette, Karnak, Taf. 12 = Sethe, Urkunden IV, 837), die Schutzgottheiten Neith, Selket, dann Sokaris, Ptah, Tatunen, Thot und Itum, Mariette, Abydos I, Taf. 50a, Z. 8—15.

[6]) Wie viel der Farbe überlassen blieb, lehrt die Seša't der rechten Darstellung, die bis auf den Gürtelknoten nackt scheint. Nach den Sahurebildern trug die Göttin wohl das einfache Frauenhemd mit dem Fell darüber.

[7]) Der König trägt hier (Blatt 1, 2 und wohl auch 1 b) im Gegensatz zu den Darstellungen der späteren Szenen (Blatt 2, 3—4 und Blatt 3, 10b) das Cha'chettuch ohne Seitenklappen, das also entgegen Bonnets Ansicht, Äg. Zeitschr. 54, 81, schon auf Denkmälern des Alten Reiches auftritt. Nach dem Befund unserer Reliefs möchte man nicht mit Bonnet in beiden Hauben zeitlich aufeinander folgende Formen erkennen, sondern in der Cha'chet-Haube die einfachere, daher auch von Dienerinnen getragene Arbeitsmütze, in dem gewöhnlich Nems genannten Kopftuch den, gewiß aus jenem anspruchsloseren entwickelten, aber, wie wir sehen, gleichzeitigen königlichen Ornat. Daß der Schwanz des Königs ein Stierschwanz ist, hat Jéquier, Bullet. de l'Inst. Franç. XV, 165 ff. wahrscheinlich gemacht.

[8]) Vgl. auch Mariette, Abydos I, Taf. 50a, Z. 13, Dümichen, Baugesch., Taf. 50, Brugsch, Thesaurus 1265 = Rochemonteix, Edfou II, S. 31, Taf. 40d.

[9]) Wie Sethe, Die Zeitrechnung der alten Ägypter, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, Phil. hist. Klasse 1919, 306 auf Grund von Brugsch, Thesaurus 167 gezeigt hat, beginnen im Neuen Reich die Dekaden abwechselnd mit dem 1. und dem 6. Monatstag.

[10]) Wahrscheinlich war im Obeliskeneingang (Z. 922) der Vorgang noch einmal dargestellt. Die Armhaltung des Königs entspricht genau, im unteren Streifen waren nach den Beischriften der , der , der abgebildet, Priester die z. B. auch Blatt 1, 1 b als Begleiter bei diesen Szenen vorkommen. Hingegen wird im 2. Kapitel, S. 24 für das Bruchstück Blatt 3, 8 die Zugehörigkeit zu einer gewöhnlichen Opferszene wahrscheinlich gemacht.

[11]) Die Inschriften des Neuen Reichs nach Abschriften von Dr. Kees. Die genaue Form der Zeichen wiederzugeben war gegenwärtig nicht möglich.

¹²) Unter den erhaltenen Grundsteinbeigaben scheinen Ochsenköpfe und Ochsenknochen ziemlich regelmäßig, teils in natura, teils in Nachbildung vorzukommen (Petrie, Abydos II, S. 20, Taf. LXII f.), während Vögel erst seit dem späteren Neuen Reich hinzutreten (Petrie, Six temples, Taf. XVI, Hyksos and Israelite Cities, Taf. XXXIV, XXXII A, Tanis II, S. 55). Vgl. noch Petrie, Illahun, S. 5, Six temples, Taf. XVIII, Naukratis I, S. 28. Ayrton, Abydos III, S. 19. Quibell, Ramesseum, S. 6. Die häufigen Figürchen geschlachteter Ochsen und Gänse, über deren Typen Petrie, Amulets, S. 19f. eine gute Übersicht gibt (vgl. auch Reisner, Amulets, S. 57 f.) können, wie die Stücke Hilton Price, Catalogue 1897, S. 237, von Opfertafeln stammen.

¹³) Grabdenkmal des Sahure I, S. 84 f.

¹⁴) Was *qbtb* bedeutet, ist nicht auszumachen. *ḥnn*, Hacke, findet sich schon Pyramiden Sethe 1394 a, ein von diesem Stamm abgeleitetes Verbum 'zerhacken' Pyram. 954 b. In dem Gründungstext von Abydos, Z. 13 lesen wir von Sokaris, dessen Barke *ḥnu* hieß (und danach er selbst): 'Du warst bei mir (dem Könige) als *Ḥnu* [Hieroglyphen] indem diese Arme die Hacke [Hieroglyphen] hielten, wohl eines der beliebten ägyptischen Wortspiele. *cheʿi mḥii*, das unterägyptische Gerät, hier Name der Hacke, während Edfou II, S. 61 z. B. das Richtscheit so heißt. Zur Bedeutung von *cheʿi*, vgl. v. Bissing, Statistische Tafel, S. 23. Ob die Übersetzung 'bis zum Grundwasser' für '*r zer Nun*' das richtige trifft, bleibt zweifelhaft. Sie stützt sich, außer auf den allgemeinen Zusammenhang auf Stellen wie Brugsch, Thesaurus 1267 (Edfu, 1. hypostiler Saal, Westwand) [Hieroglyphen] (das Ausgeschachtete, oft = Brunnen) [Hieroglyphen] 'ein Loch aufhacken bis zum Wasser, um das Haus auszustatten, um seinen Bau zu festigen (*sruz*) für die Ewigkeit (*r nḥʿḥ*)'. Andrerseits verheißt der Gott dem König (Edfou II, S. 60) [Hieroglyphen] 'Ich befehle Dir das Land bis hin zum *Nun* auf seinen vier Seiten', wo man doch wohl an einen Ausdruck für die äußersten Weltgrenzen zunächst denkt. Eine Entscheidung wird durch die schillernde Natur des Wortes *Nun*, über das Brugsch, Religion und Mythologie, S. 55, 107 ff. und passim gehandelt hat, sehr erschwert, da damit bald das Urgewässer, aus dem alles entstand, bald der Himmel und Welt umspülende Ozean, bald die Flut des Nil bezeichnet werden.

¹⁵) Sethe, von Zahlworten, S. 31 ff. Die eben erwähnte Sabakondarstellung: Taf. A. 3. Danach ist S. 8, Z. 12 von unten zu verbessern.

¹⁶) Zunächst steht der Wortlaut nicht sicher, der Schluß der ersten Formel ist sicher verderbt. *hbq* heißt in den medizinischen Papyris mischen, zerstoßen; ob am Schluß wirklich die Göttin Hathor gemeint ist, bleibt zweifelhaft. Im weiteren erscheint die Erwähnung des Thot unverständlich, '*ēnz*' bedeutet, wie das Determinativ bestätigt, zerschneiden, wird aber an der Westwand des Pronaos von Edfu gerade in Verbindung mit '*snt*' mit dem Mann mit der Hacke determiniert. Vgl. auch Brugsch, Thesaurus, S. 254, l. 25. [Hieroglyphen] Zu Grunde liegt die Vorstellung vom Bauern, der nach dem Pflügen die groben Schollen mit der Hacke zerkleinert und das Feld für die Bestellung bereitet. Auch *baʿ* hacken hat die Bedeutung bestellen Pyram. 1880 a: 'Ich habe Dir Spelt gehackt, ich habe Dir Gerste gepflügt', wobei man sich erinnern mag, daß auch wir beim Getreidebau 'Hackfrüchte' kennen. Andererseits wird *baʿ* z. B. auf dem Palermostein (Schäfer, Altäg. Annalen, S. 24, 8) für 'gründen' gebraucht, und möglicherweise auch auf der Palette Aegyptiaca für G. Ebers zu S. 123, wenn die Deutung Schneiders, Kultur der alten Ägypter ¹, S. 8 auf Gründung statt auf Zerstörung der Städte durch den in wechselnden Symbolen dargestellten König (Sethe, Äg. Zeitschr. 52, 55 ff.) zu Recht besteht. Es ist darauf hinzuweisen, daß die Rückseite friedliche Tier- und Baumreihen enthält, zum mindesten keinen Bezug auf kriegerische Ereignisse. Vergl. Anm. 22.

¹⁷) Zu [Hieroglyphen] vgl. das von Griffith, P. B. A. S. XIV, 412 behandelte Landmaß, Sethe, Von Zahlen usw., S. 8. Ob *tp* hier vor *hʿspt* die von Brugsch, Wb. 1537 nachgewiesene Bedeutung 'jeder' hat, oder mit Brugsch, Supplement 1322 als Oberfläche zu deuten sei, stehe dahin. Die Lesung ist nach Vergleichung mit dem Original sicher.

¹⁸) Über [Hieroglyphe] 'schlagen' siehe Borchardt, Äg. Zeitschr. 37, 82.

¹⁹) Zur Lesung vgl. Sethe bei Borchardt, Grabtempel des Sahure II, S. 76. Im Sonnenheiligtum kehrt der Titel mehrfach wieder, später ist er, wie so viele, aus dem Hofstaat in den Totenkult übernommen worden.



20) Im ramessidischen Festkalender fällt das Fest (Brugsch, Thesaurus 335, 364, 396, Dümichen, Kalenderinschriften Taf. XXII) auf den 22. Choiak, im ptolemäischen Festkalender (Dümichen, Geogr. Inschr. II, 17, Z. 100) auf den 12. Choiak: a. a. O. an späterer Stelle Taf. XIX, Z. 113 wird der 22. Choiak genannt, im Text S. 13 aber irrtümlicherweise (?) dafür der 12. von Dümichen eingesetzt. Jedenfalls fällt das Fest in den Herbst. Vgl. auch Gardiner, Journal of Egyptian Archæology 1915, 123. Das Fest des Erdaufhackens wird ausführlich geschildert in den von Loret bearbeiteten Denderatexten (Rec. de trav. V., S. 6ff., 101f.). Es ist aber damals, wo es am 12. Choiak gefeiert wird, aber erst am 22. seinen Abschluß zu finden scheint — Rec. de trav. III., 50 setzen die Denderatexte das Fest gar auf den 30. Choiak — schon völlig ein Fest der Bestattung des Osiris geworden. Nur an der Rolle, die die Saaten dabei spielen, erkennt man das ursprüngliche Ackerbaufest. Auch in den Stellen des Totenbuches und des Buches vom Durchwandeln der Ewigkeit ist diese Deutung auf die Bestattung des Osiris wohl vorherrschend. Ein anderes Ackerbaufest, bei dem die Zeremonie des Pflügens die Hauptrolle spielt, schildern die Denderatexte Rec. de trav. IV, 24f.; es wurde anscheinend im Monat Tybi, dem auf den Choiak folgenden Monat begangen.

21) Etudes de mythologie usw. VIII, 152 = Revue Critique 1901, 386.

22) Weill, Décrets Royaux, Taf. IV = XI und X. Sethe, G. G. A. 1912, N. 12, S. 717f. — Die Gründung von Städten, nicht ihre Zerstörung, stellt die zuletzt von Sethe, wie Anm. 16 bemerkt, behandelte Schminktafel aus den Anfängen der ägyptischen Geschichte dar. Nirgends erscheint der Mauerring durchbrochen, wie auf der Tafel des *Uh'e-mr*, die Baumaterialien liegen vielmehr in schönster Ordnung im Innern des anscheinend noch nicht überall fertigen Mauerrings. Sethes Deutung der mit der Hacke hantierenden Tiere als Vertreter des Königs mag dabei bestehen bleiben.

23) Im Sonnenheiligtum war der Vorgang noch mehrmals dargestellt: Blatt 2, 3 rechts, aus der Kapelle, und auf Z. 133 von der größeren Bilderreihe des Obeliskeneingangs.

24) Offenbar schöpften die ptolemäischen Künstler weniger aus älteren Tempelbildern als aus reich illustrierten Ritualen.

25) Über altägyptische Fundamentierung z. B. Choisy, L'art de bâtir chez les Egyptiens, S. 15, 61. Sandfundamente aus dem Neuen Reich stellte Petrie, Six temples, S. 11, 13, 16 an thebanischen Tempeln fest, siehe auch Tell el Amarna, S. 7, an einem ptolemäischen Tempel in Diospolis parva (S. 55). Über die Fundamentierung auf natürlichen oder künstlichen 'Sandinseln' bei den Tempeln der Spätzeit im Delta hat Griffith bei Naville, The mound of the Yew, S. 58f. gehandelt. Vgl. auch Petrie, Koptos, S. 17, 19. Über die sandgefüllten Gruben für Grundsteinbeigaben s. Quibell, Elkab, S. 16. Über Töpfe und Scherben in den Fundamenten vgl. Bissing-Borchardt, Reheiligtum I, S. 30, Schäfer, Äg. Zeitschr. 37, 3, Petrie, Tell el Amarna, S. 7.

26) Moret, Rituel du culte journalier, S. 200ff., Amonritual, Taf. XXXIII, 7ff.; Mutritual, Taf. XXXVIII, 7ff., Mariette, Abydos I, Tabl. 30.

27) Vorhanden waren sie, wie Dr. Kees und ich feststellen konnten, z. B. in Deir el Bahri an der Westwand der Kapelle Tuthmosis I. zusammen mit Darstellungen des Salbens und Räucherns, — Naville hat das Bild ausgelassen — während an der Ostwand die Toilette des Gottes, die Reinigung und seine Bekleidung zu sehen ist. Eine weitere Darstellung in Karnak in den südlichen Räumen des Zentralbaues stammt aus der Zeit Tuthmosis III. und ist von Sethe für das Wörterbuch kopiert worden. Der König hält einen runden Napf in der Hand, die Beischrift lautet . Daneben steht die Bekleidung des Gottes.

28) Schiaparelli, Libro dei funerali I, 22—25, Budge, Book of opening the mouth I, 9, 148; II, 1. Virey, Tombeau de Rekhmara, Taf. XXXI unten, Amonsritual von Medine Habu, Rec. de trav. 23, S. 11.

29) Das Fest des Sandschüttens (*šzt šeʿ*, vgl. Brugsch, Wb. 1419) wird in den Festlisten der XII. Dyn. in Benihassan (ed. Newberry I, S. 54, Taf. XXIV und XXV, l. 94) aufgeführt, erscheint dann als Fest des *ḫnp šeʿ* (des Sandfassens) in der Liste des N. R. bei Brugsch, Thesaurus 240 und endlich wird in dem Totentext der Spätzeit Journal of Egypt. Arch. IV, Taf. 28, Z. 8 dem Toten Sand dargebracht, nachdem ihm Zwiebeln um den Hals gehängt sind (auch eine Art Reinigung) und bevor er gekleidet wird. Vgl. auch den Sand im Apisritual, Äg. Zeitschr. 56, S. 7, Anm. 4 und S. 20, Z. 17.

30) Edfou II, S. 60, Brugsch, Thesaurus 1270, zeigt, daß es 'an den vier Ecken des Gottesschlosses' geschah, und die Ergänzung ist im Sonnenheiligtum gerade noch möglich. Das Wortzeichen, das hier für Heiligtum steht, gehört eigentlich zur Mastaba, es erscheint aber in den von Schiaparelli, Il significato simbolico delle piramidi, S. 16ff. und Sethe, Äg. Zeitschr. 1889, S. 111ff. gesammelten Stellen als Deutzeichen hinter Heiligtümern, insbesondere auch den Sonnenheiligtümern der V. Dynastie. Ein folgerichtiger Unter-

schied zwischen dem nur Hof und Unterbau darstellenden Zeichen und dem mit dem Obelisken scheint nicht nachweisbar. Das Ziegelstreichen konnte wohl nur im Hof vor sich gehen.

[31]) Vgl. Newberry, Life of Rekhmara, T. 21, Edfou II, 60, Brugsch, Thesaurus 1266 F, aus Edfu. In den Museen sind solche Rahmen erhalten, z. B. Petrie, Kahun, Taf. IX, 23, S. 26 (XII. Dyn.), Davies, Tomb of Hatshopsitu, Taf. XV, 12, vgl. Wiedemann, Das alte Ägypten, S. 334. — Unter den Bruchstücken der großen Festdarstellung führt Z. 204 das Ziegelstreichen vor. Von der mehrzeiligen Inschrift, die anscheinend darunter stand, sind leider nur die Anfangsbuchstaben zweier Zeilen erhalten. In Edfu (Brugsch, Thesaurus 1270, 8) heißt es zum Ziegelstreichen 'Ich habe den Ziegelrahmen genommen, ich habe einen Ziegel gestrichen, ich habe Erde mit Wasser vermengt, ich bilde ein Fundament (*mschen*), 'um Dein Haus zu gründen, um die vier Ecken Deines Gottesschlosses zu festigen, um Deine Stätten zu erneuern, die wüst waren, um aufzubauen was an Deiner Kapelle zu Grunde gegangen war'.

[32]) Seine Gründe sind: der König trägt keinen Festmantel, die rechte Figur naht ihm scheinbar mit einem Stab in der Hand. Ein Mann steht dem König gegenüber und weiterhin erscheinen Reste, die Kees auf Baulichkeiten deuten möchte.

[33]) Über das siehe außer meiner Mastaba des Gemnikai II, 25, 35 ff., jetzt Gardiner, Tomb of Amenemhet, S. 93, der mit allem Vorbehalt die Erklärung von Griffith anführt, es sei das 'Verwischen der Fußspur' gemeint. Gerade in alten Beispielen steht die Handlung aber nicht völlig am Schluß. Ich möchte vorschlagen, an die Bänder zu denken, mit denen man die Türen zuband.

[34]) Das ptolemäische Kapitel Edfou II, 34 schließt mit dem Hymnus . Über andere Feste mit Illumination siehe Brugsch, Thesaurus 470. Über Feiern des Festes des Lichtanzündens in griechisch-römischer Zeit belehren uns die Tempelrechnungen und andere Urkunden (Wilcken, Hermes 1885, 457, Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I, S. 10, II, S. 11, 13. Vgl. Wilcken, Chrestomathie I, S. 176). Es geht aus diesen griechischen Urkunden hervor, daß das Fest wohl alle Monate begangen wurde, man wird also mit der Verwertung der Daten aus pharaonischer Zeit vorsichtig sein müssen, um so mehr, als es eine ganze Anzahl Neujahre nebeneinander gab (Meyer, Nachträge zur ägyt. Chronologie 14, Anm. 1), deren Erklärung, soviel ich sehe, noch immer nicht gelungen ist, und nach Sethe, Urkunden, XVIII. Dynastie, IV, 771 f. täglich vor dem Gott das Feuer angezündet wurde. Man muß sich dabei die komplizierten Kalenderverhältnisse gegenwärtig halten, die M. L. Strack (Rhein. Mus. LIII, 399 ff.) für das ptolemäische Ägypten nachgewiesen hat und die teilweise schon früher existiert haben werden.

[35]) Sethe I, 93 = Lepsius, Denkm. II, 115 g steht der 27. Epiphi des Jahres nach der 18. Zählung, erstes Mal des Sedfestes, Sethe I, 95 steht 'erstes Mal des Sedfestes' und weiter unten 'Jahr des 25. Males, erster Monat der A'chetjahreszeit (Thot)', also vielleicht der Neujahrstag. Möller, Sitzungsber. Berl. Akad. 25, Juni 1908, S. 681 bestätigt, soweit die fortgeschrittene Zerstörung es gestattete, Frasers Lesungen, nimmt insbesondere an der Ergänzung 'Hebsed' keinen Anstand, obwohl diese Angabe, wie Breasted, Ancient records I, 139 sagt, in krassem Widerspruch zu den anderen Angaben steht. Das dritte Datum, das jetzt in der zuverlässigen Wiedergabe bei Gardiner-Peet, The inscriptions of Sinai, Taf. VIII, 14 vorliegt und danach Jahr nach der 18. Zählung 5. (sic) Mesore lautet, ließe sich allenfalls mit dem Epiphidatum vereinigen, wenn man entweder mit Breasted, Ancient records zur Stelle annimmt, daß die Tagesdaten sich auf die Expedition beziehen, das Sedfest nur im allgemeinen angeben, oder indem man eine Dauer des Sedfestes vom 27. Epiphi bis zum 5. Mesore, d. h. acht Tage annimmt. Zu dieser letzteren Annahme will gut passen, daß nach den Zusammenstellungen von Wessely, Aus der Zeit der Papyri, S. 17 f. die Dauer ägyptischer Tempelfeste, auch gerade von Gründungsfesten, in römischer Zeit in der Regel 7—8 Tage, selten 1—13 Tage betrug. Es wäre sehr denkbar, daß die Dauer eines Festes nicht immer und überall die ganz gleiche Zahl Tage in Anspruch nahm, aber eine Dauer von vielen Monaten scheint nach unserer sonstigen Kenntnis unwahrscheinlich. Auf eine Dauer von mehreren Tagen würden auch die Darstellungen in Soleb schließen lassen, wenn die von Breasted, American Journal Semit. languages 25, 95 geäußerte Vermutung richtig ist, daß jede der sieben dort erhaltenen Reihen einen Festtag bedeutet, an dessen Ende der König mit der Königin, die also (wie in Soleb, Medine Habu? oben S. 17 und in Bubastis Festival Hall Taf. II - IV bis, Taf. XVI) an der Feier teilnähme, sich zur Ruhe in den Palas begäbe. Leider ist diese Erklärung aber nicht beweisbar. — Oben S. 17 ist der Satz, 'Daß sie am Hebsed . . . . für sich' zu streichen. Zwar fehlt im Sonnenheiligtum jede Spur der Teilnahme der Königin, aber für später ist sie sicher und die Anwesenheit der Königskinder in Abusir macht auch die der Königin nicht unwahrscheinlich. — Erinnert sei auch daran,

daß '*r h'z ta*'' mindestens ebenso gut wie 'am Vorabend' (Röder, Die Präposition *r*. § 53 ff.) 'bis zum Vorabend' (Röder, a. a. O., § 21) bedeuten kann. Dann wäre es völlig ausgeschlossen, daß die Tagesdaten 26, 27, 28, 29 irgend etwas mit dem Hebsed zu tun hätten, dies fiele vielleicht erst auf den 30. oder den in der Inschrift später genannten 1. Payni. Wenn nun an diesem Tag die Schlußprozession stattfand, wie es doch scheint, wäre mit einer noch kürzeren Festdauer zu rechnen.

36) Die Ergänzung nach Naville, Festival Hall, Taf. II, 10—11. Einige offenbare Fehler des Textes sind stillschweigend verbessert.

37) Den Namen des Festbaues von Karnak wird man kaum anders als 'herrlich sind die Denkmäler (Tuthmosis III.)' deuten können. Die Halle selbst, in der der König 'alle seine Untertanen sieht', heißt *usecht ḥ'byt* (Festhalle) oder 'mittlere Halle'. Für ähnliche Namen von Tempelräumen siehe Dümichen, Baugeschichte, und Erman, Ägyptische Religion² 233 (nach Junker) aus Inschriften der Tempel von Dendere und Edfu. Übrigens scheint Tuthmosis III. seinen Bau an die Stelle eines älteren gesetzt zu haben (Legrain, Annales du service IV, 33). Andrerseits erwähnt der Bauherr von Buhen auf anderen Pfeilern die 'erste Wiederholung des Sedfestes'.

38) Meine Beschreibung der bei meinem Besuch noch nicht abgeschlossenen Davisschen Grabungen habe ich abgedruckt, weil sie Borchardts Angaben in manchen Punkten ergänzt, im großen und ganzen mit seinem Plan übereinstimmt. Über den Zusammenhang von Tempel und Palas, neben dem an anderer Stelle der eigentliche Palast vorauszusetzen ist, s. Borchardt, Zeitschrift für Bauwesen 1916, S. 520, Anm. 16 mit Bezug auf el Amarna. Über die Wahrscheinlichkeit der Annahme eines 'Absteigequartiers' des Königs beim Serapeum von Memphis in ptolemäischer Zeit s. Otto, Archiv für Papyrusforsch. VI, 321. Neuerdings sind nach Bulletin Metropolitan Museum Suplement 1916/17, S. 8 im Palast Amenophis III. in Theben eine Festhalle und Magazine mit Fleischtöpfen für das 2. Sedfest des Königs gefunden. Die in Lehm und Stein aufgeführten Bauten scheinen nach den Inschriften für dieses Fest im 34. Jahr des Königs errichtet. Verschiedene Götter, u. a. Amon hatten hier ihre Kapellen, den Hauptteil des Heiligtums bildete ein großer Hof, an dessen einer Seite eine niedrige Terrasse lag, auf die die nicht sehr große Halle mit allen Nebenräumen sich öffnete. Der Palas mit dem Bad scheint südlich anstoßend gelegen zu haben, gesondert vom Palast.

39) Den Gedanken, daß die neben unserer Inschrift abgebildeten Gründungsszenen sich ausschließlich auf den Bau dieses '*eh*' bezögen, wird man wohl abweisen dürfen. Grundsätzlich würde sich aber auch bei dieser Voraussetzung in der Erklärung der Bilder nichts ändern. Wir wissen ja, daß mehrere Folgen von Gründungsszenen im Sonnenheiligtum angebracht waren, die sich nicht notwendigerweise alle auf den ganzen Bau bezogen zu haben brauchen.

40) Navilles Anordnung ist also in diesem Punkte fehlerhaft.

41) Ein findet sich auf dem kleinen Bruchstück Blatt 25, 80.

42) S. Kees, Rec. de trav. XXXVI, 3 ff. Der Name könnte mit der morgendlichen Reinigung zusammenhängen. Diese ptolemäischen Käfterchen sind vielleicht ein Überrest des alten Palases. Dieser war aber noch im Palast Amenophis III. in Theben (s. Anm. 38) so einfach, daß die Ausgräber darin Arbeiterhäuser erkennen wollten, die unmöglich so eingeschlossen von der Mauer des heiligen Bezirkes und als Flügel gleichsam des Allerheiligsten gelegen haben können. Von der Ausstattung, wenn es damals Bilder an den Wänden gab, ist leider nichts erhalten.

43) Soviel ich sehe, lassen sich alle Erwähnungen des *h'ri idb* (?) in den Dekreten von Koptos erklären auch unter der Voraussetzung, es gäbe nur einen solchen Beamten.

44) *Ma'e'* kommt auch Blatt 3, 9 vor. Es bezeichnet doch wohl die festgesetzte Abgabe. Über das Zeichen der Schutzgöttin der Tiere, das auf Blatt 3, 9 über dem Rechnung Legenden erscheint, s. Kap. III. S. 51.

Kapitel II.

45) Man muß annehmen, es sei unter den Zeichen *cheri-h'eb* eine weitere Figur dargestellt gewesen. Die Anordnung auf Blatt 3 könnte dazu verführen, eine engere Verbindung zwischen Nr. 7 und 9 anzunehmen, davon kann aber keine Rede sein. Die Kollation des Textes von Soleb gebe ich mit Breasteds gütiger Erlaubnis bei der Wichtigkeit der Stelle im Nachwort. (S. 21*.)

46) Ich glaube also, daß das *zed-mdu* gewissermaßen den vorgeschriebenen Text vertreten soll, dort, wo es steht, aber sinnlos ist.

47) Wahrscheinlich soll man sich diesen Teil des Gefolges hinter dem König schreitend denken. Die Großen von Ober- und Unterägypten könnten also nach dem Empfang der Prozession, resp. des Königs sich dem Zuge angeschlossen haben.

Kapitel III.

48) Es sei aber daran erinnert, daß mit dem Zeichen des Fremdlandes der Gott A'h'u geschrieben wird der in den Pyramidentexten 1013d, 1712 vorkommt, und über den Newberry, Liverpool Annals I, 25 f. gehandelt hat; Junker, Onurislegende zählt ihn zu den kriegerischen Göttern. Also könnte der Futternapf dem Gotte gelten. Schwieriger ist das Auftreten des Napfes Lepsius, älteste Texte Taf. 9 bei dem Spiegelgestell zu erklären.

49) Die Stellen bei Allen, Horus in the Pyramid texts, S. 36.

50) Schwerlich gehört in diesen Zusammenhang das Fragment Borchardt Sahure II, 46 mit dem Begleiter des Königs (beim Opfertanz??), der mit einem nach unten spitzig zugehenden Pfahl, auf dem ein Falke sitzt, hinter seinem Herrn herzulaufen scheint. Für diesen Pfahl hätte Borchardt zweckmäßiger als auf Deir el Bahri, Taf. 122 (sic) ed. Naville, was mit der Sache nichts zu tun hat, auf die alten Darstellungen Petrie, Royal tombs I, Taf. XIV, 12 = Taf. XI, 15; II. Taf. XI. 1, Gardiner-Peet, Sinai inscriptions, Taf. IV, 3 oder den Priestertitel vom X. Oberägyptischen Gau in der Liste von Dendere bei Brugsch, Diction. Géogr. 1376 hingewiesen. Varianten in den Pyramidentexten (z. B. 593b) beweisen, daß mit zwei Falken auf dem Pfahl der gewohnte Titel 'nebui' geschrieben wurde (vgl. auch Sethe, Äg. Zeitschr. 52, S. 56, Kees, Opfertanz des Königs, S. 13). Es ist also vielleicht nur das Zeichen für 'Gott'. Kees, Äg. Zeitschr. 52, S. 71, Anm. 3 hat eine Darstellung der Zeit Amenophis III. aus Luxor besprochen, die den den König beim Opfertanz begleitenden Imi-chent mit solch einem Pfahl mit Falken darauf zeigt. Ebenda Taf. VIII die Standarten des Upuaut 'Chons' und der Neith auf einem Relief von Tuthmosis III. aus Karnak. Es gibt natürlich auch zahlreiche Fälle, in denen die unter den Standarten-Götter-Horusdienern vorkommenden Symbole ohne Standarte für sich stehen, z. B. Quibell, Hierakonpolis, Taf. XIX. Sie bleiben hier unberücksichtigt.

51) Naville, Äg. Zeitschr. 43, 77 ff. glaubte, dies Symbol einem Gott Bytes zuweisen zu können, und ich bin, einer Bemerkung Borchardts nachgebend, in den Nachträgen zu Taf. 2 meiner Denkmäler der ägypt. Skulptur im Gegensatz zum Text ihm bei der Deutung der beiden gehörnten Köpfe auf der großen Uh'eʿ-merpalette gefolgt. Mit Unrecht, wie Sethe, Zur Sage vom Sonnenauge, S. 32 gezeigt hat.

52) Sicher deutbar ist wohl auch noch die Schlange von Aphroditopolis. Dr. Kees vermutet, daß mit der Nymphaee mit dem um den Stil gewundenen Schlauch (?) der Imiut gemeint sein möchte, und daß die Symbole vielleicht absichtlich eine abenteuerliche Form erhalten haben wie die gleichzeitigen Schriftzeichen der Särge von Gebelein (vergl. meine Denkmäler Text zu Taf. 32); ähnliche Götterlisten auf der Turiner Stele bei Piehl, Äg. Zeitschr. 1881, 18 ff. mit einigen Verbesserungen auch für Louvre, C. 15; ferner München (Dyroff-Pörtner, Äg. Grabsteine, Taf. II, 3a) Glyptothek 40, beide aus dem Mittleren Reich Auf das frühe Mittlere Reich als Entstehungszeit der Louvrestele weist auch, wie Kees bemerkt, der Name des Eigentümers: Lieblein, Dict. des noms I, 294, 384, II, 1539, British Museum Stelae I, 55.

53) Dümichen, Geographie des alten Ägyptens, S. 53 bringt dies Hinzutreten der Widderhörner wohl richtig mit dem in späterer Zeit im Gau verbreiteten Kult des Chnubis-Re in Verbindung. Über den hockenden Falken in Hierakonpolis und Edfu hat Junker, Onurislegende 14 gehandelt; vgl. auch Brugsch, Dict. Géogr. 708.

54) Ich lese den Titel *'chrp'* nicht *'schm'*, weil mir nur ersteres einen guten Sinn zu geben scheint, und die bei Levi, Vocabolario VI, 256 beigebrachten Stellen mir dafür zu sprechen scheinen. Die beiden Zepter *chrp* und *schm* werden schon auf den Särgen des Mittleren Reiches nicht auseinandergehalten: Lacau, Sarcophages I, Taf. XLIV, S. 114, 121, II, S. 7, 48, 49. Augen wie auf dem Relief von Abydos hat keines dieser Zepter, hingegen finden wir sie angedeutet bei dem *'eʿba'*-Zepter auf dem Sarg des Menthuhotep (Lepsius, Älteste Texte, Taf. 10 = Steindorff, Grabfunde des M. R. I, S. 18, Taf. III). Indes, wie Lacaus Indices zeigen, sind die Augen auch beim *eʿba'*-Zepter keineswegs unentbehrlich. Siehe auch Lepsius, älteste Texte, Taf. 28, Taf. 38, wo die Zepter *schm*, *a'bt* ohne Augen abgebildet sind, während a. a. O. Taf. 10 das *ʿem* Zepter sie trägt. Über Onuris-Sos, Sohn des Re, siehe Junker, Die Onurislegende 37 ff.

55) S. Brugsch, Wb. 1391. Es ist wohl sicher *mrt* zu lesen.

56) Die hier gemachten Angaben bittet man nach dem S. 25 aufgeführten zu ergänzen.

57) Über die Vereine von Zwerggöttern s. Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten 24 ff.; zu den Thueris (und Meschenit) Daressy, Rec. de trav. 34, 189 ff; zu den (sieben) Hathoren



Brugsch, Religion und Mythologie 316ff., Budge, Gods of the Egyptians I, 433f.; zu den (vier) Horussen Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt, S. 9, S. 155. Vier Anubis werden z. B. Rochemonteix, Edfou I, 188 benannt. Natürlich gibt es noch unendlich viel mehr solche Vereinigungen, man denke nur an die Horuskinder. Über die Seelen von Nechen und Buto Lefébure, Mythe Osirien, S. 15, Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch., S. 16ff., Kees, Der Opfertanz des ägypt. Königs 68, 176; vgl. auch seinen Index.

58) Wolfsköpfig sind die Seelen von Pe auch auf einer Darstellung Ramesses III, die Kees in Medine Habu angemerkt hat: der König weiht dem Amon-Min einen widderköpfigen Krug; hinter ihm folgen oben die Seelen von On, deren Falkenköpfe (?) leider infolge Zerstörung nicht mehr sicher erkennbar sind, unten drei wolfsköpfige Seelen von Pe, eine jede mit einem Widderkrug.

59) Vorausgesetzt, daß unter den beiden göttlichen Seelen Sos und Tefnut zu verstehen sind.

60) Kees, der Opfertanz S. 68ff. den Text aus Abydos ausführlich besprochen hat, vermutet, daß das einemal Nechen in Pe zu verbessern sei. Der Text von Edfu bestätigt mit seinen Bildern diese Vermutung. Da wird das umfassende Verhältnis der Seelen von On erst ganz deutlich.

61) Re und Upuaut werden nach den Angaben des Berliner Wörterbuches auch auf der Stele Kairo 20394 gleichgesetzt.

62) Wie das Tier des Upuaut auf ägyptisch heißt, steht leider nicht fest. Sa'b, der Dib der Araber, wird in den Pyramidentexten meist mit dem liegenden Hund oder Fuchs determiniert und gehört eher zu Anubis (E. Meyer, Äg. Zeitschr. 41, 98, Kees, Opfertanz, S. 252f.). Man pflegt Dib aber mit Wolf, nach Seidel, Handbuch der arabischen Umgangssprache ägypt. Dialektes auch mit Hyäne (?!), zu übersetzen, Fuchs mit *ta'lab*. Im Ägyptischen wiederum ist das gesicherte, noch im Koptischen erhaltene Wort für Wolf: *uoneš*, der Fuchs wird im Koptischen mit dem Lehnwort *Bašor* benannt. Offenbar hat man seit alten Zeiten die verschiedenen, in Ägypten noch dazu ziemlich ähnlichen Gattungen nicht auseinandergehalten und demzufolge ist schon früh der stehende Wolf (canis lupaster?) auch Determinativ für *sa'b* geworden und sind Upuaut und Anubis ineinandergeflossen, um so mehr, als neben diesen beiden Gottheiten noch einige andere, wie Sed, Ut (?) sich in die Wölfe, Füchse und Hunde teilten. Im Text ist der stehende Wolf stets Wolf, der liegende Hund oder Fuchs genannt, *sa'b* mit Fuchs wiedergegeben. Denn das einst beliebte und in mancher Hinsicht bequeme 'Schakal' sollte man, nach Ansicht mancher Naturforscher, in Ägypten vermeiden (siehe Minutoli, Reise zum Tempel des Jupiter Amon, S. 305 und 417). Allerdings führen Gaillard-Lortet, La Faune momifié de l'ancienne Egypte I, S. 17 zwei Canes aurei, die als Mumien aus Ägypten gekommen sind, an und erklären, daß sich diese Exemplare von dem modernen algerischen, bis Indien und Kleinasien verbreiteten Schakal nicht unterscheiden; auch canis lupaster, der vielleicht Champollion, Monuments IV, 382 als *sa'b* bezeichnet wird und den die Araber nach Anderson als Dib bezeichnen, kommt zuweilen vor: Gaillard-Lortet (V, 267 ff.), ebenso der Fuchs, canis vulpes aegyptiaca (a. a. O. V, 260ff.). Davies, Deir el Gebrawi II, Taf. 24 = Sethe, Urkunden A. R. I. 77, rühmt sich der Nomarch Henqu ,ich sättigte auch die Wölfe der Wüste ( ) und die Vögel des Himmels'. Es scheint mir kein Grund mit Breasted, ancients records I., S. 126. dies klare Zeugnis durch eine Übertragung des Wortes *uonš* durch Schakal zu verwässern. Einen Wolf, Uonš, finden wir Newberry, Beni Hasan II, Taf. XIII unter den im Netz gefangenen Raubtieren; unter den erhaltenen Mumien sind wilde Gattungen sehr selten, die gezähmten überwiegen bei weitem, eine Scheidung nach Göttern oder Fund- resp. Kultorten ist nicht möglich — dahin fassen Gaillard und Lortet unter Zustimmung Lorets ihre Untersuchungen V, 292 und I, Einleit. IV f. zusammen. Hinzu kommen die offenbar großen Schwierigkeiten bei der Artenunterscheidung, über die man bei Anderson — de Winton, The Mammals of Egypt, 204ff. einen Überblick erhält. Der europäische Wolf scheint auch nach Hartmann, Naturgeschichtlich-medizinische Skizze der Nilländer 188 in Ägypten nicht vorzukommen, aber Minutoli, a. a. O. bezeugt ausdrücklich, Wölfe beobachtet zu haben. Vgl. auch Griffith, Signpapyrus S. 19, wo *uonš-cht* heißt.

63) Andere, in Siut und sonstigen Inschriften alter Zeit wiederkehrende Titel des Gottes, die in die gleiche Richtung weisen, sind 'der die beiden Lande als der Rechte ergriffen hat', 'der König und Leiter der beiden Lande', 'der Leiter der Götter' usw. 'Herr von Siut' heißt der oberägyptische Upuaut auch im großen Papyrus Harris, Taf. 58, 13 und ebenda 61, b—d ist die Rede vom König, der beim Hebsed in dem Schloß des Upuaut erscheint!

64) Es mag auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen werden, daß Siut gegenüber, wahrscheinlich beim heutigen Ebnub, Hierakon, die Stadt des Goldfalken, lag und daß die Fürsten dieser Stadt, die in Deir el Gebrawi begraben liegen, häufig die Titel 'Wächter von Hierakonpolis' und 'Oberster von Elkab' führen.

Es hat dabei den Anschein, als sei der Falkenkult in den XII. Gau erst erobernd eingedrungen (Davies, Deir el Gebrawi I, S. 32, 35, II, S. 43. Parthey, Zur Erdkunde des alten Ägyptens, Taf. VI, VII: Dümichen, Geographie des alten Ägyptens 179). Hier scheint sich eine Verbindung, wahrscheinlich eine Kultübertragung, zu offenbaren, die wir einstweilen mangels genügender Denkmäler nicht verfolgen können. Das Material hat Junker, Onurislegende 38 sorgfältig für die Spätzeit zusammengetragen, über den Namen des Falkengottes von Hierakon und seine Beziehung zu den zwei Falken von Antaeopolis im nachbarlichen X. Gau, s. Sethe, Äg. Zeitschr. 47, 50f.

[65]) Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß Junker, Onurislegende 18 im Recht ist, wenn er dem Gott von Edfu die Urgestalt als geflügelte Sonnenscheibe bestreitet. Der hockende Falke wird bereits aus Hierakonpolis hieher übertragen worden sein, als der Beh'udet zu Horus wurde; die rein künstlerische Schwierigkeit aber, die geflügelte Sonnenscheibe handelnd darzustellen — das ist ja nicht einmal in Edfu geschehen im Zusammenhang mit der Aufzeichnung der Legende, in der sie auftritt — mußte dazu führen, daß der Gott von Edfu entweder als Horus, also mit Falkenkopf, oder rein menschlich abgebildet wurde. Eine Abschwächung des Falken zur mit Falkenflügeln versehenen Sonnenscheibe (die bekanntlich schon in der V. Dynastie in Unterägypten vorkommt), wie sie Röder, Roschers Lexikon IV, 1159, 1169 vorzuschweben scheint, dünkt mir unglaublich. S. im übrigen für Har Behudet, Revue Egyptol. N. S. 1919. I, 263, vgl. auch Anm. 66 und 70.

[66]) Auch Röder in Pauly-Wissowa s. v. Horos weiß über den Horus von Buto-Pe wenig zu melden und Sethes Behauptung, der Besieger des Ombiten sei der unterägyptische Nationalgott Horus, entbehrt der Begründung (Äg. Zeitschr. 44, 26, Anm. 1). Auch aus dem Relief Amenophis I., Journal of Egypt. Archeol. IV, 12f. Sethe, Nachrichten der K. Gesellsch. d. W. Göttingen 1921, 33ff. folgt meines Erachtens nicht, daß Har Behudet ursprünglich in Unterägypten heimisch war. Er entspricht dem Seth von Ombos, weil er ihn besiegt hat und mit ihm die Herrschaft teilt.

[67]) Anderes hat Dr. Kees, der einen Aufsatz über Seth und Horus vorbereitet, für diesen Abschnitt zusammengetragen. Für die Verarbeitung trägt er aber hier wie sonst nicht die letzte Verantwortung.

[68]) Man muß sich vor Augen halten, daß in alten Bezeichnungen sehr wohl auch andere Einteilungen Ägyptens und insbesondere des südlichen Stammreiches nachklingen können. Wir greifen solche Nachklänge unmittelbar in den Horuslegenden von Edfu, wenn dort die Vorstellung auftaucht, Re und sein ihm wesensgleicher Sohn Harbeh'udet hätten Nubien bis zu seiner eigentlichen Grenze südlich von Edfu beherrscht, Seth aber das Land nördlich davon, also eben die Thebais und das übrige Oberägypten. Selbst wo in den Pyramidentexten die 'sethischen Stätten' und die 'Stätten des Horus' einander gegenüber stehen, muß man sich hüten, die später zutreffende Deutung auf Ober- und Unterägypten für die sicher ursprüngliche zu halten und geschichtlich auszuwerten. Andererseits setzt die früher erwähnte Liste Dümichen, Geographische Inschriften I, 74 bei den Falken von Koptos dem einen die oberägyptische, dem anderen die unterägyptische Krone auf, während die von Edfu ohne Kronen bleiben. Man sieht, wie willkürlich das alles ist.

[69]) Sethe, Äg. Zeitschr. 44, 8 legt Wert darauf, daß die Särge des Mittleren Reiches in der Stelle Onnos 226 = Sethe, Pyramiden 152ff. den Ausdruck 'unterägyptische' Götter durch 'nördliche' ersetzt haben und ist offenbar geneigt, in beiden Fällen an eine Interpolation zu denken, die infolge der Lautähnlichkeit beider Ausdrücke sehr leicht vorgenommen werden konnte. Aber ebensogut könnte die doppelt gestützte und von unseren erhaltenen Pyramidentexten offenbar unabhängige Mittlere Reichstradition das Echte bewahrt haben. Der hier in Rede stehende Pyramidentext ist übrigens insofern merkwürdig, als in ihm die vier Weltrichtungen auf die Gottheiten verteilt werden, wobei Seth und Nephthys Oberägypten, d. h. den Süden, Osiris und Isis Unterägypten, d. h. den Norden, Thot den Westen, Horus aber den Osten, nicht Unterägypten, zugewiesen erhalten. Gerade diese Verteilung spricht für die Echtheit der Überlieferung des Mittleren Reiches. Andererseits mag darauf hingewiesen werden, daß auf den Thronen der Statuen Sesostris I. aus Lischt (Gauthier-Jéquier, Fouilles de Lisht, Fig. 33ff.) Seth die Südpflanze faßt, Horus aber die Nordpflanze. Unter den Titeln des Seth weist keiner nach Unterägypten, unter denen des Horus mindestens zwei nach Oberägypten, und sein Wesen als Reichsgott geht daraus hervor, daß er als Beh'udet, Herr des Unter- und des Oberägyptischen Reichsheiligtums, beschriftet ist.

[70]) Sele führt auch den Namen unterägyptischer Zba't (Brugsch, Dict. Géogr. 608, 922). Da ist der noch heute erhaltene weltliche Name von Apollinopolis, Edfu, auf die unterägyptische Horusstadt übertragen. Die Gründe, mit denen Gardiner, Journal of Egyptian Archaeol. 1913, 223 für die unterägyptische Herkunft des Harueris eintritt, bringen nichts Neues außer dem Hinweis, daß die Inschrift Annales du serv. XVII, 243 aus dem Mittleren Reich die älteste Erwähnung von Edfu als Beh'udet enthalte, das vorher nur Zba't



geheißen habe. Also sei der heilige Name mit dem Gott aus dem Delta herübergenommen. Aber ist es denkbar, daß diese Übertragung erst so spät stattgefunden hat, wo doch, wie wir sahen, der oberägyptische Horus von Beh'udet schon im Alten Reich bezeugt ist? Wenn aber die Übertragung ein Jahrtausend früher als diese 'erste' Erwähnung von Beh'udet-Edfu erfolgt sein soll, dann kann man den Umstand, daß uns diese Bezeichnung der Stadt statt Zba't aus dem Alten Reich bisher nicht überliefert sein soll, nur für zufällig halten. Wie viel Erwähnungen von Edfu-Zba't aus alter Zeit haben wir denn?

[71]) Nur der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß nach Junker, Onurislegende 22 und 36 die beiden Falken von Edfu als Re und Horus, die von Koptos als Min und Horus zu erklären wären. Das ist natürlich spätes Ergebnis der Entwicklung auf Grund der Deutung: zwei Falken = zwei Götter. Angemerkt sei auch, daß bei Königen des Alten Reichs die Titel 'die beiden Goldfalken' (Cheops) und 'die (drei?) Goldfalken' (Phiops) vorkommen. Soll damit die Herrschaft über Ober- und Unterägypten bezeichnet, der König als Har Behudet von Ober- und Unterägypten benannt werden? — Die unten S. 36 erwähnte Überreichung des Bogens an den König wird mit den Parallelen aus dem Sonnenheiligtum in Kap. VIII ausführlicher besprochen.

[72]) Kees weist darauf hin, daß auf den uns erhaltenen Reliefs des Sonnenheiligtums jede Erwähnung des Horus von Nechen wie des Horus von Pe, also der typischen Königsgötter fehlt. Ich möchte aber bei dem trümmerhaften Zustand der Überlieferung mit Schlüssen daraus zurückhaltend sein.

[73]) Die Lage dieses Hermopolis hat wohl richtig auf Grund von Inschriften und Funden von Ibis- und Affenmumien sowie Thotfigürchen Daressy im Rec. de trav. XIV, 185 als bei Baglie NO. von Mansura im Mittleren Delta gelegen bestimmt. Dort haben sich Reste eines Naos des Nektanebos gefunden — sollten die bekannten Löwen im Vatikan nicht auch von hier stammen?

[74]) Leider sind mir die russischen Arbeiten Turaieffs, der den Gott Thot zum besonderen Gegenstand seiner Studien gemacht hat, nicht zugänglich. Material bei Budge, The gods of the ancient Egyptians I, 400 ff. Aus archaischer Zeit gesichert erscheint das Vorkommen des Thot noch unter den Standarten der Schminktafel Capart, Primitive art, Fig. 177 (neben dem Falken). Alle anderen mir bekannt gewordenen auf Thot bezogenen Bilder, insbesondere die Affenfiguren aus Abydos, bleiben besser aus dem Spiel. In einem der wenigen Fälle, wo ein Affe des Alten Reiches beschriftet ist, stellt er den Gott H'e'pi dar (Äg. Zeitschr. 57, S. 82, Anm. 2).

[75]) Die immer wieder in der Diskussion auftauchende Gruppe [Hieroglyphen] hat mit dem Namen des Gottes Chons oder mit der Standarte des XVIII. unterägyptischen Gaues, des Bubastites (Brugsch, Dict. Géogr. 1380), nichts zu tun. Sie ist vermutlich Imu- (oder Iset-) chent zu lesen als Gegenstück zum Imu-ph', dem XIX. Gau von Nebesche (Steindorff, Die ägyptischen Gaue, S. 867, De Rougé, Géographie de la Basse-Egypte 120 ff., Erman, Handwörterbuch 231). Brugsch, Dict. Géogr. 1081 ff. scheint den Namen als (Gau) des 'Königssohnes' (*im*) aufzufassen, vgl. Brugsch, Wörterb. Suppl. 64, wonach man vielleicht Imt insut zu lesen hat. Ob die Standarte des Gaues von Bubastis mit der hier behandelten wirklich identisch ist, möchte ich bezweifeln. Immerhin weist Kees darauf hin, daß, wenn sie mit einem 'Königskinde' zusammenhinge, ihre Übertragung auf den 'Gau des Königssprossen' verständlich wäre. Erinnern darf man auch an den meines Wissens noch nicht befriedigend erklärten Ausdruck [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] (De Rougé, Textes géographiques du temple d'Edfou 21, Dümichen, Geogr. Inschr. Text I, S. 12), der doch wohl mit dem [Hieroglyphen] der Pianchistele (Z. 6) identisch ist. Man hat ihn als Oberägypten resp. Thebais, als Edfu (sicher verfehlt), als 'Hof' gedeutet. Ein [Hieroglyphen] kommt im Theban. Totenbuch Kp. 110, 23 als geographischer Terminus vor.

[76]) Es ist vielleicht auch angezeigt, darauf hinzuweisen, daß nach Ratzel gerade die Baganda eine außerordentliche Empfänglichkeit für fremde Einflüsse und eine überraschende Phantasie besitzen, die von kaum Verstorbenen, ja von noch Lebenden das Wunderbarste zu berichten weiß. Man wird mithin gerade ihnen gegenüber besonders vorsichtig sein müssen. Für die Verbreitung des Placentakultes in Afrika s. auch Petrie, Ancient Egypt. 1914, 161, ferner die von mir 'Reliefs' S. 18 angeführte Literatur.

[77]) Mit bestem Willen kann ich mich nach den mir vorliegenden Abbildungen von Placenta und Nachgeburt diesem Urteil ebenso wenig anschließen wie ein zu Rate gezogener Naturforscher. Siehe auch die bei Miß Murray im Man S. 170 gegebenen Abbildungen. Die Erklärung ferner des von der Chonsstandarte, aber auch von vielen anderen Standarten, wie z. B. der der Neith, herabhängenden Bandes — wohl einfachen Wimpels — als Nabelschnur scheint mir um so verfehlter, als es mit der angeblichen Nachgeburt in gar

keiner organischen Verbindung steht, was doch zu erwarten wäre, und häufig fehlt. Für die Güte der saitischen Tradition in solchen Dingen ist übrigens bezeichnend, daß die Form des Symbols bei Petrie, Palace of Apries, Taf. V recht genau der aus dem Alten Reich entspricht, was freilich Miß Murray noch nicht wissen konnte. In noch anderer Weise hat van der Leeuw, Journal of Egypt. Archeol. 1918, 64 versucht, zwischen dem Mondgotte und der Placenta eine Verbindung herzustellen: Die Placenta sei nach Blackman der Zwilling des Königskindes, der Mond aber der Zwilling der Sonne (Pyramiden 1289). Daher sei der Mondgott Chons = die Placenta, daher kämen auch die Beziehungen zum König, dessen Zwilling-Placenta Thot-Chons sei (denn an der Pyramidenstelle ist von den Gefährten Thot und Re die Rede, die am Himmel daherfahren), Re sei der König per excellence. Ich kann mich dieser halsbrecherischen Brücke nicht anvertrauen.

[78]) Es wäre nur unter der Voraussetzung einer Tonverschiebung im Plural möglich, unter deren Einfluß sich das *r* wie das *t* erhalten hätten.

[79]) Der Titel kehrt, worauf Dr. Kees aufmerksam macht, auf der Stele des British Museum Hieroglyphic texts V, Taf. 25, N. 888 wieder (Anfang XVIII. Dyn.), wo er die Form hat, die Blackmans Deutung ausschließt. Übrigens werden gerade zwei Horuskinder auch sonst erwähnt, s. S. 58.

[79]) Vielleicht kann man auch Pyramiden 994 b *du'a sn Ppi pn* als Beweis für die Lesung Du'a anführen. In Memphis in dem *Sn-ut* (?) genannten Heiligtum wurde eine gleichfalls mit einem ähnlichen Symbol geschriebene Gottheit verehrt. Bulletin de l'institut Français IV, 47 ff., X, 97 ff. In Achmim ist Min zweifellos der in der dortigen *Snut* verehrte Gott.

[80]) Vielleicht ist dies Denkmal identisch mit Louvre D. 37 (De Rougé, Notice des Monuments, S. 195, Pierret, Inscriptions du Louvre II, 73. Brugsch, Thesaurus I, 182, ein Pyramidion aus grauem Granit). Ich habe mir vor Jahren zu dem Dekanbild, dessen Inschrift nach dem Berliner Wörterbuch lautet 'er steht in dieser Gestalt des Du'a, Herren des Kampfes', angemerkt: Falkenköpfig, Menschenhände, Löwenleib, Vogelschwanz, Federkrone, den Bogen hält der Greif in der r. Hand. Es scheint freilich nach meinen Notizen, als sei diese Erscheinungsform nichts gerade für den Dekan Du'a Eigentümliches. Vielleicht entschließen sich die französischen Fachgenossen, nachdem die Deutschen kaum mehr Gelegenheit haben dürften, es zu tun, zur brauchbaren Herausgabe des wichtigen Stückes — und der Schätze des Louvre überhaupt. — Der heilige Baum des Gaues Arabia hieß allerdings *nbs*. Für Sopd vgl. auch Ancient Egypt. 1917, 103 ff., wo er irrtümlich als fremde, unter der XII. Dyn. eingeführte Gottheit behandelt wird.

[81]) Röder in Roschers Lexikon s. v. Schow, wo unter G auch die Beziehungen des Sos zum Löwen besprochen sind, und die Beischrift Mariette, Denderah IV, 20 'Sos als Löwe auf seinem Gestell', also so wie Sopd auf dem offenbar verlorenen, Äg. Zeitschr. 1881, 16 erwähnten Bruchstück des Schreines von Saft el Henne dargestellt war. Zur Einweisung des Du'a ins Delta paßt gut, daß er Blatt 7, 17 unter unterägyptischen Gottheiten und Blatt 6, 14 sowie Z. 561 neben genannt wird.

[82]) Nur vor einem Trugschluß sei gewarnt: die Sinaihalbinsel als den Osten, Libyen als Westen konnte durchaus auch jemand nennen, der in Mittelägypten mindestens in der Gegend von Memphis und bis ins Fayum saß; für ein vorgeschichtliches Reich von Heliopolis und ein Urdeltareich, wie Moeller meint, ist daraus kein Beweis abzuleiten. — Die östlichen Seelen im Gegensatz zu den westlichen z. B. Totenbuch ed. Budge, Hymnus an Re, S. 12, 16, ferner a. a. O. 46, 12, 221 ff. (Kap. 109); merkwürdig ist auch die häufige Determinierung des Wortes *ia'bti* mit , z. B. Kap. 141, 26. Ob auch die im Imiduat vorkommende Göttin *ia'bt* (Budge, Heaven and Hell I, S. 15, Lepsius, Denkm. III, 134 d) in diesen Zusammenhang gehört?

[83]) Hoffmann, Theophore Personennamen, S. 52 führt aus Bersche I, 13 einen Namen *Šemsu-m-che'u-f* an, in dem der Gott *Šemsu* vorzukommen scheint. Mit dem De Rougé, Inscriptions hiéroglyph., Taf. 96 = Mariette, Mastabas, Taf. 271 (falsch bei Weil, Veziere des Pharaonenreichs, S. 8) wiedergegebenen Titel vermag ich nichts anzufangen.

[83a]) Siehe Usener, Götternamen 285 f. In der *Pr-dua't* zu Edfu waren neben anderen Messern und Opfern auch Pfeil und Bogen aufbewahrt. Dümichen, Tempelinschriften I, Taf. 83.

[84]) Allenfalls könnte, was sachlich nichts ändern würde, die Inschrift sich auf die Kuh beziehen, das heilige Tier der Neith (Brugsch, Mythologie 345), das hier als ihr Auge (ihre Gabe?) bezeichnet würde.

[85]) Nach den Beobachtungen von Sethe bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 101 ist die genetivische Verbindung wahrscheinlicher als die adjektivische.

[86]) Der erste, der das Vorhandensein eines Tempels der Neith von Sais auf Grund eines im Recueil de Monuments I, Taf. IV, 6 veröffentlichten Denkmals saitischer? Zeit erschloß, war Brugsch, a. a. O., S. 8. Bestätigend tritt die Inschrift Mariette, Monuments Divers, Taf. 34, g 3 von einer in Memphis gefundenen saitischen Statue hinzu, in der alle Götter und Göttinnen im Tempel der Neith von Sais angerufen werden — übrigens wird auch hier der Name nur mit den einfachen gekreuzten Pfeilen geschrieben. Auch wo in oberägyptischen Gräbern der Kult der Neith von Memphis erwähnt wird, wie Kees, Studien zur ägyptischen Provinzialkunst, S. 24 aus Hemmamie, behält man die Schreibung bei.

[87]) Mallets Untersuchung läßt, auch abgesehen davon, daß ihr Erscheinungsjahr (1888) die Kenntnis der älteren Denkmäler ausschließt, jede gründliche Durcharbeitung vermissen. Auch was Randall Maciver-Wilkin, Libyan notes, S. 69f. über die mangelnden Beweise eines libyschen Ursprungs der Neith sagen, ist gerade durch das Sonnenheiligtum veraltet. Mit Recht aber weisen sie Lefébures Erklärung (bei Mallet) ab, wonach die Tätowierung auf der Libyerfigur diesen als Sklaven der Neith von Sais bezeichnen solle, als Kriegsgefangenen. Das ist bei dem ganzen Charakter der Darstellung (die verschiedenen Nachbarn der Ägypter sind dargestellt oder wie man früher sagte, die vier Menschenrassen!) ausgeschlossen. Ein einfaches Ornament aber oder eine zufällige Gleichheit der Form ist unwahrscheinlich, und Newberrys Behauptung (Proc. Bibl. Arch. Soc. 1906, S. 71), es sei in die Gewänder eingewebt, widerspricht dem Augenschein. Ich kann auch weiter Newberry, der vielerlei Material im Text und den Tafeln I und II zusammengebracht hat, nicht folgen, wenn er in dem Fell einen nach Art der kretisch-mykenischen geformten Schild erkennen will, der bekanntlich auch bei den Chetitern im Gebrauch war, und daraufhin die Neith und ihre Gläubigen für Ägäer ausgibt (vgl. auch denselben Ancient Egypt I, 155). Die Größenverhältnisse des sog. Schildes zu den Pfeilen, und dem Träger des Symbols im Sonnenheiligtum, scheinen mir diese Deutung auszuschließen und am annehmbarsten dünkt mich noch die Erklärung auf ein Fell, das von den Pfeilen durchbohrt ist oder auf dem sie liegen. Petrie, Royal tombs I, S. 26 will darin vielmehr die Kunkel erkennen. In der Spätzeit hat man allerdings, durch die Pfeile veranlaßt, in dem Fell einen Schild gesehen. Völlig ausgeschlossen erscheint diese Deutung aber nicht nur bei dem Goldamulett Reisner, Early Dynastic cemeteries, Taf. 6, sondern vor allem bei den Cylindern a. a. O., Taf. 43, 44. Ein integrierender Bestandteil der ältesten Form des Symbols ist das herabhängende Band, mit dem das Fell? in der Mitte zusammengeschnürt scheint. Mit dem kriegerischen Charakter der Göttin mag die seltsame Angabe des Horapollo, Hieroglyphica I, 11 über ihre Mannweiblichkeit zusammenhängen, wenn man es nicht für möglich hält, daß der ägyptische Priester Upuaut und Uptuaut zu einer Gottheit verschmolzen hat.

[88]) In der gleichen Liste von Dendere erscheinen die gekreuzten Pfeile auch noch als heilige Zeichen des Gaues von Letopolis und von Sebennytos. Dabei darf man sich, wie Dr. Kees mit Recht bemerkt, daran erinnern, daß in den Pyramidentexten 396 a das Neithzeichen mit dem 'Fell' (übrigens auch in der die Schilddeutung ausschließenden Gestalt) als Determinativ von *ḥ'msut* (die sitzenden?) auftritt (die *Ka'iu* des Athotis sind hinter ihm, die *H'msut* sind unter seinen Füßen) und daß diese hier den *Ka'ius* gegenübergestellten Wesen in der Geburtsszene von Deir el Bahri (ed. Naville, Taf. 53) neben den *Ka'ius* als Schutzgottheiten erscheinen. In der Parallelstelle im Luxortempel (ed. Gayet, Taf. 66 (67) Fig. 193) möchte man das rätselhafte *ḥ'b* des Originals (in dem man doch kaum eine 'Fest'-Gottheit wird finden wollen) beinahe in *Ka'* verbessern und so auch hier die beiden Gruppen herstellen. Es wäre wohl möglich, daß diese 'Feen' erst durch falsche Beziehung ihres Zeichens auf Neith diese zu der Zaubergottheit haben werden lassen, als die sie im Verein mit Selket z. B. schon Luxor, Taf. 63 erscheint. Denn auf eine Mehrheit von Neiths weist meines Wissens sonst nichts hin.

[89]) Für heilige Pflanzen und Pflanzensymbole vgl. Wilkinson, Manners and customs² III, 266, Budge, Osiris II, 259, Naville, Annales du service X, 191 f., XVI, 187 ff. Im Totenbuch Kap. 159, 160 erscheint die Papyrusstaude als Amulett und in näherer Beziehung zur Erntegöttin Rennent. Pyramiden 507 b wird Onnos mit Suchos, [hieroglyphs] und anderen Gottheiten gleichgesetzt.

[90]) Es ist wohl identisch mit dem von Loret, Rec. de travaux 18, 199 ff. behandelten Zeichen, für das Brugsch, Wörterb. 1489 die Lesung ka'u, Supplement 1294 die Bedeutung Kuh vermutet hatte. In den Pyramidentexten, z. B. 634 c dient es, wie Kees bemerkt, als Zeichen für *ga'*. Loret möchte es ohne hinreichende Beweise *it* lesen. Hingegen hat er vielleicht recht, wenn er von dem Zeichen sagt, 'qu'il désigne la femelle considerée surtout au point de vue de la reproduction et de la lactation'. Man möchte danach

vermuten, daß es irgendwie den Geschlechtsteil der weiblichen Tiere bezeichnet. Zur Secha't-Hor und den libyschen Gottheiten vgl. auch das bei Brugsch, Religion und Mythologie, S. 629, 656 angeführte.

[91]) S. 14 seiner Mystères hat Moret leider von Möller die ganze Imiuttheorie übernommen. Zutreffend hat Gardiner, Journal Egypt. Archeol. 1915, 124 Möllers Aufstellungen kritisiert.

[92]) Kees hat eine Anzahl Schreibungen älterer Zeit, die von der einfachen, z. B. Lepsius, Denkm. II, 48 auftretenden [hieroglyphs] abweichen, zusammentragen. Davon weisen das Stadtdeterminitiv auf: de Morgan, Catalogue des monum. I, S. 155, Lepsius, Denkm. II, 98a (und wohl auch 114e), Garstang, Mahasna and Bet Khallaf, Taf. VIII, 2, wozu Sethe, S. 19 schon die Erklärung 'er von der Stadt Ut' gab. Abweichend scheint nur, wenn die Abschrift zuverlässig ist, im Grab des Meri ed. Daressy, S. 567 [hieroglyphs] zu stehen. Im übrigen vgl. zum Utipriester v. Bissing, Mastaba des Gemnikai I, S. 23. Die Existenz eines Gottes Ut erscheint recht problematisch.

[93]) Es handelt sich vielleicht nicht um das eigentliche Sistrum, wie es im Wappen des VII. Gaues gewöhnlich vorkommt, sondern um das ihm verwandte und später mit ihm zusammengeworfene heilige Bild, das *Chennu* (Mariette, Mastabas 466) am Gürtel trägt, das Pyramiden 1564b im Determinativ von *Šdt* über der Kapelle erscheint (vgl. auch das Relief Schäfer, Von ägypt. Kunst, Taf. XXV, das in Koptos auf dem Fries Phiops II. mit dem Dedamulett wechselt (Petrie, Koptos, Taf. V, 7, S. 4), das Caulfield, Temple of the kings, Taf. XVIII, in der Gauliste von Abydos, erster hypostiler Saal, den VII. Gau vertritt. Zu diesem Stieramulett s. Wiedemann, O. L. Zeit. 1899, 182ff.

[94]) Eigentümlicher- und mir unerklärlicher Weise werden seit der ältesten Zeit (Capart, Primitive art 249, Keule aus Hierakonpolis, 245 Palette des *Uh'eʿ-mr* aus Hierakonpolis) die Standartenträger in besonders kleinem Maßstab dargestellt. Möller O. L. Zeit. 1921, 193 will das [hieroglyph] des Sonnenheiligtums als Wasserbecken deuten, die Lesung Amon erst von der XXII. Dyn. ab gelten lassen. Es sei das Wortzeichen für das libysche Wort für Wasser, Amân, wie ja auch der Zeichenpapyros von Tanis Col. 30 ed. Griffith, Taf. 7 das Zeichen mit *iom* 'Wasser' erkläre. Ich trage aber Bedenken auf das Zeugnis eines Papyros römischer Zeit so viel aufzubauen und halte die Deutung auf ein Becken für wenig wahrscheinlich.

[95]) Jedesmal geht der Prophet zwischen zwei sonst nicht wieder vorkommenden Männern, die hohe Schilfwedel tragen: es wird gleichsam das heimische Element des Krokodilgottes mitgeführt. Über einen Suchos-Kult im Delta s. Newberry, Äg. Zeitschr. 1912, 124.

[96]) Rechts, d. h. vor dem *n*, kann ein Zeichen fehlen, das letzte Zeichen kann natürlich auch *mr* sein, resp. Wortzeichen. Die Lesungen sind ganz unsicher.

[97]) Die Lesung der Fische hat zuletzt Gauthier, Bulletin de l'institut Français 1913, 39ff. behandelt. S. auch Doelger, ΙΧΘΥΣ II, 101ff. Wahrscheinlich bilden die beiden Nichtfischhieroglyphen einen Zusatz, dessen Deutung freilich mir nicht möglich ist. Ob unser *šbt* mit dem Wort für Opferspeise und für die Gabe, die der König im Neuen Reich den Göttinnen darbringt, irgend etwas zu tun hat? Man sieht, wie hilflos wir noch immer sind, wenn es sich um die Erklärung einzelner Bruchstücke handelt.

[98]) In den Worten Titel und nicht Götternamen zu sehen, bestimmt mich auch der enge Zusammenhang, der auf Taf. VIII b zwischen dem *ça-šmei* und den *qnbut h'eut nsut* zu bestehen scheint. Die *qnbut* sind die dem Vezier beigegebene, beratende Umgebung (Sethe, Einsetzung des Veziers 4). Kees möchte als heilige Zeichen der Qnbutgötter die Gegenstände deuten, die zwei Priester, Blatt 16, 39 in der Mitte der untern Reihe tragen, und die Blatt 17, 42, Blatt 18, 44, Blatt 19, 45, Blatt 21, 50a wiederkehren. Der Beamte aber, zu dem diese Träger eine Beziehung zu haben scheinen, ist der *smer*, mit den *qnbut* haben sie kaum etwas zu tun. Die von mir Denkmäler, Taf. 14, Anm. 15 vorgeschlagene und von Kees, Opfertanz 129f. weiter ausgeführte Deutung des allerdings *qnbt* zu lesenden Zeichens auf die Beschläge der Türecken scheint mir nach wie vor zutreffend. Und bei der Bedeutung, die der Tür und ihren Beschlägen im ägyptischen Ritual zukam, ist die Mitführung dieser Dinge in der Prozession nicht auffallend· Weiteres s. S. 75f.

[99]) Außer Sethes Beiträgen zur ältesten Geschichte Ägyptens sind für die Götter Horusdiener und die Standartengötter zu vergleichen: Harris, Hieroglyphical standards representing places in Egypt supposed to be its nomes and toparchies — eine noch immer nützliche Sammlung, wo die Wichtigkeit dieser Dinge zuerst erkannt ist. Brugsch, zuletzt im Dictionnaire Géogr. 1353ff. und in der Ägyptologie 440ff., Dümichen, zuletzt in den Tafeln Zur Geographie des alten Ägyptens, Mariette in seinen vielfach zitierten Publikationen haben das Material vermehrt. Steindorff, Die altägyptischen Gaue, gab eine kurze Verarbeitung, Loret, Revue Egypt. X, 94ff., XI, 96ff., Conférences Musée Guimet XIX, 180ff., Moret, a. a. O. XXXVIII, 144ff., Budge, The



gods of the anc. Egypt. I, 95 ff. haben die religiösen und geographischen Beziehungen untersucht, wozu man Foucarts Kritik in Histoire des religions et méthode comparative S. 70 ff. vergleiche. Das Material aus ältester Zeit ist jetzt für die Vasen bei Newberry, Liverpool Annals of Archaeology V, S. 137 ff. zusammengestellt, wozu aber Capart, Primitive art 211 f. (mit Literatur), de Morgan, Origines de l'Egypte II, 92 ff. herangezogen werden müssen. Vor der rein totemistischen Ausdeutung der keineswegs ausschließlich tiergestaltigen Götterstandarten, wie sie in den Gauzeichen wiederkehren, muß ebenso gewarnt werden wie vor den Luftschlössern, die namentlich englische und französische Fachgenossen erbaut haben. Es scheint ja, als kehrten alle alten Götter-Horusdiener unter den Gaustandarten wieder, als enthielten umgekehrt die Nomenzeichen, teilweise auch die Wappen der Gaudistrikte, fast immer das Bild des dort verehrten Gottes. Loret hat richtig erkannt, daß die älteste Erscheinungsform des Gottes sein heiliges Symbol auf einer tragbaren Stange war, die im Krieg wie im Frieden vor seinen Anhängern dahergetragen werden konnte. Weil diese Form uralt ist, sind menschengestaltige Zeichen so selten; daß der Gau von Busiris einen Gott auf der Stange stehend zeigt, spricht wieder für das jüngere Alter der Deltakultur. Im Kult sind die Standarten bald durch das Kultbild verdrängt worden.

[100]) E. Meyer, Äg. Chronologie 122. Nach Kralls Ausführungen in Wiener Studien VI, 315 ff., die Liste der ägyptischen Halbgötter in den Excerpta Barbari, wären auf Anubis Prota semideorum die vier Horuskinder gefolgt.

[101]) Die hier vorgetragenen Gedanken sind zuerst in meinen Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures, S. 13 ff. dargelegt worden. Inzwischen hat, angeregt durch die Dissertation Dr. Kees, Der Opfertanz des Königs, aber anscheinend ohne Kenntnis meiner Ausführungen, Gardiner in einer Besprechung von Frazers Adonis, Attis, Osiris sich in ähnlichem Sinn über das Verhältnis des Königs zu Horus und Osiris und das Hebsed geäußert (Journal Egypt. Arch. 1915, 124). S. auch Lexa, Verhältnis des Geistes, der Seelen und des Leibes bei den Ägyptern S. 3 f.

Kapitel IV.

[102]) Meiner Auffassung hat sich auch Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, 56 angeschlossen. Überblickt man die Beispiele für den Festmantel, so scheint sich kein durchgreifender Unterschied zwischen dem kurzen, halblangen und langen Mantel herauszustellen, wenn auch der sitzende König in der Regel den langen, der stehende oder gehende den kurzen zu tragen scheint. Es kann das künstlerische Konvention sein, weil der kurze Mantel bei sitzender Darstellung eine unten unschön abschließende Linie gab. Später hat zweifellos auch die Verwechslung des uralten Osirisschemas (mit noch ungeteilten Beinen), der Darstellung der eingewickelten Mumie gerade bei Osiris und die Gleichsetzung, wenn auch nur des toten Königs, mit Osiris eingewirkt, um den ursprünglichen Charakter der Festtracht zu verwischen. Ob es Zufall ist, daß eine verhältnismäßig große Zahl von Darstellungen des Königs mit der unterägyptischen Krone den Festmantel trägt, stehe dahin; jedenfalls zieht ihn schon Chesechemui, der Einiger des Landes in der II. Dynastie, mit der oberägyptischen Krone an. Festzuhalten ist weiter, daß der König nicht jederzeit beim Hebsed den Mantel trägt, sondern anscheinend erst im Verlauf der Feier ihn anlegt. Breasteds Darlegungen, Religion usw. 39 kann ich aber nicht beistimmen: mit der Auferstehung des Osiris hat das Hebsed nichts zu tun, aus Pyramiden 1999 und 2021 a scheint mir nur zu folgen, daß die Gleichung Chontamenthes-Osiris in der VI. Dynastie schon angebahnt war.

[103]) In dieselbe Richtung weist das von Griffith, Journal of Egypt. Arch. 1918, Taf. VIII veröffentlichte Relief, auf dem der König im kurzen Festmantel durch eine hinter ihm dargestellte Tür (daher der wagrechte, nach links unten eingebogene Strich auf dem was Griffith für einen Pfeiler oder eine Wand hielt) zur Kapelle seines Gottes schreitet, zu dem er vorher, anscheinend noch nicht in der Festtracht, gefleht hat.

[104]) Morets Deutung der auf der Erde liegenden Figuren, denen Taf. XXIV, 9 'liegen, aufstehen' beigeschrieben sei (vgl. die oben S. 71 angeführten Inschriften, die vielleicht in Bubastis mißverstanden sind, und unten Kapitel VIII), als 'Tikenu', Tote oder Opfer (Royauté Pharaonique 249 f. unter Hinweis auf Festival Hall, Taf. XXIV, 9 und Vergleich von Festival Hall, Taf. XXV, 1 und Taf. XX, 5—6) beruht auf falscher Übersetzung und Verkennung der Darstellung, die für ein Opfer oder auch nur den 'Tikenu' nicht den kleinsten Anhalt gibt.

[105]) An einer der seltenen Stellen, an denen die Pyramidentexte die Mundöffnung erwähnen (Sethe 1329 ff.), wird sie gleichfalls in das Goldschloß verlegt. Vermutlich haben wir auch die Inschrift vom Torbau des Sonnenheiligtums mit dieser Lokalbestimmung (entsprechend Palermostein R. 5, N. 1?) zu ergänzen. An der Pyramidenstelle und, wie Schiaparelli, Libro dei funerali I, 49 ff. zeigt, an anderen jüngeren Stellen



findet sich parallel zu *ḥ'tnub ḥ't nṯr* das Natronschloß oder Schloß der Reinigung. Vielleicht hat gerade dieser aus dem ursprünglichen Sinn der Mundöffnung sehr wohl verständliche Parallelismus dazu beigetragen, in *ḥ'tnub* ein Sanktuar, einen heiligen Raum schlechthin zu sehen. Anderseits mag an einzelnen Stellen, wie gerade in dem von Schiaparelli zitierten Louvrepapyros, wo Ptah 'Herr des Goldschlosses' und in Parallele damit 'Herr des [Hieroglyphen]' heißt, mit letzterem nicht das Natronschloß (oder Schloß der Reinigung), sondern das Schloß der Bildhauer gemeint sein, was einen guten Parallelismus zu dem Atelier gäbe. Auf Grund der Choiakfesttexte, in denen die Bildhauergötter Ptah und Chnubis 'Herren des Goldhauses' heißen (Dümichen, Geogr. Inschr. III, Taf. 41—55 = Mariette, Denderah IV, 58 a), und wo die Mert zu ihm in Beziehung gesetzt wird, schließt Kees, daß in dem 'Goldschloß', dem 'geheimen Gemach', die 14 Gottesglieder des Osiris, wohl eben aus Gold, zusammengesetzt wurden (Rec. de trav. IV, 23, col. 58/59), daß von hier aus mit der Osirisreligion sich die Bedeutung 'Goldschloß' = Sanktuar verbreitete. Aber die Gottesglieder werden auch den Naturerzeugnissen des Gaues gleichgesetzt; so kommt es, daß die Mrt bei Junker, Stundenwachen des Osiris 100 spricht: 'Ich bringe den Sommer, ich fülle? den Winter ... ich versehe das Goldschloß zu seiner Zeit, ich bringe ihm *nb*-Körner'. Auch das Wasser des Vasenlaufs (Kees, Opfertanz 90 f.) ist ja = Gottesglieder und weiterhin jede Opfergabe. Wenn nun die Mrt als Herrin des Goldschlosses beim Hebsedlauf erscheint, so hängt das doch wohl mit der Stiftung des Gotteslandes für den Tempel zusammen und Spiegelbergs Deutung des Zepters *m(i)ks* als Futteral für Urkunden (Äg. Zeitschr. 53, 101 ff.), bestätigt durch die Inschrift Annales du serv. XVIII, 220, Zeile 9, spricht auch dafür. Der König erhält bei der Feier aus Götterhand die Urkunde über die Herrschaft über das Land und weiht dafür einen Teil, sicherlich beim Hebsedlauf, als Gottesland. So reiht sich hier auch die 'Weihung des Feldes' an, wie Kees jetzt in Übereinstimmung mit meiner alten Auffassung entgegen Opfertanz 155 ff. übersetzt, womit er sich auch den Ausführungen der älteren Ägyptologen nähert. — Kees schlägt für [Hieroglyphen] nicht unwahrscheinlich ‚Bronzeschloß' vor.

[106]) Die Inschrift Petrie, Memphis I, Taf. V scheint das *mst-uptro* der Hathor zuzuweisen. Vgl. auch Palermostein R. 4, 3. Nach Budge, A guide to the Egyptian galleries (sculpture) S. 22 ist auf dem der IV. oder V. Dynastie angehörigen Relief aus Gize oder Saqqara das Opfer eines Tieres für die Zeremonie der Mundöffnung dargestellt. Leider scheint das 1767 erworbene Stück bis heute unveröffentlicht (70; N. 430).

Das Relief Z 35 erscheint im späteren Band des Sonnenheiligtums. Das Fragment aus dem Talbau scheint zu einer Liste von Stiftungen und Opfern des Königs für die einzelnen Feste oder die an den Festen beteiligten Gottheiten zu gehören.

[107]) Zur Lesung des *iri sma'* s. Kees, Opfertanz 232, Anm. 67, zum *iri ta'* a. a. O., Anm. 66. Zur Bildung des Titels (nicht wie Naville und Moret glaubten ein Ausruf 'zur Erde!') vgl. man den Priestertitel [Hieroglyphen] von Letopolis in der Liste bei Brugsch, Dict. Géogr. 1368 = Ägyptologie 281, De Rougé, Nomes de la Basse Egypte 10.

[108]) Das Stück stammt wohl vom Obeliskenaufgang; zur gleichen Reihe gehören die Z. 147, 157, 541, 975.

[109]) Für das Umspringen des *ḥ'* s. Lacau, Metathèses apparentes, Rec. de trav. XXV, 155 ff. In unserem Relief gehört *ḥ'ç* offenbar zu dem aus graphischen Gründen vorgestellten Pe so gut wie zu dem nachgestellten Dep und gerade diese Anordnung (für die es u. a. in den königl. Dekreten Analogien gibt) erleichterte die Metathese. Was die bei jedem 'Jauchzer' stehende Beischrift [Hieroglyphen] *snu* soll, ist unerfindlich; vielleicht setzte sich die Inschrift nach unten noch fort. Übrigens vgl. Lepsius, Denkm. II, 6 = Sethe, Urkunden des A. R. I, 4, das Amt eines *mr snu*.

[110]) Die Lesung ist unsicher. Kees möchte die Inschrift Blatt 15, 38 heranziehen, die über einem der Träger der Sänfte steht. Hier hätte die Harpune die Gestalt wie auf der Palette des *Uḥ'e'-mr*. Da aber die Harpune in alter Zeit nie senkrecht gestellt zu werden pflegt, so nimmt Kees selbst an der Lesung Anstoß, die Zeichnung aber ist genau. Ich möchte glauben, daß auf Blatt 15 eher nach Analogie von Lepsius, Denkm. II, 3, 5, 7 [Hieroglyphen], ein Zepter gemeint ist, daß aber auch in Bubastis der Titel verderbt ist, denn er läßt sich nirgends anderswo nachweisen. Man könnte vermuten, daß urprünglich [Hieroglyphen] 'der mit dem Sacke' dastand, daß seiner ungewöhnlichen Schreibung willen das erste Zeichen (das man an zweiter Stelle erwartete) schon in der Vorlage der Bubastisbilder verlesen und in das von anderen Titeln her gewohnte *ne'* 'verbessert

wurde. Jedenfalls scheint mir zwischen dem Bubastisbild und dem Blatt 15 keinerlei Beziehung zu bestehen und wir sahen ja auch, daß im Sonnenheiligtum an Stelle des Sackes Libationstafeln, aber nicht Kästen erscheinen.

[111]) Die Bezeichnungen beziehen sich auf die Umfassungsmauern des Umgangs, wie sie in den Tagebüchern benannt sind. In Band I sind diese Bezeichnungen leider durch andere ersetzt.

[112]) Vielleicht ist auch auf Blatt 8a unten der Rest einer Beischrift erhalten und die Figur im Festmantel mit dem Knaufstock also der Graf und nicht der *ro nçri.* (S. 71, 75 ist irrtümlich *iri nçr* umschrieben.) Vergl. auch S. 75.

[113]) Die Vorführung von Rindern beim Sedfest finden wir in Karnak unter Tuthmosis III. in einer leider sehr zerstörten Darstellung: Äg. Zeitschr. 52, Taf. VIII, S. 72.

[114]) Wir finden denn auch in der XVIII. Dyn. (Revue Egypt. 1919, 175 Sarg Amenophis, Sohn des Paophis) den *rpe'ti* bekleidet mit den 'Hebsedwürden'.

[115]) Natürlich darf man darin nicht etwa die Türbeschläge des neu geweihten Heiligtums erkennen, denn der Mann zieht einfach im Gefolge mit. Meist sind übrigens zwei Türangelträger wie zwei Fächerträger dargestellt.

Kapitel V.

[116]) Sie können in dieser Anordnung keine Zahl bedeuten.

[117]) Der Verweis auf die Publikation ist in diesem Punkt irreführend. Taf. 63 und in den ersten 3 Bildern von 64 trägt Kamare das kurze Gewand mit Stierschwanz, gerade da auch, wo der angebliche Umzug um die Mauer erwähnt wird. Erst im letzten Bild beim Išt-Fest legt sie den Festmantel an.

[118]) Eine Vergleichung des Originals überzeugt davon, daß die so viel Schwierigkeiten bietende Lesung bei Kees, Opfertanz 194 *sdt e'a'r* aufzugeben und die Zeichnung in zu verbessern ist.

Kapitel VI.

[119]) Man glaubt unter der Erwähnung eines Gotteshauses? den Titel eines Vorlesepriesters zu erkennen; ob das immer wiederkehrende das Verbum *wd* enthält oder einen von 'setzen, legen' abgeleiteten Namen für die Truhe?

Kapitel VII.

[120]) Geschrieben und . Es scheint mir wahrscheinlich, daß auch in dem Gaunamen von Edfu ptolemäisch (ähnlich wohl schon im Alten Reich in dem Annales du service XVII, 136 f. veröffentlichten Text aus Edfu) nicht eine Anspielung auf den kriegerischen Auszug des Horus von Edfu gefunden werden darf, sondern ganz einfach von der Tragsänfte des Horus, mit deren Hilfe man eben erhoben wird (daher ihr Name), die Rede ist.

[121]) Das Wort muß von *spi* 'zusammenbinden' und *spa*' 'fliegen lassen', die beide mit geschrieben werden, sorgfältig getrennt werden. Das bei unserem Wort auftretende sonderbare Determinativ , in dem Kees das Flechten angedeutet sehen möchte, so daß die Bedeutung 'Geflochtenes' = Korb herauskäme, hielt Maspero, Äg. Zeitschr. 1882, 130 schwerlich mit Recht für einen Tausendfuß. Während Pyramiden 663a keinerlei Entscheidung bringt, scheint uns Pyramiden 444a, 244a aus dem Zusammenhang zu folgen, daß es sich um ein Attribut des Königs handelt. Die bei Brugsch, Wb. 1201, Supplement 1038 angeführten Stellen weisen, soweit sie hierher gehören, darauf, daß es sich um etwas besteigbares handelt. Spiegelbergs Ausführungen Äg. Zeitschr. 53, 119 schweben ganz in der Luft, die Bedeutung 'Leiche' ist also unerwiesen. Sethe, Sahure II, 104 heißt Anubis Herr des *spa*', und es gibt auch einen, wohl nach diesem genannten Gott, der Lacau, Textes religieux 35, 25 den Apophis fesselt, a. a. O. 51 den Osiris schützt, dessen Erwähnungen in den Pyramidentexten Allen gesammelt hat (17, 27—28, 425c, 669, 1613). Mit dem Ort *Spa*', Brugsch, Dict. Géogr. 692 ff. und dem Gau von Hipponon hat unser Wort offenbar nichts gemein.

[122]) Vgl. den S. 112 behandelten *yi nçr sa' ta'* Hymnus.

[122]) (S. 97) Mir unverständlich ist das Lepsius, Totenb. 64, 18 vorkommende
Vgl. Guieysse, Rituel funéraire S. 82.

[123]) Hier hat nach V. Schmidt, Choix de monuments Egyptiens, 2. Serie, Taf. 8, Fig. 15 das hinzutretende Wortzeichen die Gestalt .

[124]) Das des Falken (das leider im Druck ausfiel) muß in die Inschrift einbezogen werden, wir setzen es deswegen in ( ) ein. Sonst wäre die Beischrift bei 4 unverständlich und ebenso das erste in der Beischrift zum Bild 3. Man wird allerdings annehmen müssen, daß der Schreiber der Beischrift zu Bild 1 den Zusammenhang nicht mehr kannte, daher das *h'r* vor dem Zeichen des Westens ausließ und einfach verstand 'schweige, *h'ri Pe* hinten'. Die Zeichen am Schluß der Beischrift zu Bild 3 löst Kees gewiß richtig als auf. Es darf nicht vergessen werden, daß wir es nicht mit den ursprünglichen Texten Tuthmosis III., sondern mit mangelhaften und nur teilweise durchgeführten Ramessidischen Restaurationen zu tun haben.

[125]) Kees vermutet, daß im Sonnenheiligtum dem S. 100 wiedergegebenen unterägyptischen Text ein oberägyptischer mit dem Wortlaut 'es steht der Rechte auf der rechten Seite, es steht der Linke auf der linken Seite' entsprach und möchte den Seitenwechsel der Priester auch mit der Teilung der Zeremonie in eine ober- und eine unterägyptische in Verbindung bringen. Wenn er weiter an die Texte bei Junker, Stundenwachen in den Osirismysterien S. 76, 84, 91 und 100 erinnert, wo davon die Rede ist, daß Imsti die Feinde des Osiris auf der rechten Seite, H'pi auf der vorderen Seite, Duȧmutf auf der linken Seite, Kebh'snof auf der hinteren Seite niederwerfen, so kann ich darin nur den Ausdruck dessen sehen, daß die Schutzgötter die Feinde des Osiris, wo immer sie sind, niederwerfen, eine Beziehung auf den hier behandelten Platzwechsel aber nicht erkennen. Ich glaube nicht, daß der Gedanke an die vier Weltgegenden, wie er im späteren Krönungsritual (z. B. in Bubastis) und in den ptolemäischen Zeremonien des Fliegenlassens der vier mit den Horuskindern gleichgesetzten Gänse und der nach den vier Himmelsrichtungen abgeschossenen Pfeile zum Ausdruck kommt (Brugsch, Drei Festkalender, S. 13) schon in die alten Riten hineingelegt werden darf, wie Kees möchte. Wo in Karnak Seth den König das Bogenschießen lehrt (Lepsius, Denkm. III, 36 b), ist von den vier Weltgegenden nur in der Unterschrift, die Moret, Royauté 105 der Szene gegeben hat, die Rede, und Moret muß selbst zugeben, daß bei der Krönung in Deir el-Bahri (ed. Naville III, Taf. LX) nur die Seelen des Nordens und Südens, d. h. vielmehr die Götter von Unter- und Oberägypten zugegen sind und auf dem Harmaisrelief Lepsius, Denkm. III, 122 b nur ein Vogel fliegen gelassen wird. Die viermalige Wiederholung heiliger Formeln und Handlungen im Ritual scheint mir mit den vier Weltgegenden so wenig zu tun zu haben wie die vier verschiedenfarbigen Rinder in der bei Gayet, Temple de Louxor, Taf. IX abgebildeten Opferszene. Vier, eins mehr als drei, der übliche Ausdruck für die Mehrzahl, ist gewissermaßen feierlicher (Beispiele bei Sethe von Zahlen und Zahlworten S. 31 f.). Wenn auch 'die hervorragende Rolle dieser Zahl in unseren Raumvorstellungen (mit) begründet sein mag' und mehrfach in den Pyramidentexten (z. B. 152 ff., 464 b, 470 a) die vier Weltrichtungen als solche genannt werden, so darf man nicht in jeder Erwähnung der Himmelsgegenden eine Anspielung auf die umfassendere Vorstellung sehen, geschweige denn auf die Weltherrschaft. Budge, Gods of the Egyptians 1, 21 und 157 f. hat mit vollem Recht betont, daß die vier Horuskinder erst im Lauf der Entwicklung zu Göttern der vier Kardinalpunkte geworden sind. Ich glaube, wir müssen also die Vorstellung von den vier Himmelsrichtungen als dem Ausdruck des Weltalls bei der Interpretation der Darstellungen im Sonnenheiligtum noch fernhalten. Ich werde in dieser Auffassung bestärkt dadurch, daß Rochemonteix-Chassinat, Edfou II, S. 14 und Champollion, Notices descr. II, 209 (aus dem Chonstempel von Karnak) statt der vier Vögel nur drei fliegen, die noch dazu bestimmten Göttern gleichgesetzt werden, drei weitere Götter aber in Vogelgestalt auf Postamenten sitzen. Zu den Texten vgl. Dümichen, Geogr. Inschr. II, Taf. 55—60. In bestimmte Beziehung zu den vier Weltgegenden und zu der Ankündigung der Thronbesteigung werden die vier als Horuskinder namentlich bezeichneten Gänse unter Ramesses III. in Medine Habu gesetzt (Champollion, Lettres d'Egypte, S. 363 f., Wilkinson-Birch, Manners and Customs III, Taf. H, 1). Die Vorstellung ist dadurch bis in das Neue Reich zurückgeführt und ich bezweifle, daß sie in dieser Form älter ist. Brugsch, Drei Festkalender Taf. X, S. 7 wird die Entsendung der Vögel neben der Übergabe des Feldes genannt als Symbol des Antritts der Herrschaft am Neumondstag des Epyphi.

126) Zum Eingang in der Fassung von 3 auf S. 104 vergleiche Pyramiden 868 c. Wegen der Parallelen in 3 (und 2) wird man Dr. Kees beistimmen, wenn er statt des an sich guten 'er ist das Ebenbild des Horus, der N. N.' durch Einschub von *nsut* auch in 1 herstellt 'er, Horus N. N. ist das Ebenbild des Königs'. Das *snzem-f?* am Schluß der zweiten Strophe von 1 konnte man auch fassen als 'damit er ruhe'. Für weiß ich weder als Determinativ noch als Wortzeichen eine Erklärung oder steht es einfach für wie unten bei *šs* im 2. Hymnus? Kann es aus einer falschen Transkription für entstanden sein? vgl. Pyram. 1836 f. Zu den beiden letzten Zeilen vergleiche man den schon von Sethe (bei Borchardt, Sahure II, S. 80) herangezogenen Text, Pyramiden 1837 a, der zwischen 'besiedeln' und 'zerhacken' unterscheidet: wo der spätere Text überall *chba'* 'verwüsten' gibt. S auch Loret, Rev. Égypt. XI, 91 der für = *ba'* nach Petrie, Royal Tombs II, Taf. 10 die Bedeutung ‚*saccager*' erschloß. Für *ucha'* verweist Kees auf Lacau, Textes relig. 87, 5, Pyramiden 1878 b und Sethe, Gött. gelehrte Anz. 1912, 709, Anm. 3. Danach würde es 'abschütteln, entleeren' bedeuten. S. auch Ermans Handwörterbuch s. v. — Kees bemerkt, daß bei Dümichen, Hist. Inschr. 36 d aus Medine Habu ein Hymnus Tuthmosis III. abgedruckt ist, zu dem auch noch Gayet, Louxor, Taf. XIV zu vergleichen ist. Da heißt es: ‚Schweigt! (viermal). Hört die Stimme des Amon, Herrn von Karnak, was er gesagt hat zu seinem Sohn König Tuthmosis III.: Mein geliebter Sohn ist es, mit dem ich zufrieden bin; ich habe ihm Ober- und Unterägypten gegeben, ich habe ihm die Festungen Asiens zerhackt. Von dem aber, was er zu einem Sohn König Tuthmosis III. gesagt hat, spricht Amon nicht (folgt eine Prophezeiung, die sich auf Tuthmosis' Königtum bezieht).' Hier redet der Gott selbst, was vielleicht das Echte ist, hier wird im übrigen aber geglättet und verständlich gemacht. Ich glaube nicht, daß man das Recht hat, den bei uns wiedergegebenen Hymnus nach den anderen zu verbessern. Zum Schweigegebot selbst vgl. noch Pyramiden 868 c.

127) Zum Anfang des Hymnus, für dessen Text uns auch eine Abschrift Sethes vorlag (dem wir die Übersetzung des Schlusses verdanken), vgl. Pyramiden 1332. Da heißt es, Deine (des mit Horus gleichgesetzten Königs) Reinheit ist Dein Acker, gegeben ist Deine Kleidung, Dein 1000 an Festleinen (, so muß das sinnlose *šs* 'Alabaster' des Textes von Medine Habu verbessert werden; vielleicht ist die Verballhornung über 'Wertvolles' gegangen, dann läge eine Verschreibung von in vor), Dein 1000 an Kleidern'. Zu dem am Schluß ausgesprochenen Gedanken vgl. die Münchner Dissertation von Karl Chambeau, Über einige Grabformeln des Alten Reichs 103 ff., Sottas, Préservation de la propriété funéraire passim, vor allem 53 ff. Zur Bedeutung von *za'* verweist Kees auf Lacau, Textes rel. 86. Über links und rechts im Ägyptischen s. Chabas und Lepsius, Äg. Zeitschr. 1865, 9 ff. Lepsius führt die Bevorzugung des Westens in manchen Fällen mit Recht auf die Gleichung Rechts = Westen zurück. Über diese vgl. Brugsch, Ägyptologie 29. Die Namensgleichheit von rechts und links mit westlich und östlich verwirrt. In den meisten oben angeführten Beispielen dürfte, wo der Osten allein auftritt, die Himmelsrichtung gemeint sein. Im übrigen sei zu den Inschriften noch bemerkt:

Die altertümliche Anordnung der Zeichen, zu der die Schreibung von *ḥ'ms* stimmt, ist nach Dr. Kees' Vorschlägen gedeutet worden. Hier greift man gleichsam noch die alte Vorlage, nach der man in Bubastis gelegentlich arbeitete. In Karnak und Bubastis ist das *ua's* weggelassen, man kannte seine Bedeutung wohl nicht mehr.

Kapitel VIII.

128) Siehe ihre Wiederlegung jetzt auch bei Schaefer, Von ägyptischer Kunst² Anm. 54.

129) Was das o am Schluß zu bedeuten hat, ist nicht klar. Kann es *sp* zu lesen sein als Ausdruck des zu erwartenden Duals von *çbt*, das ja nur mit dem Wortzeichen geschrieben ist? Die Lesung ist durch die Parallelstellen Blatt 18, 44 a und Blatt 19, 45 b auch vor Konjekturen gesichert.

130) Das stünde für das sonst gebräuchliche Wortzeichen . Vgl. Sethe, Äg. Zeitschr. 52, 58 und die Kontroverse, Äg. Zeitschr. 44, 111 und 47, 164, bei der Dévaud zweifellos Recht behält. Es muß sich ursprünglich bei dem Wort für Waschen tatsächlich nur um einen Überguß über die Hände handeln.

131) Es liegt hier einer der ältesten Belege für die Umschreibung mit *ir-f* vor, und zwar in der Relativform (vgl. Pyr. 1191 b, Phiops 403), offenbar zur Hervorhebung des heiligen Ortes. Erman, Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reichs, S. 24 gibt eine genaue Parallele, während die in Ermans

Grammatik[3] § 186, 3 und 360 angeführten Fälle und ebenso Sethe, Nominalsatz, S. 65, auf die Kees mich hinweist, nur Analogien bringen. Eine gerundive Übertragung, 'der sich niederlassen muß', möchte ich weniger empfehlen, auch nicht in den früher behandelten Fällen Naville, Festival Hall, Taf. IV bis und Petrie, Riqqeh, Taf. LV, 11 und ebenso wenig bei den Beischriften auf Blatt 19, 45 a, Blatt 20, 46.

[132]) Siehe Sethe, Äg. Zeitschr. 52, 56, der nur meiner Ansicht nach den König Skorpion aus dem Spiel hätte lassen sollen.

[133]) Andere Reliefs vom selben Bau: Prisse, Monuments, Taf. XXXI ff., Mariette, Monuments divers, Taf. 79 ff., Bissing, Denkm., Taf. 99, Text 3, Taf. 100, Textabb. Vgl. Petrie, History III, 301 f., Murray, The Osireion zu S. 32. Formal lehrreich ist der Vergleich der Bogenschießszene von Karnak mit dem Bild Wilkinson-Birch, Manners and Customs I, S. 406, wo ein junger Mann im Bogenschießen unterrichtet wird.

[134]) Leider ist die anscheinende Wiederholung der Inschrift Blatt 25, 89 so verstümmelt, daß sie nicht weiterhilft. Die Beischrift dürfte hier vor dem Sem gestanden haben, dessen eine Hand noch erhalten ist.

[135]) Es scheint mir erwägenswert, ob das ⊂⊃ in der Beischrift der Sänger nicht vielmehr zu dem Titel *udpu nçr* gehört und der in Bubastis Festival Hall, Taf. I, 6; XI, 6; XIII, 5; XVI, 9 stets im gleichen Zusammenhang vorkommende Titel *dch̲n* (vgl. auch Rec. de trav. III, 62 in Auszügen aus einem frühptolemäischen Papyros) einem Mißverständnis sein Dasein verdankt. Die Beispiele, die unsere Wörterbücher anführen (Brugsch, Wb. und Suppl., Pierret, Levi), scheinen mir alle bis auf Brugsch, Rec. I, 62 ganz fraglich, dies letztere stammt von einem ptolemäischen Pylon. Zum Teil ist *tch* 'sich betrinken' gemeint. Daß in der Spätzeit aber ein Wort *dchn* Sänger angenommen wurde, vielleicht ursprünglich nur in einer Formel, beweist Bubastis. Bedenklich macht auch, daß Blatt 9, 20 das einfache *ch̲n* steht und Worterweiterungen mit *d* (oder *ud?*) sonst nicht bekannt scheinen, an ein Kompositum doch kaum zu denken ist.

[136]) Beachtung verdient die Verknüpfung der Nomina mit '*n*', die sonst in dieser Zeit nicht üblich ist, und die Vorstellung des Wortes 'Barke' vor den Genetivexponenten.

[137]) Das *zd mdu* ist, wie Blatt 11, mitten in die Inschrift hineingeschoben. Vergl. Anm. 46.

[138]) Über die Snut hat jetzt Kees ausführlich gehandelt Äg. Zeitschr. 57, 120 ff. Über die Determinative der beiden *itrti* s. Sethe, Äg. Zeitschr. 44, 17.

[139]) *za' du* wird auch der Thron genannt, auf dem Tuthmosis I. bei der Krönung der Hatschepsut sitzt, Sethe, Urkunden IV, 257. Nach dem Determinativ, das ähnlich Urkunden des A. R. 1, 38, Z. 13 wiederkehrt, handelt es sich um einen von Säulen getragenen prächtigen Bau.





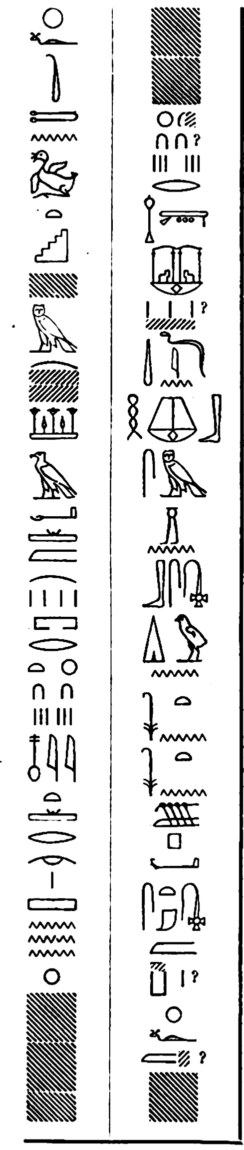
3. Der König wird auf der Sänfte getragen. (Karnak.)

NACHWORT.

Habent sua fata libelli. Das Manuskript des zweiten Bandes, von Dr. Hermann Kees und mir gemeinsam bearbeitet, lag fast druckfertig vor, als der Krieg ausbrach. Ihn rief es ins Feld, wo er bis zum Ende blieb, mir stellte die große Zeit des Krieges und die elende Zeit seit dem Umsturz so viele andere Aufgaben, daß für die Fortführung des Buches keine Zeit war. Die schmählichen Verhältnisse des neuen Deutschland ließen auch eine Herausgabe im alten Umfang nicht mehr zu. Hätte sich die Kgl. Bayerische Akademie der Wissenschaften nicht bereit gefunden, den Druck unter ihre Fittiche zu nehmen, und hätten mir die durch meine Berufung an die Ryksuniversiteit zu Utrecht veränderten eigenen Verhältnisse nicht größere Bewegungsfreiheit gegeben, so hätten wir wohl noch lange das Erscheinen hinausschieben müssen. Die seit 1913 fertigen Tafeln sollen mit kurzem Text als ‚Reheiligtum Band II‘ möglichst bald ausgegeben werden. Den regelmäßigen Beziehern der Schriften unserer Akademie soll dabei, soweit der Vorrat reicht, ein Vorzugsrecht beim Bezug eingeräumt werden. Wir bitten, Bestellungen baldmöglichst an das Sekretariat der Akademie zu richten.

Die Arbeit ist eine gemeinsame, doch trage ich für die letzte Redaktion allein die Verantwortung. In vielen Fällen ist besonders hervorgehoben, wo entweder eine Auffassung, häufig die Sammlung des Stoffes, Dr. Kees verdankt wird; auch wo unsere Ansichten nicht zur Übereinstimmung gebracht werden konnten, ist dies in wichtigeren Fällen betont, aber nicht in allen. Die dem Buch beigegebenen Abbildungen beruhen auf Aufnahmen, die Kees auf unserer gemeinsamen Nilfahrt 1912/13 gemacht hat. Unsere Absicht, mehr zu geben, scheiterte an den Kosten.

Wir haben uns bemüht, auch die während des Krieges erschienene Literatur auszunützen, haben bei immer neuer Durcharbeit oft noch in letzter Stunde manches zugelernt. So mag nicht immer völlige Gleichmäßigkeit herrschen; einige Berichtigungen,



Am Schluß vermutet Kees: [Hieroglyphen] und übersetzt den Schluß: ‚Der Vorlesepriester spricht: o Sem, bringe die Fackel, die der König gegeben hat; o König, übernimm es, die Flamme anzuzünden, erleuchte den Baldachin.' Er vergleicht mit Recht Lepsius Denkm. III 84b.

auch von Druckfehlern, finden sich am Schluß dieses Nachwortes. Dankbar gedenken wir der Förderung, die uns das Berliner Wörterbuch und Prof. Sethe gebracht haben, ganz besonders aber der Hilfe, die der Vertreter der Ägyptologie an der Universität Chicago, Dr. James Breasted, und sein Stab uns geboten haben. Den wichtigen, auf S. 13f. behandelten Text aus Soleb geben wir hier nach den Chicagoer Aufnahmen und Prof. Breasteds Notizen mit seiner gütigen Erlaubnis wieder.

Als Umschrift der Hieroglyphen haben wir die von mir in der Festschrift für Kuhn vorgeschlagene gewählt, die Lesbarkeit und Wissenschaftlichkeit zu verbinden sucht. Den Druck auch der Abbildungen hat in altgewohnter Vortrefflichkeit die Firma Holzhausen in Wien übernommen, der ich für ihre Mühewaltung herzlich danken möchte.

‚Untersuchungen zu den Reliefs‘ usw. haben wir dies Buch genannt. Damit soll angedeutet werden, daß wir hoffen, über diese bei den Ausgrabungen der Kgl. Berliner Museen gefundenen Reliefs (die Leitung lag in Prof. Borchardts und Prof. Schäfers Händen) nicht das letzte Wort gesagt zu haben, daß wir aber auch hoffen, für weitere Forschungen ein zuverlässiges Fundament gelegt zu haben.

Zu den Abbildungen.

Die in der Äg. Zeitschrift 52 veröffentlichten Hebsed-Bilder Tuthmosis III. sind in zwei Reihen übereinander auf der Nordmauer des Ganges Lepsius, Denkm. Text III, S. 30 C‘‘‘. Das veröffentlichte Stück reicht bis zur Gangtür gegenüber H‘‘‘, dann fehlen etwa 3·70 *m*. Links, durch einen dicken Scheidestrich getrennt, schließt die Götterversammlung Lepsius, Denkm. III, 34 d an, die den Hebsedreliefs den Rücken kehrt. Hinter der Gangtür, gegenüber G‘‘‘ oben die Bogenschießszene Lepsius, Denkm. III 36 b, darunter halbzerstörte Darstellung mit der Beischrift ‚kommen und gehen zu ...‘ Weiter rechts fehlt die Hälfte der Wand, es folgt im oberen Register Lepsius, Denkm. III 36 a, woran sich einige Götterszenen anschließen, wie sie auch unter Lepsius 36 a sich befinden. Die in Abb. 1—3 veröffentlichten Szenen stehen an der Nordwand von U‘‘. Vom Bild 1 fehlt links, vom Bild 3 rechts je etwa ein Drittel bis zum Wandende. Bild 2 schließt rechts an 3 an, links bleibt nach 1 hin eine kleine Lücke. Für die auf Taf. A wiedergegebenen Reliefs vgl. Anm. 1.



Berichtigungen und Nachträge.

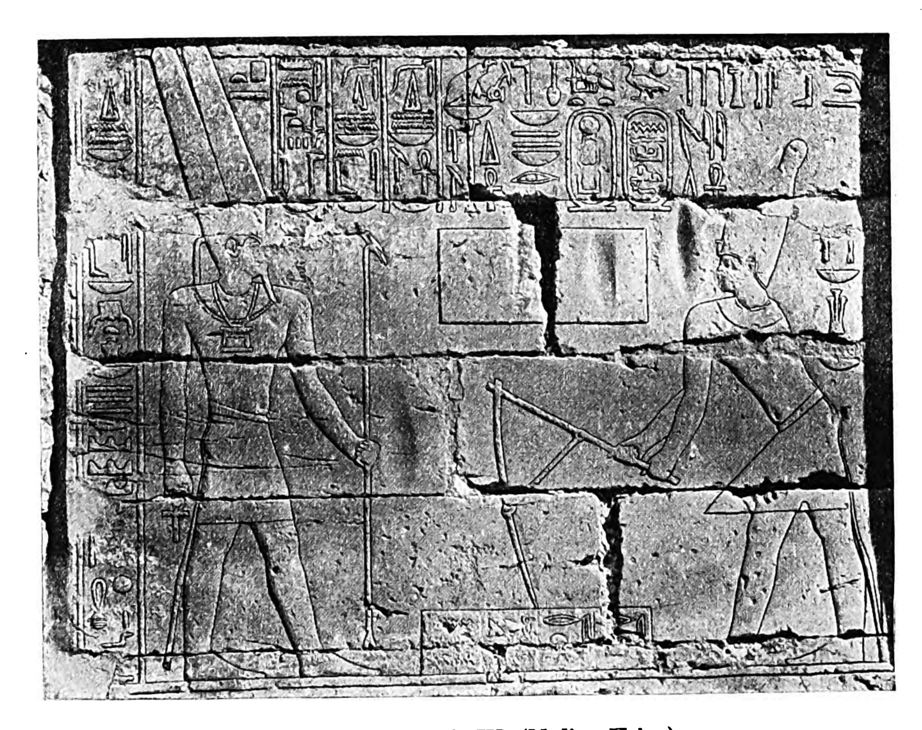
S. 5, Z. 9 von unten lies: Diesen.
S. 6, Z. 14 von oben lies: Ramesses.
S. 7 Z. 9 von oben lies: er tut's, dem Leben gegeben ist (streiche ‚weil es').
S. 17, Z. 17 von unten füge hinzu: Sesonchosis I nennt den ersten Hof von Karnak *usch h'b -sd n pr n tf Amonre* (Brugsch Thesaur. VI, 1242 = Amer. Journ. Sem. lang. XXI, 24).
S. 24, Z. 5 von oben lies: Taf. I — II.
S. 29, Z. 20 von oben setze vor ‚ausdrücklich' :
S. 32, Z. 12 und 14 von oben lies: Snut'.
S. 40, Z. 11 von unten lies: *h'(t) nn nsut.*
S. 44, Z. 8 von unten lies: Äg. Zeitschr. 57, 127 und weiter Z. 1 von unten lies hinter ⋆:
S. 46, Z. 9 von unten. Aus den Schreibungen Pyram. 1212 d, wo hinter dem Namen der Göttin Ma'fedet das Zeichen *šms* mit dem |, und in der Parallelstelle mit dem Götterdeterminativ statt des | geschrieben wird, möchte Kees auf eine Lesung Ma'fedet schließen. Er scheint geneigt mit Sethe bei Borchardt, Sahure II 78 die Wildkatze Ma'fedet zur Göttin Seša't mit dem Pantherfell zu stellen und beide nach Unterägypten zu verweisen unter Hinweis auf Junker, Onurislegende, S. 84, Anm. 2. Mir scheint aber nach Bildern wie Petrie Royal tombs II, Taf. VII das Šms-Zeichen hier nur für den Schiffsmast (?) einzutreten, an dem die Ma'fedet emporgeklettert; daß jeder solcher Mast (an dem man die Schiffe zieht, daher *šms*) die Ma'fedet zu bedeuten hat, scheint mir unwahrscheinlich.
S. 49, Z. 33 von unten lies: statt ‚Tafel A' Abb. 2, S. 116.
S. 56, Z. 12 von unten lies: worden.
S. 57, Z. 3 von unten : zu den Horuskindern als Kindern des Osiris vgl. die von Gardiner, Tomb of Amenemhet, S. 114 angeführten Stellen.
S. 69, Z. 10 von unten füge hinzu: s. S. 86 f.
S. 70, Z. 7 von unten. Kees weist mich auf die m. A. n. falsche Behandlung der *di e'* Formel bei Gardiner, Tomb of Amenemhet S. 54 hin. Zur Lesung vgl. Sethe, Verbum II 244.
S. 71, Z. 12 von oben: der ‚Ghaffir' kommt auch neben dem ‚Diener' in dem Rechnungsbuch des königl. Hofes aus der 13. Dynastie, Äg. Zeitschr. 57, 66 vor.
S. 75, Z. 24 von unten lies: *ro nçr.*
S. 79, Z. 13 von oben: Annales du serv. XVII, 238, werden auf einem Denkmal des M. R. aus Edfu das *H't bnbn* und heliopolitanische Gottheiten erwähnt. Das weist auf alte Beziehungen. Z. 10 von unten: tatsächlich steht ‚südliches und nördliches' Unnu da; es ist doch aber kaum anzunehmen, daß unter ‚südliches' eine Stadt im Delta verstanden wurde.
S. 87, Z. 15 von oben füge hinter Abydos ein: Kees Rec. de trav. 37, 71, wo weiteres; vgl. auch Äg. Zeitschr. 1910, Z. 15 von unten, worauf Kees hinweist.
S. 91, Anmerkung lies hinter Type: Z. 3 von oben füge ein: vgl. zu *qàqài* = Schiff, Erman, Handwtb. S. 188. Z. 20. von unten füge hinzu: Kees denkt eher an die *h'rih'ka'u* — Priester aus Bubastis und sonst.
S. 92, Z. 11 von oben lies: ‚*spd*'.
S. 108, Z. 7 ff. von oben: Der Skorpionträger findet sich auch Naville, Festival, Hall, Taf. XII, 7.
Anm. 1 füge hinzu: Die Reihenfolge und Auswahl der Szenen scheint in Amada sehr ähnlich wie in Deir el Bahri zu sein.
Anm. 34: Zum *sa'-ta'* Hymnus erinnert Kees an das ptolomäeische Wort für preisen = (Junker, Grammatik der Denderahtexte S. 88).
Anm. 35: Das in der Inschrift von Soleb (s. den Text im Nachwort) vorkommende Verbum, das ‚erleuchten' heißen muß, ist offenbar, wie Kees bemerkt, identisch mit dem *a'chf* Prisse I, 8 im Sinne von ‚gierig' und das Stammwort zu dem Lacau, Textes rel. 57 auftretenden *a'chfchf* ‚flammen'; Rec. de trav. XIV, 178, Nr. 72 kehrt unser Wort wieder.
Anm. 39 füge hinzu: Die Lesung *'eh'* hat Dévaud, Sphinx XIII 157 wohl mit Recht verteidigt.

Inhalt.

Tafel A.



1, 2. Reliefs Tuthmosis III. (Karnak.)



3. Relief Tuthmosis III. (Medine Habu.)


Digitized by Google

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 2. Abhandlung

Aus den Akten des Concils von Chalkedon

von

E. Schwartz

Vorgetragen am 4. Juli 1925

München 1925
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franzschen Verlags (J. Roth)

Am Schluß der ersten Sitzung des chalkedonischen Concils, Montag d. 8. Oct. 451, erklärten die vorsitzenden Reichsbeamten und Mitglieder des constantinopler Senats, daß, da das Concil von Ephesus 449 Flavian von Constantinopel und Eusebius von Dorylaeum zu Unrecht wegen falscher Lehre verurteilt habe, die Leiter dieses Concils, Dioskoros von Alexandrien, Iuvenal von Jerusalem, Thalassius von Caesarea in Kappadokien, Eusebius von Ankyra, Eustathius von Berytos und Basilius von Seleukeia in Isaurien von der jetzt in Chalkedon tagenden Synode abgesetzt werden müßten; über die Verhandlungen sei dem Kaiser zu berichten. Um dieser harten Notwendigkeit sich wenigstens teilweise zu entziehen, schlugen die versammelten Bischöfe ein eigenartiges Verfahren ein. Sie verurteilten in einer Sitzung, der die Reichsbeamten nicht beiwohnten, am Samstag d. 13. October, nur Dioskoros, nicht wegen dessen was auf der Synode von Ephesus geschehen war, sondern auf Grund von Beschwerden des alexandrinischen Klerus und weil er dreimaliger Ladung nicht gefolgt sei, baten aber in einer neuen Sitzung, die am Mittwoch d. 17. October über die Glaubensfrage stattfand, die diesmal wieder anwesenden Beamten die übrigen fünf Bischöfe zur Synode zuzulassen. Ein sofort eingeholter kaiserlicher Bescheid überließ der Synode die Entscheidung; sie habe dafür die Verantwortung vor Gott zu tragen. Darauf nahmen jene fünf wiederum ihre Plätze unter den versammelten Bischöfen ein.

Diese riefen zwar, daß damit die vollkommene Einheit und der Frieden der Kirchen wiederhergestellt sei; aber es blieben doch Schwierigkeiten, die neue Beratungen verlangten. Eustathius hatte von Anatolius, dem ehemaligen Presbyter von Alexandrien, den Dioskoros nach dem ephesischen Concil, wie er meinte, als sicheres Werkzeug seiner Macht auf den constantinopler Thronos gebracht hatte, und einer *σύνοδος ἐνδημοῦσα* die metropolitane Oberhoheit über einige Bistümer von Phoenicia I erhalten; eine kaiserliche Constitution bestätigte das, indem sie Berytos zur Metropolis erhob [Cod. Iustin. 11, 22; der Satz *Tyro nihil de iure suo derogatur* ist schwerlich original]. Photius, der Bischof von Tyrus, hatte sich mit dieser Schmälerung seiner Rechte einverstanden erklären müssen. Jetzt, als Eustathius nicht, wie zu erwarten, abgesetzt, sondern wieder zugelassen war, wandte er sich mit einem Libell an Kaiser Marcian und bat um Wiederherstellung seiner kirchlichen Oberhoheit über die ganze Provinz Phoenicia I. Der Kaiser überwies die Sache an die Synode, und diese entschied im Sinne des Photius, schon am Samstag dem 20. October; Eustathius' Einwand zu warten bis die vom Kaiser und den Beamten verlangte Glaubensdefinition aufgestellt und unterschrieben sei, wurde von den vorsitzenden Beamten zurückgewiesen[1]).

[1]) Das Protokoll der Verhandlung ist erst spät in die Acten von Chalkedon aufgenommen. Es fehlt in den lateinischen Übersetzungen und wird von Liberatus und Euagrius nicht erwähnt; in den griechischen Acten steht es ohne Ordnungsnummer am Schluß der *πράξεις*, unmittelbar vor der Adresse der Synode

Man darf vermuten, wenn er auch nicht ausdrücklich genannt wird, daß die Teilung der Provinz Phoenicia I in zwei Metropolitanbezirke das Werk eines anderen der fünf wiederaufgenommenen war, Iuvenals, des ehrgeizigen und intriganten Bischofes von Jerusalem, oder wie es damals officiell noch hieß, Aelia[1]). Er hatte als Lohn für seine Mitwirkung bei dem ephesischen Concil von 449 das erreicht, wonach er gestrebt hatte, seitdem er, um 418, Bischof geworden war[2]), daß Jerusalem die kirchliche Oberhoheit über mehrere Provinzen, also eine Stellung erhielt, wie sie nur die Thronoi von Rom, Alexandrien und Antiochien von altersher besaßen und der von Constantinopel sich seit 381 allmählich eroberte. Schon der 7. nicaenische Kanon wies dem Bischof von Jerusalem eine besondere Ehrenstellung zu, wahrte aber dem Metropoliten der Provinzialhauptstadt Caesarea ausdrücklich seine Rechte. Jerusalem, längst ein Ziel der Pilgerfahrten, von Constantin mit prachtvollen Kirchenbauten ausgestattet, ein Mittelpunkt der Einsiedler und Mönche wuchs rasch zu einer Heiligkeit empor, die der alten staatlichen und kirchlichen Provinzialhauptstadt gefährlich wurde; schon Acacius von Caesarea mußte mit Cyrill von Jerusalem um kirchliche Vorrechte streiten [Sozom. 4, 25 Theodoret. 2, 26]. Indeß blieb der Bischof von Caesarea, wie Tillemont [Mém. XV 199 ff.] nachgewiesen hat, bis zum Amtsantritt Iuvenals rechtlich der Metropolit von Palästina und übte dies Recht auch tatsächlich aus. Hieronymus' Bemerkung in der Streitschrift gegen Iohannes von Jerusalem 37[3]) wird durch die Tatsache bestätigt, daß zur selben Zeit der Klerus und die christliche Gemeinde von Gaza den Metropoliten von Caesarea angiengen ihnen einen Bischof zu bestellen [Marci uita Porphyr. 11. 12]. In dem Exemplar des Rundschreibens das der

an den Kaiser. Offenbar ist es ein Nachtrag; der Anlaß es aufzunehmen war der von den römischen Legaten aufgestellte und von den Bischöfen gebilligte Satz daß Bischöfe nicht zu Presbytern degradiert werden dürften. Er erregte das Interesse der Kanonisten, ist auch in der Sammlung der 14 Titel den Kanones von Chalkedon, meist ohne Nummer, angehängt; die ältere, unter dem Namen des Iohannes Scholasticus gehende Sammlung kennt diese Erweiterung noch nicht.

1) Diesen Namen gebrauchen Cyrill (ep. 56. 70), Marcian in dem Brief an die dortigen Mönche [L IIII 855 = M VII 488], Pulcheria in dem Brief an Bassa [L IIII 871 = M VII 505]; die Beispiele werden sich leicht vermehren lassen. Noch Hierokles 718, 8 stellt beide Namen zusammen: *Αἰλία ἡ καὶ Ἱεροσόλυμα*. Dagegen nennt Iuvenal selbst in der unten mitgeteilten Verhandlung seinen Bischofssitz nach dem constantinischen Prachtbau *τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ Ἀνάστασιν*; in der Vorverhandlung, in der die Jerusalemer *Aelienses* heißen, reden die päbstlichen Legaten von *sanctorum locorum antistes*.

2) Vita Euthymii [Anal. Graeca ed. Benedictini s. Mauri I] p. 70: *τῶι ὀγδοηκοστῶι τρίτωι τῆς τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου ἡλικίας χρόνωι Ἰουβενάλιος μὲν ὁ ἀρχιεπίσκοπος τὸν τεσσαρακοστὸν τέταρτον ἐν τῆι πατριαρχίαι χρόνον πληρώσας τέλει τοῦ βίου ἐχρήσατο, Ἀναστάσιος δὲ ... ψήφωι τοῦ λαοῦ παντὸς εἰς τὸν Ἰακώβου θρόνον ἀνάγεται ἐν ἀρχῆι τοῦ Ἰουλίου μηνός.* Das 83. Jahr des im August 377 geborenen [p. 7] Euthymius ist, streng gerechnet, 459/60; dem entsprechen die Gleichungen p 40 54. Jahr = 430/1 [Synode von Ephesus], p. 54 75. Jahr = 451/2 [Synode von Chalkedon], p. 74 90. Jahr = 3 Sept. ind. V [466]. Aber daneben findet sich p. 31/2 die Gleichung 52. Jahr = 7. Mai ind. VI [428]; danach wäre Anastasius schon im Juli 459 auf Iuvenal gefolgt. Eine dritte Gleichung liefert wieder ein anderes Jahr. Der Tod des Euthymius [p. 81/2] ist durch Leos 5. Consulat, die XI. Indiction und den Wochentag auf Samstag den 20. Jan. 473 festgelegt; uit. Sab. 11 [Eccl. gr. monum. ed. Cotelier 3 p. 234] wird er in das 15. Jahr von Anastasius' Bistum gesetzt, so daß dieser es im Juli 458 angetreten haben müßte. Sicher falsch ist die Zahl 44 für die Dauer von Iuvenals Patriarchat; denn 416 hatte sein Vorgänger Praylios gerade sein Amt angetreten [Coll. Avell. ep. 46]. $\overline{ΜΔ}$ läßt sich in $\overline{Μ}$ oder in $\overline{ΜΑ}$ verbessern. So bleibt nichts anderes übrig, als sich mit einer runden Angabe für den Amtsantritt Iuvenals zu begnügen.

3) *Ni fallor, hoc ibi* [in Nicaea] *decernitur ut Palaestinae metropolis Caesaria sit et totius Orientis Antiochia.*

alexandrinische Patriarch Theophilos 401 an die palaestinischen Bischöfe schickte, sowie in deren Antwort stehen Eulogius von Caesarea an erster, Iohannes von Jerusalem an zweiter Stelle [Hieron. ep. 92. 93]. Iohannes Chrysostomos schreibt [ep. 87] nach seiner Absetzung und Verbannung an Eulogius als an den Metropoliten, dem die anderen Bischöfe von Palaestina folgen werden, und noch auf der Synode von Diospolis 415 führt Eulogius den Vorsitz, nicht der ebenfalls anwesende Iohannes [Augustin. c. Iulian. 1, 19]. Wie die staatliche Teilung der Provinz in Palaestina ı, ıı und ııı [Salutaris, größtenteils von der Provinz Arabien abgezweigt][1]), die, nach der Analogie anderer Provinzen zu urteilen, von der Kirche sofort übernommen wurde, auf die kirchlichen Verhältnisse einwirkte, ist nicht sicher auszumachen; doch halte ich es für unwahrscheinlich daß die Bischöfe der neuen Provinzialhauptstädte Skythopolis und Petra dem von Caesarea unterstellt waren. Leider fehlen in den Namenlisten Hieron. ep. 92. 93 und August. c. Iul. 1, 19 die Sitze, so daß ich wenigstens nicht im Stande bin mit Sicherheit zu behaupten oder zu leugnen daß nur Bischöfe aus Palaestina ı aufgezählt sind.

Nachdem Iuvenal den 'Stuhl des Iacobus' bestiegen hatte, hört wenigstens de facto der Bischof von Caesarea auf, als Metropolit zu fungieren; das zeigen Iuvenals Ordinationen für das neu errichtete Bistum der saracenischen *Παρεμβολαί* bei der Einsiedelei des Euthymius [Anal. gr. ed. Benedictini s. Mauri ı p. 29] und für Iamnia [ebenda p. 42]. Aber er usurpiert nicht nur die metropolitane Oberhoheit von Palaestina ı, sondern war nicht einmal mit der über die drei palaestinischen Provinzen zufrieden; Iohannes von Antiochien beschwert sich 431 darüber [Abhdlg. d. bayer. Akad. xxx 8 p. 17], daß er seine Bestrebungen auf die beiden Phoenicien und Arabien richte. Nach Hieronymus [c. Iohann. Hierosol. 37] stand der Metropolit von Caesarea unter dem von Antiochien, der Hauptstadt der Dioecesis Oriens; Iuvenal erklärte in der Sitzung des ephesischen Concils vom 16. Juli 431 [L ııı 641 = M ıııı 1312], als Iohannes von Antiochien der Ladung nicht folgte, mit deutlicher Berufung auf das neutestamentliche Apostelconcil, daß nach apostolischer Ordnung und Überlieferung der apostolische Stuhl von Jerusalem das zuständige Forum für den von Antiochien sei, eine Behauptung die dem durch das Concil von Chalkedon geschaffenen Recht so widersprach, daß eine alte, bis ins 5. Jahrhundert hinaufreichende Interpolation an Stelle des apostolischen Stuhls von Jerusalem den von Rom in die Acten hineinzubringen versuchte.[2])

Er hoffte dafür daß er vor, auf und nach dem Concil von Ephesus Cyrill unterstützte, die rechtliche Anerkennung seiner Usurpationen zu erhalten. Aber Cyrill hielt, wie alle Politiker, von der Dankbarkeit nichts; auch wurde seine und seiner Partei Lage auf dem

---

[1]) Vgl. darüber Gothofredus zum Theodos. 4 p. 171. Die drei Provinzen werden zuerst erwähnt im Jahr 409, Theodos. 7, 4^{30}; 16, 8^{29} [429] ist von *Palaestina utraque* die Rede, weil nur in Palaestina ı und ıı jüdische Synedrien existierten.

[2]) Der Text lautet in den griechischen Hss.: *ἐχρῆν μὲν Ἰωάννην τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας ἐνθυμούμενον τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην καὶ οἰκουμενικὴν ταύτην σύνοδον εὐθέως εἰς ἀπολογίαν τῶν ἐπαγομένων αὐτῶι δραμεῖν [καὶ τὸν ἀποστολικὸν θρόνον συνεδρεύοντα ἡμῖν τῆς μεγάλης Ῥώμης] καὶ τῶι ἀποστολικῶι τῆς Ἱεροσολύμων ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὑπακοῦσαι [καὶ τιμῆσαι], παρ' ὧι μάλιστα ἔθος αὐτὸν τὸν Ἀντιοχέων θρόνον ἐξ ἀποστολικῆς ἀκολουθίας καὶ παραδόσεως ἰθύνεσθαι καὶ παρ' αὐτῶι δικάζεσθαι.* Die eingeklammerten, durch die lateinischen Übersetzungen bezeugten Worte sollten *καὶ τῶι ἀποστολικῶι — ὑπακοῦσαι* ersetzen, haben sie aber nicht zu verdrängen vermocht, so daß die Construction zerstört und *θρόνωι* nach *ἀποστολικῶι* beseitigt, ein *καὶ* vor *τιμῆσαι* eingeschaltet ist.



Concil bald nach jener Sitzung am 16. Juli eine solche, daß er nicht daran denken konnte die überlieferten kirchlichen Rechte des antiochenischen Patriarchats anzugreifen. Als er vollends mit Iohannes Frieden gemacht und bald danach in Proklos endlich wieder ein kluger Politiker den constantinopler Stuhl bestiegen hatte, verlor er jede Neigung, seine vorsichtig lavierende, auch Rückzüge nicht scheuende Politik dadurch aus dem Geleise zu werfen, daß er die ehrgeizigen Pläne seines einstigen Werkzeugs unterstützte; er desavouierte ihn vielmehr so rücksichtslos wie möglich, bestritt sein Recht auf die Oberhoheit über die palaestinischen Provinzen [ep. 56] und forderte den römischen Bischof auf seinen 'unerlaubten Versuchen' unter keinen Umständen zuzustimmen [Leo ep. 119]. Sein Nachfolger Dioskoros verfolgte in bewußtem und gewolltem Gegensatz zu ihm eine rücksichtslose und brutale Actionspolitik. Er verzichtete ebenso auf die dogmatische Publizistik, die sein Vorgänger so meisterhaft gehandhabt hatte, wie auf das von jenem sorgfältig gepflegte Verhältnis zu Rom, sondern gieng, nachdem er sich des maßgebenden Einflusses beim constantinopler Hofe versichert, gerade auf sein Ziel los, die Thronoi von Antiochien und Constantinopel unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Mit dem zweiten Concil von Ephesus, 449, das Flavian von Constantinopel und Domnus von Antiochien absetzte, schien, nach wenigen Jahren, dies erreicht. Jetzt hinderte nichts mehr, Iuvenal, der den alexandrinischen Stuhl auf dem zweiten Concil ebenso eifrig unterstützt hatte, wie 18 Jahre früher auf dem ersten, zu belohnen: ihm wurde nach dem Concil, vermutlich durch eine *ἐνδημοῦσα σύνοδος* in dem Dioskoros dienstbar gewordenen Constantinopel [vgl. o. S. 3], die kirchliche Oberhoheit über die drei palaestinischen Provinzen, die beiden Phoenicien und Arabien zugesprochen und durch kaiserliche Erlasse bestätigt.

Der plötzliche Tod des Kaisers Theodosius brachte einen Umschwung, mit dem Dioskoros nicht gerechnet hatte; Marcian und noch mehr Pulcheria, die die kirchliche Politik ihres Gemahls aller Wahrscheinlichkeit nach inspiriert und geleitet hat, waren von Anfang an fest entschlossen dem Dominat des alexandrinischen Patriarchen über die Reichskirche des Ostens, der zum Schisma mit dem Occident zu führen drohte, ein Ende zu machen. Wie oben berichtet [S. 3] wurde, gelang es Iuvenal dem Sturze seines Gönners und Meisters zu entgehen und seine Bischofswürde zu behaupten; die verwickelte Situation klug benutzend, brachte er es fertig auch einen Teil seiner Erfolge dauernd zu sichern. Das antiochenische Patriarchat, dem er sechs Provinzen entrissen hatte, war nicht in der Lage das Verlorene in vollem Umfang zurückzufordern. Domnus, der Neffe und Nachfolger des Iohannes von Antiochien, hatte den Kampf gegen Dioskoros nur führen können, so lange ihm der zwar nicht charakterfeste, aber kluge und durch seine Schriftstellerei zu Ansehn gelangte Bischof von Kyrrhos in der Euphratprovinz, Theodoret zur Seite stand; Dioskoros wußte was er tat, als er beim Hofe durchsetzte daß seinem stärksten Gegner befohlen wurde zunächst seinen Bischofssitz nicht zu verlassen und dann der Synode in Ephesus nicht beizuwohnen. Seines Ratgebers beraubt versagte Domnus auf der Synode völlig. Er stimmte in der Sitzung vom 8. August 449 der Absetzung Flavians zu, meldete sich dann krank und erklärte daß er mit allen weiteren Verurteilungen im Voraus einverstanden sei, was Dioskoros nicht abhielt ihn ebenfalls absetzen zu lassen[1]). Zerbrochen und zerknirscht

[1]) Der Bericht des Liberatus 12 p. 75 ist durch die syrische Übersetzung der ephesischen Acten bestätigt [Abhdlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. xvi p. 10. 146 ff.].

kehrte er in die judaeische Wüste zurück zu seinem alten Lehrer Euthymius und tat Buße dafür daß er vor 18 Jahren dessen Rat nicht befolgt hatte bei ihm zu bleiben, sondern der warnenden Prophezeihung des klugen Einsiedlers zum Trotz nach Antiochien zu seinem Oheim gegangen war, der ihm zwar seine Nachfolge verschafft, aber seine hierarchischen Fähigkeiten nicht übermacht hatte [Anal. gr. ed. Benedict. I p. 41 f.]. An seine Stelle brachte Dioskoros einen seiner Herkunft nach nicht zu bestimmenden Maximus, der von Anatolius von Constantinopel, wahrscheinlich bei Gelegenheit jener schon erwähnten [S. 3. 6] *σύνοδος ἐνδημοῦσα* ordiniert wurde. Er war selbstverständlich damals nicht in der Lage, sich der Schmälerung seiner kirchlichen Machtstellung zu Gunsten Iuvenals zu widersetzen, aber auch der Umschwung nach Marcians Thronbesteigung besserte seine Situation nicht so, daß er die völlige Wiederherstellung der alten Rechte des antiochenischen Patriarchats hätte fordern können. Allerdings hatten der neue Kaiser und Pabst Leo ihn als Patriarchen anerkannt, aber seine Ordination war in unkanonischen Formen erfolgt [Leo ep. 104. 106] und konnte außerdem darum angefochten werden, weil ihre Rechtsbasis die Absetzung seines Vorgängers durch das ephesische Concil von 449 war, dessen Beschlüsse von Leo und Marcian nicht anerkannt wurden[1]). Wenn Domnus auch einstweilen keinen Anspruch auf seine frühere Würde erhob, er war noch am Leben[2]), und ein formeller, allseitig anerkannter Verzicht lag nicht vor. Unter diesen Umständen hielt der neue Patriarch von Antiochien es für geraten sich mit dem Bischof von Jerusalem, der seit mehr als 30 Jahren im Amte war und den die versammelten Väter nicht hatten absetzen wollen, gütlich zu einigen und ihm die drei palaestinischen Provinzen zu lassen. Zugleich erklärte er sich bereit, Domnus durch ein aus den Mitteln der antiochenischen Kirche zu zahlendes Jahres-

---

[1]) In der zweiten Verhandlung über Hiba von Edessa am 27. October 451 [über das richtige, nur in den lateinischen Texten erhaltene Datum vgl. Tillemont, mém. XV 921] wurde ausdrücklich hervorgehoben daß eine vollständige Cassierung der ephesischen Beschlüsse nicht angängig sei um Maximus' Stellung nicht zu gefährden, und der Kaiser gebeten werden müsse durch eine Constitution die Rechtslage klar zu stellen. Ich setze die, wie fast immer, nur in griechischer Übersetzung erhaltene Interlocution der päbstlichen Legaten her; die eingeklammerten Worte stehen im Marc. 555, fehlen aber im Vindob. hist. gr. 27 und der römischen Ausgabe nebst allen ihren Nachdrucken, was Quesnel Anlaß zu verkehrten Conjecturen gab [diss. nona in Leonis opp., von den Ballerini in ihrer Leoausgabe II p. 1206 ff. = PG 55, 719 ff., abgedruckt]: L IIII 674 = M VII 257 *Πασκασῖνος καὶ Λουκήνσιος καὶ Ἰουλιανὸς οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι καὶ Βονιφάτιος πρεσβύτερος τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου διὰ Πασκασίνου εἶπον· Σύνοδος οὐ δύναται ἐμφέρεσθαι, ἐν ἧι τὰ ἀθέμιτα πταίσματα ἐκεῖνα ἀνεγνώσθησαν, καὶ διὰ τοῦτο περιττὰ φαίνεται πρὸς ἀνάγνωσιν τὰ ἐκεῖ πεπραγμένα. εἰ μὲν οὖν καὶ ἀπὸ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως Ῥώμης πάντα τὰ ἐκεῖ πεπραγμένα μάταια ἐστιν, δῆλόν ἐστιν ὡς καὶ ὁ ἁγιώτατος ἐπίσκοπος τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας ἔξω τούτων ἐστίν, ⟨ὅντινα μετὰ ταῦτα ὁ μακαριώτατος ἐπίσκοπος ἐν τῆι ἰδίαι κοινωνίαι ὑπεδέξατο. καὶ γὰρ ἀναγκαῖόν ἐστιν ἵνα⟩ ἔτι* [*ἐπὶ* Vind.] *αὐτοῦ τοῦ γαληνοτάτου καὶ χριστιανικωτάτου βασιλέως ἐπιτύχωμεν ὥστε ἐκείνην τὴν σύνοδον ἱερῶι ἰδίωι νόμωι μήτε ὀνομάζεσθαι προστάξοι.*

[2]) Die Behauptung Iustinians [PG 86, 1029] und des fünften Concils [L V 546 = M VIIII 342. 343], Domnus sei nach seinem Ableben von der Synode von Chalkedon verdammt, weil er die Unterdrückung der cyrillischen Anathematismen verlangt habe, ist eine der vielen Geschichtslügen die die kaiserliche Theologie als Beweise gegen die drei Capitel zu gebrauchen sich nicht entblödete. Sie wird durch die chalkedonischen Acten widerlegt; die angebliche Motivierung der Verdammung ist der ephesischen Synode von 449 entlehnt, wie deren in syrischer Übersetzung erhaltene Acten zeigen. Dies würde zur Widerlegung der kecken Erfindung genügen, auch wenn die Nachricht des Theophanes p. 107, Domnus sei vor dem Aufstand des Theodosius nach Iuvenals Rückkehr von Chalkedon in die Wüste geflohen, auf Confusion beruht.



gehalt abzufinden. Wie die Verhandlungen der chalkedonischen Synode über das zwischen Sabinian und Athanasius strittige Bistum von Perre [L IIII 754 = M VII 357] zeigen, war dies die übliche Form, um die Einheit der Amtsführung zu sichern, wenn zwei ordinierte Bischöfe vorhanden waren und es nicht möglich oder nicht ratsam war einen von ihnen abzusetzen. Maximus' Angebot sollte lediglich, wenn es durch Synodalbeschluß sanktioniert wurde, jeden Anspruch des Domnus beseitigen, mochte er es annehmen oder nicht.

Beides, die Abgrenzung der Sprengel von Antiochien und Jerusalem und die Abfindung des Domnus wurden von der Synode und den Reichsbeamten zu Concilsbeschlüssen erhoben, am Freitag den 26. und am Samstag den 27. October, an denselben Tagen an denen über Theodoret und Hiba entschieden wurde; doch sind die Acten völlig getrennt gehalten. Die ungewöhnlich verwickelte Überlieferung über diese Verhandlungen und Beschlüsse, die erst nach und nach bekannt wurde, hat im 17. und 18. Jahrhundert zu einer lebhaften und breit ausgesponnenen Controverse Anlaß gegeben: gegen Pasquier Quesnels [diss. VIIII ad Leonis opp., s. o. S. 7] Athetese der in Rusticus' ἔκδοσις erhaltenen *Actio de Domno* fuhren Baluze [Nova coll. conc. I 982 ff.], Tillemont [Mém. XV 922 ff.] und schließlich die Ballerini [opp. Leon. II 1183 ff. = PG 55, 701 ff.] das schwere Geschütz ihrer Gelehrsamkeit auf. Mit ihrer Widerlegung der allerdings unmöglichen Behauptung des streitbaren Jansenisten schien den Neueren alles erledigt zu sein, mit Unrecht, wie sich herausstellen wird; außerdem ist die Überlieferung bis jetzt so mangelhaft veröffentlicht, daß C. H. Turner 1913 klagte [Eccles. Occid. iuris monum. antiqu. I 2 p. VII]: *ita confuse in libris impressis acta edente Rustico Chalcedonensis concilii se habent, ut non facile iudicium ad amussim facias.* Ich habe daher die Texte in der Beilage mit dem Apparat meiner in Vorbereitung befindlichen Ausgabe abdrucken lassen und schicke zur Orientierung über die Gruppen der Überlieferung und die Handschriften folgendes voraus.

Für den griechischen Text stehen in diesen Teilen der Acten zwei Pergamenthandschriften zur Verfügung, der Marcianus 555 [M] s. XI und der Vindobonensis hist. gr. 27 [B] s. XII. Der Marcianus hat sich nachweislich noch wenige Jahre vor der Eroberung Constantinopels im dortigen Studioskloster befunden[1]). Aus ihm ist nämlich derjenige Teil der jungen Papierhandschrift Vatic. 831 [alte Nummer 550] abgeschrieben, der den Anfang und den Schluß bildet. Ihm gehören an f. 1—133^{r}, enthaltend die im Marcianus den Acten vorausgehende Briefsammlung, die ersten drei πράξεις und eine zweite Briefsammlung; nach fol. 133 folgen leere, nicht nummerierte Blätter; mit fol. 134^{r} setzt eine andere Hand ein, die bis auf die Mitte von f. 256^{r} reicht und mitten in einer Zeile aufhört. Dann beginnt wieder die erste Hand, mit einer neuen Zeile einsetzend: ἐπιγνῶναι δὲ τῆσ πίστεωσ τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκ προγόνων [L IIII 875 = M VII 509]. Die Worte stehen in dem Brief der Pulcheria an die Archimandriten und Mönche von Jerusalem *Αἱ μὲν δεήσεις*, der zu einer Briefsammlung gehört, die in gleicher Auswahl und Anordnung im Marcianus und Vindobonensis den Acten angehängt ist und den Schluß des ganzen Corpus bildet. In dem auf jenen Brief der Pulcheria folgenden Schreiben Marcians an die Mönche in Alexandrien *Τὸ μηδὲν μηδαμῶς ἁμαρτεῖν* ist im Marcianus durch den Ausfall eines Blattes eine Lücke entstanden: f. 336^{u} schließt mit δι|δάγματα ἐξέκοψε δὲ καὶ τὴν νεστορίου δυσσέβειαν [L IIII 850

1) Andere aus diesem Kloster stammende Hss. zählt Krumbacher [Gesch. d. byzantin. Litt. 61^{6} p. 151] auf.



= M vii 480], f. 337 r beginnt mit *παρ' ἐκείνου πεμφθεὶσ πολεμῆσαι τῇ ἁγίᾳ καὶ ὀρθοδό|ξῳ*. Diese Lücke kehrt im Vat. 831 wieder, und weil die römische Ausgabe indirect auf den Vat. 831 zurückgeht, auch in dieser und allen folgenden Concilssammlungen[1]). Damit ist der Beweis geführt, daß der oben genauer bezeichnete Teil des Vat. 831 aus dem Marc. 555 abgeschrieben ist. Am Ende dieses Teils und damit auch der ganzen Handschrift steht die Angabe *μετεγράφη τὸ παρὸν βιβλίον τῶν πρακτικῶν τῆσ δ συνόδου ἀπὸ βιβλίου παλαιοῦ μεμβράνου τῆσ μονῆσ τοῦ στουδίου κατὰ τὸ ϛϠνδ ἔτοσ* [1446] *μαίου α ἰνδικτιῶνοσ θ* : die alte Pergamenthandschrift des 'Studion' ist der Marc. 555. Eine zweite vollständige Abschrift ist, wie vor Jahren Lietzmann auf meine Bitte in Venedig feststellte, der von den Ballerini gelegentlich angeführte Marc. 164.

Der Vindobonensis gehört zu den vielen, meist wertvollen Handschriften, die durch den Gesandten Kaiser Maximilians II., Ogier de Busbecke in die wiener Hofbibliothek gekommen sind; eine Notiz auf dem ersten Blatt besagt daß er sie in Constantinopel gekauft hat. Aus ihr entstammen der Basil. iii A 10 s. xvi, der von mehreren Händen flüchtig geschriebene, fehlerreiche Ottob. 29 s. xvi und der, wie schon oben gesagt, von einer zweiten Hand geschriebene, auf fol. 134 r — 256 r Mitte stehende Teil des Vaticanus 831. Er beginnt mit der dritten [nach vulgärer Zählung der zweiten] *πρᾶξις* [fol. 134 r — 145 u], obgleich diese auch in dem von erster Hand geschriebenen Stück [fol. 113 e — 124 e] vorhanden ist; dann folgen die nummerierten *πράξεις* von der vierten [nach gewöhnlicher Zählung] an, nach ihnen, wie in den beiden alten Hss., die nicht bezifferten Verhandlungen über Dorotheos und Carosus sowie über Photius von Tyros, am Schluß steht die gleiche, mit der Adresse der Synode an den Kaiser beginnende Urkundensammlung, wie im Marcianus und Vindobonensis. In dieser ist am Ende des von zweiter Hand geschriebenen Stückes durch Blattausfall und Blattversetzung in der Vorlage eine Unordnung eingetreten. Um sie verständlicher zu machen schicke ich voraus daß in der Urkundensammlung die Handschriften alle das Schreiben Marcians an die Praefecten *Μεγίστας τῶι παντοκράτορι* [L iiii 867—871 = M vii 501 ff.], das an die Archimandriten und Mönche in Aelia *'Εντυχὸν τὸ ἡμέτερον κράτος* [L iiii 855—863 = M vii 488 ff.] und das der Pulcheria an dieselben *Αἱ μὲν δεήσεις* [L iiii 874 —878 = M vii 509 ff.] aufeinander folgen lassen; in der römischen editio princeps und ihren Nachdrucken ist die überlieferte Reihenfolge willkürlich geändert. Das Schreiben *Μεγίστας* läuft im Vat. 831 von fol. 252 u an fort bis zu den Worten [fol. 254 r] *τιμωρίας ὁ τὰ παράνομα ἐπιχειρῶν* [L iiii 870 = M vii 505]; der Schluß dieses Schreibens und der Anfang des folgenden [*'Εντυχόν* etc.] fehlen. Nach den ausgeschriebenen Worten folgt fol. 254 r ein Stück mitten aus dem Schreiben *'Εντυχόν*, beginnend mit *γέγονε πῶσ χωρισθῆναι δύναται γέγονε δὲ οὐ τραπεῖσ τὴν φύσιν οὐδὲ μεταβληθεὶσ τὴν θεότητα* [L iiii 859 = M vii 492. 493], fortlaufend bis zum Schluß des Schreibens, dem dann f. 255 r das mit *Αἱ μὲν δεήσεις* anfangende der Pulcheria folgt, jedoch nur bis zu den Worten *πᾶσ* Spatium *τῶν ὑμετέρων ψυχῶν ἀπώσασθαι* Spatium *ἐπιγνῶναι δὲ* [L iiii 875 = M vii 509]. An diese schließt unmittelbar an wiederum ein Stück aus dem Schreiben *'Εντυχόν*, von *πρὸσ εὐσέβειαν καὶ πράξεσιν ὑπομνημάτων καὶ*

---

[1]) Sie läßt sich durch den Vindobonensis ausfüllen, in dem [f. 386 r — f. 387 u] zunächst der Text des Schreibens an die alexandrinischen Mönche weiterläuft bis zu dessen Schluß und dann ein anderes Schreiben des Kaisers an den Bischof und Archimandriten Makarios und die Mönche auf dem Sinai beginnt, zu dem das auf f. 337 r des Marcianus anfangende Stück gehört.

ἀναφορᾶσ τῶν καθ' ἕκαστον φανερωθέντων [L IIII 858 = M VII 488] an bis zu [f. 256ᵘ] καὶ τοῖσ ἑξῆσ δὲ ὁ γὰρ λόγοσ σὰρξ ἐγένετο [L IIII 859 = M VII 493]. Diese Worte fügen sich mit einer minimalen Auslassung an das oben abgegrenzte, auf fol. 254ʳ stehende Stück aus dem Schreiben *'Εντυχόν* an, obgleich dieses an früherer Stelle steht. Mit jenen Worten bricht die zweite Hand mitten in der Zeile ab, die erste beginnt, wie oben gesagt, mit einer neuen Zeile, die das Schreiben *Αἱ μὲν δεήσεις* an der fol. 255ʳ unterbrochenen Stelle fortsetzt.

Diese Auslassungen und Versetzungen sind aus dem Vindobonensis nicht zu erklären und beweisen daß die aus der Übereinstimmung der Lesarten für diesen Teil zu erschließende Abhängigkeit des Vaticanus 831 vom Vindobonensis eine mittelbare ist. Dagegen kehren sie sämtlich wieder im Vat. 1178 und sind dort erst von zweiter Hand corrigiert. Diese Copie des Vat. 831 ist nun aber, wie ich mich in Rom im Jahre 1910 durch den Augenschein überzeugte, das Druckexemplar der römischen Ausgabe. So ist es gekommen daß der griechische Text der Concilienausgabe, der sich seit der editio princeps, von Druckfehlern abgesehen, so gut wie gar nicht verändert hat, im Anfang und Schluß auf den Marcianus, im Mittelstück auf den Vindobonensis zurückläuft[1]).

Die römischen Editoren geben in einer Vorbemerkung zum zweiten Bande ihrer Concilienausgabe, der die chalkedonischen Acten enthält, über die von ihnen benutzten Handschriften folgendes an: *CONCILIVM CHALCEDONENSE cum quattuor graecis codd. collatum Bibliothecae Vaticanae, Sfortianae, Columnensis olim Cardinalis Sirleti, et Ant. Augustini Archiepiscopi Tarraconensis.* Antonio Agustin, gestorben 1586 als Bischof von Tarragona, der größte Gelehrte den Spanien hervorgebracht hat, ein Doctor iuris utriusque im umfassendsten Sinne des Wortes, hat zuerst den Plan gefaßt die Acten der alten Concilien mit den griechischen Originaltexten herauszugeben; aus seinem Besitz sind die Handschriften, die der römischen Ausgabe der ephesischen und chalkedonischen Acten zu Grunde gelegt wurden, die Vat. 1177 und 1178 in die Vaticana gekommen. Die Handschrift der vatikanischen Bibliothek, die die römischen Herausgeber anführen, dürfte der Vat. 831 sein; in dem Codex des Cardinals Colonna erkenne ich den aus Altaempsschen Besitz stammenden, aus dem Vindobonensis abgeleiteten Ottobon. 29. Mit dessen Hülfe verbesserten sie die oben beschriebenen Auslassungen und Versetzungen des Vat. 831 und 1178; daß sie das Gleiche nicht für die aus dem Marcianus stammende Lücke taten, die bis heute die Concilsausgaben verunziert, war eine Nachlässigkeit, deren Spuren sich auch sonst in der Ausgabe der chalkedonischen Acten finden, während die Textrecension der ephesinischen eine anerkennenswerte Leistung ist. Den Codex Sfortianus wieder aufzufinden ist mir bisher nicht gelungen; er wird kaum etwas anders als eine aus dem Marcianus oder Vindobonensis abgeleitete, wertlose Papierhandschrift gewesen sein.

Von den Briefsammlungen abgesehen, die teils den Acten vorausgehen, teils an die Sitzung über Dioskoros angehängt sind und ein Problem für sich darstellen, gehen der Marcianus und der Vindobonensis auf eine und dieselbe Redaction der chalkedonischen Acten zurück. Weil nicht wenig ausgelassen ist, wie z. B. die Verhandlungen der ephesischen Synode am 22. Juli 431, die auf dem zweiten ephesischen Concil und demgemäß auch in der ersten Sitzung des chalkedonischen vollständig verlesen waren, und ferner die

---

[1]) So steht in der Glaubensdefinition die falsche Lesart der Drucke ἐκ τῶν φύσεων nur im Vindobonensis; der Marcianus hat, wie die lateinischen Übersetzungen und viele andere Zeugen ἐν ταῖς φύσεσιν.

Interlocutionen nur in der griechischen Übersetzung ohne den lateinischen Originaltext mitgeteilt werden, muß der Schluß gezogen werden, daß diese Redaction die Acten nicht in der ursprünglichen Form enthält, sondern eine Überarbeitung darstellt, die sich freilich meist auf Auslassungen beschränkt. Ich teile eine dieser Auslassungen hier mit, weil sie durch eine bestimmte Tendenz veranlaßt ist und die Möglichkeit giebt den *terminus post quem* der Redaction zu bestimmen. Von den Interlocutionen der Bischöfe über die Restitution des 449 in Ephesus abgesetzten Bischofs Hiba von Edessa fehlt in der griechischen Redaction die des Eunomius von Nikomedien; dieser ist vielmehr einer ganzen Reihe von Bischöfen zugesellt, die unmittelbar nach ihm eine gemeinsame Interlocution vorbrachten [L IIII 679 = M VII 265. 268]. Dagegen haben die s. g. Versio antiqua in ihrer originalen und in der von Rusticus, in diesem Falle nur wenig geänderten Form die Interlocution des Eunomius erhalten [vgl. Coll. Auell. 83, 248. 270. 273. Acta Concil. IIII 2 p. 160, 17—22]:

Eunomius episcopus Nicomediae dixit: Iam quidem ex his quae relecta sunt, innoxius approbatus est uenerabilis [reuerentissimus *Rusticus*] Ibas. in quibus enim dicendo male culpare uisus est beatissimum Cyrillum, in postremis recte confessus illa quae [in quibus *Rusticus*] culpauerat, refutauit. unde et ego anathematizantem eum Nestorium et Eutychen et impia eorum dogmata et consentientem his quae a sanctissimo archiepiscopo Leone scripta sunt et hac [huic *Rusticus*] uniuersali synodo, dignum esse episcopatu decerno.

Dieselbe Interlocution teilt Facundus aus den chalkedonischen Acten in anderer Übersetzung mit [5, 1 p. 710. 6, 1 p. 722]:

dudum quidem ex relectis innoxius demonstratus est reuerentissimus Ibas. in quibus etenim uisus est culpare male loquens beatissimum Cyrillum, in posterioribus recte confessus respuit illa quibus culpauerat.

Endlich geben die nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Acten des fünften Concils [L V 516 = M VIII 307] sie in folgender Form:

Ex recitatis ostenditur reuerentissimus Ibas innocens esse. de quibus enim uisus est inculpari tamquam maledixisset sancto Cyrillo, in posterioribus recte confessus recusauit illa de quibus inculpatus est. unde et ego, si anathematizet Nestorium et Eutychen et impia eorum dogmata et consentiat eis quae a religiosissimo episcopo Leone scripta sunt, et huic uniuersali synodo, dignum esse episcopatu iudico.

Der Grund aus dem diese Interlocution in der Redaction der griechischen Acten ausgelassen ist, läßt sich unschwer feststellen. Eines der drei von Iustinian bekämpften und auf dem constantinopler Concil 553 verdammten Capitel war der Brief den Hiba von Edessa nach der Union von 433 an den Perser Maris geschrieben hatte [L IIII 662 ff. = M VII 241 ff.]. Die Schwierigkeit die dadurch entstand daß der Brief auf dem chalkedonischen Concil verlesen und nach dieser Verlesung Hiba restituiert war, wurde von Iustinian und seinen Helfershelfern durch die Behauptung umgangen, daß Hiba selbst den Brief abgeleugnet habe und die Depositionen der Bischöfe über seine Restitution auf den Brief nicht zu beziehen seien[1]). Dieser monströsen Vergewaltigung des klaren Wortlauts der Acten stand besonders die Interlocution des Eunomius, in der der Brief deutlich beschrieben war, im Wege; auf sie berief sich daher auch Vigilius in dem vor dem Concil geschriebenen Con-

[1]) Vgl. Iustinian PG 86, 1073 ff. Vigilius in dem nach dem Concil geschriebenen Brief Acta Conc. t. IIII 2 p. 141 ff. Acten des 5. Concils L V 509 ff. = M VIIII 304 ff.]

stitutum [Coll. Auell. 83, 269. 270], was ihm scharfe Zurechtweisungen von Seiten des Kaisers[1]) und des Concils[2]) eintrug, die es fertig brachten auch diese Deposition umzuinterpretieren. Zur Zeit des fünften Concils also stand die Interlocution noch in den chalkedonischen Acten, rief sogar eine weitläufige Debatte hervor: daraus folgt daß sie in der Redaction die dem Marc. und Vindob. zu Grunde liegt, nicht aus Versehen oder durch Zufall ausgelassen, sondern gestrichen ist um ein Hindernis gegen die seit 553 von der Orthodoxie verlangte Verdammung des Briefes an Maris bei Seit zu schaffen. Zu beachten ist, daß der Redactor sich mit der Auslassung begnügte und den Text nur so insofern änderte, als er den Namen des Eunomius den an der Spitze der folgenden Interlocution stehenden Bischöfen anreihte.

Ein älterer Text der Acten liegt der lateinischen Übersetzung zu Grunde, die durch drei Hss. des 9. Jahrhunderts, den Reginensis 1045 [ursprünglich in der Bibliothek des pariser Benedictinerklosters von St. Germain], den Barberinus 680 und den Parisinus 16832[3]),

---

1) Iustinian PG 86, 1085 [nach dem Laur. vii 1, aus dem Dr. Sieveking den Brief für mich abgeschrieben hat]: *πρὸς δὲ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν τοῖς κακῶς παρ' ὑμῶν ἑρμηνευθεῖσι καὶ τὴν Εὐνομίου διαλαλιὰν τὴν περὶ Ἴβα γενομένην πρὸς ψευδῆ ἔννοιαν μετηγάγετε διαβεβαιούμενοι τὴν διαλαλιὰν Εὐνομίου ὑπὲρ τῆς ἀσεβοῦς ἐπιστολῆς γεγενῆσθαι. λέγεται γὰρ περιέχειν τὴν αὐτὴν διαλαλιὰν ὅτι ἐν τοῖς ἀνωτέροις τῆς ἐπιστολῆς ὑβρίσας Ἴβας τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον ἐν τοῖς τελευταίοις ἑαυτὸν ἐπανωρθώσατο, ὁπότε δῆλόν ἐστιν τὴν Εὐνομίου διαλαλιὰν οὐ περὶ τῆς ἀσεβοῦς ἐκείνης ἐπιστολῆς, ἀλλὰ περὶ τῆς καταθέσεως Ἴβα τῆς ἐν Τύρωι γενομένης παρὰ Φωτίωι καὶ Εὐσταθίωι εἰρῆσθαι. ἐν γὰρ τοῖς παρ' αὐτοῖς πεπραγμένοις* [L iiii 659. 662 = M vii 240. 241] *φανερῶς Ἴβας ὡμολόγησεν, ὡς καὶ ἀνωτέρω εἰρήκαμεν, πρὸ τούτου μὲν μετὰ τῶν ἄλλων Ἀνατολικῶν ἐπισκόπων ὑβρίσαι τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον, ὅτε μεταξὺ αὐτῶν διχόνοια ἦν· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν τὴν μεταξὺ αὐτῶν γενομένην μηδὲν ὑβριστικὸν εἰπεῖν κατὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου. ἐξ ἧς ὁμολογίας εὑρίσκων Εὐνόμιος Ἴβαν πρῶτον μὲν ὑβρίσαντα τὸν ἐν ἁγίοις Κύριλλον, μετὰ ταῦτα δὲ ἀπολογούμενον καὶ λέγοντα ὅτι μετὰ τὴν ἕνωσιν οὐδὲν ὑβριστικὸν κατὰ τοῦ ἐν ἁγίοις εἶπεν Κυρίλλου, τὴν μνημονευθεῖσαν ἐποίησεν διαλαλιάν. ὅτι δὲ ἡ προειρημένη ἀσεβὴς ἐπιστολὴ ἡ λεγομένη Ἴβα πάσης ἀσεβείας καὶ τῶν κατὰ Κυρίλλου ὕβρεων ἀπὸ ἀρχῆς ἕως τέλους πεπλήρωται, οὐδενὶ ἀμφιβάλλεται. ἀλλ' οὐδὲ ἔχει λόγον τὸ πιστεῦσαι ὅτι Εὐνόμιος τὰ πρῶτα μὲν διέβαλε τῆς ἐπιστολῆς ὡς κακά, τὰ τελευταῖα δὲ χείρονα ὄντα ἐπῄνεσεν· οὐδεὶς γὰρ εὖ φρονῶν ἀποδέχεται τὸν ἐπὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος ὁμοῦ τὸν αὐτὸν ἐπαινοῦντα καὶ ψέγοντα. εἴ τις τοίνυν τὴν Εὐνομίου διαλαλιὰν τολμήσει λέγειν μὴ τῆι Ἴβα καταθέσει τῆι ἐν Τύρωι γενομένηι, ἀλλὰ τῶι ὕφει συνάιδειν τῆς μνημονευθείσης ἀσεβοῦς ἐπιστολῆς, τὴν τῆς ἀληθείας ἀκολουθίαν οὐ φυλάττει, ἀλλ' ὡς αἱρετικὸς ὕβριν τοῖς πατράσιν προσάπτειν σπουδάζει.*

2) L v 515 = M viiii 306 astutia enim haeretica utentes ex interlocutionibus de Iba factis in gestis apud Chalcedonensem sanctam synodum habitis una quidem siue secunda utuntur prolata quasi pro epistula ad Marim Persam scripta, temptant uero etiam alias falso [*so Par. 16832* falsas *Surius*] interpretari ..... L v 516 = M viiii 307 quomodo praesumunt istius defensores calumniari interlocutionem Eunomii quasi partem quidem condemnantem epistulae, partem autem comprobantem, cum tota epistula impietatis plena est? .... si uero aliquis concedat, prout illi [*d. i. Vigilius*] dicunt, priora quidem epistulae impia esse, ultima uero recta esse, nec sic epistula effugiet debitam sibi condemnationem. in omnibus enim haeresibus, licet contigerit quaedam haereticos recta dicere, non ideo impia condemnatione liberantur; hic uero nullam partem epistulae apparet Eunomius conprobasse: contrarius enim utique per hoc ipse sibi inueniretur, eadem collaudans et uituperans ... [*es folgt der oben abgedruckte Text der Interlocution und geht dann weiter*] ex his Eunomius ostenditur quod eiusmodi fecit interlocutionem gesta apud Photium et Eustathium habita attendens. in quibus apparet Ibas confessus quod ante unitionem quidem factam inter beatum Cyrillum et Orientales cum aliis ei maledixit, post unitionem uero non inuenitur [*so Paris. 16832* inueniuntur *Surius*], sicut dicit, dixisse aliquid aduersus sanctum Cyrillum. qui uero dicunt priora quidem epistulae impia esse, ultima autem [*so Par.* 16832 esse *Surius*] recta, calumniatores demonstrantur. posteriora enim inserta epistulae maiore impietate plena sunt, sanctae memoriae Cyrillum et similia ei sapientes iniuriantia et omnino impiam sectam Nestorii uindicantia.

3) Er gehörte im 17. Jahrhundert dem Domherrn von Notre Dame in Paris Claude Joly und wurde von ihm der Bibliothek von Notre Dame vermacht. Außer den chalkedonischen enthält er auch die

erhalten ist und gewöhnlich die Versio antiqua genannt wird. Sie ist von Facundus in der 546 verfaßten Verteidigung der 3 Capitel benutzt; ein sicherer *terminus post quem* ist bis jetzt nicht gefunden, doch halte ich es für unwahrscheinlich daß sie vor 500 entstanden ist.

Über die Schicksale und die gelehrten Arbeiten des römischen Diakons Rusticus, des Neffen des Pabstes Vigilius habe ich in der Vorrede zu Act. Conc. t. I 4 das Nötige zusammengestellt. Als es ihm geglückt war noch zu Lebzeiten Iustinians aus dem Exil in der Thebais zu entweichen und nach Constantinopel, wo er zuerst der Begleiter und Helfer seines Oheims, dann der erbitterte Gegner gewesen war, zurückzukehren, fand er im Akoimetenkloster, der Hochburg der strengen Chalkedonenser, ein Asyl und nützte die reiche Bibliothek des Klosters für seinen Kampf gegen die Akephaler und das fünfte Concil aus. Zunächst arbeitete er ein Exemplar der Versio antiqua der chalkedonischen Acten zu einer verbesserten, mit kritischen und polemischen Noten versehenen ἔκδοσις um. In zahlreichen Subscriptionen berichtet er über die Zeit in der er die einzelnen Abschnitte seiner Arbeit begann und fertigstellte. Die Unvollständigkeit des mir zu Gebote stehenden Materials gestattete mir damals nur, die beiden ersten der in den Subscriptionen angegebenen Indictionsjahre auf 563/4 und 564/5 zu bestimmen; jetzt, wo ich dank der hochherzigen Munificenz S. H. des Pabstes Pius XI. mein früher gesammeltes Material habe vervollständigen können, hoffe ich auf Grund der gesammten Subscriptionen ein genaueres Bild von Rusticus' Tätigkeit geben zu können.

Am besten und lesbarsten sind die Subscriptionen erhalten in dem jetzigen Parisin. 11611 s. VIII, der aus dem Kloster Corbie in die berühmte Bibliothek von St. Germain aux Prés und von dort in die Nationalbibliothek gelangt ist. Eine Zwillingshandschrift ist der schwer lesbare Paris. 1458 gleichen Alters, der schon in der ersten Actio abbricht. Im Montepess. 58 und Vat. 1319 sind die Subscriptionen, wie die Randbemerkungen überhaupt, aus dem Paris. 11611 oder einer Zwillingshandschrift abgeschrieben und können, wo diese Handschrift vorliegt, bei Seit gelassen werden; nur die letzte muß, da der Parisinus am Schluß unvollständig ist, dem Montepessulanus entnommen werden. Die Foliozahlen sind die des Paris. 11511.

1. f. 16r, am Schluß der den Acten vorausgehenden Briefsammlung
explicuerunt quae ante gesta praemissa sunt. |
NVNC INCIPIVNT GESTA PRIMA CONCILII CALCEDONEN̅ |
RVSTICVS EX LATINIS ET GRECIS EXEMPLV̅ MAXIME ACOEMIT̅ |
MONAST̅. EMENDAVI |
CONCILII CALCHEDONENSIVM ACTIO PRIMA |
IN NOMINE D̅N̅I̅ N̅R̅I̅ IHV X̅P̅I̅ COEPIT EMENDARI D̅ K̅ MAR̅ X IND̅ XII |[1])
Das ist der 20. Februar 564.

Acten des fünften Concils; die jenen vorausgeschickte *Clauis* unterscheidet am Schluß zwischen dem ersten, mit den Canones schließenden Teil und den dann folgenden *iurgia et altercationes episcoporum*. Das ist der Standpunkt Iustinians [PG 86, 1023. 1087] und der occidentalischen Verteidiger des fünften Concils [Pelagius II an die Bischöfe von Istrien ep. 3, 105ff. — Act. concil. t. IIII 2 p. 127].

[1]) XII Par. 1458 und Montep. 58, XI Par. 11611.

2. f. 97r, am Schluß der Actio prima
   EXPLICIT PRIMA COGNITIO FINIVIMVS EMEN |
   DANTES ET CONFF M[1])A APRI D A KAL XVII[2]) FER IIII IND XIII XV KAL APRI |
   CALCHEDONENSIS CONCILII RVSTICVS PER GRATIA DI DIACONVS SCA ECCLE |
   ROM CONTVLI ANNOTAVI DISTINCTI DO GRATIAS |
   Gemeint ist [s. u.] Mittwoch der 18. März 565.
3. f. 105u, am Rand des Schlusses von Actio II [nach der Zählung des Rusticus, die auch die der Ausgaben ist]
   CONT D XV K APR |
   Derselbe Tag wie in 2.
4. f. 136r. Auf Actio III folgt bei Rusticus eine Urkundensammlung [vgl. Maaßen, Gesch. d. Quellen und d. Litt. d. canon. Rechts 749], die er selbst zusammengestellt und, zum Teil wenigstens, übersetzt hat[3]). Am Schluß des vorletzten Stückes, des Berichts der Synode an Pabst Leo [L IIII 833 ff. = M VII 474 ff.], steht
   scripsi prid kl. aprl. fer tertia indictio XIII.
   Das ist Dienstag der 31. März 565. Daß das Datum der folgenden Subscription zurückspringt, wird daraus zu erklären sein, daß das griechische Original des Synodalberichtes am Ende der griechischen Sammlung steht und demgemäß von Rusticus später übersetzt, aber an dieser Stelle eingeschoben ist.
5. f. 146r, am Ende der Actio quarta
   EXEMPL CONT D X K APRL IND XIII AD CODICES GRECOS DILIGENTISSIME EXPL ACTIO IIII
   23. März 565.
6. f. 149u, am Schluß der Actio quinta
   idem contuli d vvo
   Etwa VIIII° = 24. März zu lesen?
7. f. 161r, am Schluß der Actio septima nach der Zählung des Rusticus und der Ausgaben, vor der Actio de Domno
   CONT D K APRL FR IIII IND. XIIII.
   Statt ind. XIIII ist zweifellos IND XIII zu lesen; der 1. April 565 fiel allerdings auf einen Mittwoch, trotzdem halte ich auch das Tagesdatum für verkehrt. Denn obgleich die folgenden Daten verschrieben sind, liegen sie offenbar vor dem 1. April, und eine ähnliche Erklärung wie zu 4. ist hier nicht möglich. So wird vor K einzuschieben sein VIII [= 25. März 565].
8. f. 123u, am Schluß der Actio VIII
   CONT D FER VI KL APL IND XIII DO GRATIAS |
   EXPLICIT ACTIO OCTAVA |

---

1) Über M ein Abkürzungshäkchen.

2) Das Zahlzeichen V wird in den Subscriptionen regelmäßig wie G geschrieben; die Deutung ist aber sicher.

3) Vgl. f. 130u über dem Bericht der Synode an die Pulcheria [vgl. Baluze, Noua Coll. Conc. I 1224]: *Relationes sanctae synodi ex codice Acum graeco in latinum transtuli ego ipse.*



Es ist wohl FER VI ⟨VI⟩ KL zu lesen = Freitag 27. März 565

9. f. 165u, am Schluß der Actio nona
EXPLICIT ACTIO NONA INCIPIT |
ACTIO DECIMA :
CONT VR KL APR
Verdorben.

10. f. 177r, am Schluß der Actio X
CONST[1]) V K APRL IND XIII fer V |
Für fer v wird fer vii zu lesen sein = Samstag 28. März 565

11. f. 181u, am Schluß der Actio XI
CONTVL D ALTERO A KL APL
2. April 565. Es ist zu beachten daß Rusticus nur von den Kalenden, nicht von den Nonen und Iden rückwärts zählt.

12. f. 193u, am Ende der Actio XIIII, die bei Rusticus die letzte der eigentlichen Verhandlungen ist
cont sexta fr ante phascha uicinissimus d a kl. aprl. tertia ind XIII et requieui ab opere perpraesta |
to complens adiuuante xpi gratia collationem scissimi concilii chalchedonensis
Diese, von den kleinen Schreibfehlern abgesehen, vorzüglich erhaltene Subscription ist das Fundament der Rechnung. Im 6. Jahrhundert fiel Charfreitag auf den 3. April in den Indictionsjahren VI = 543, II = 554, XIII = 565, VIIII = 576; es kann also nur das Jahr 565 gemeint sein. Die Beobachtung daß Rusticus nicht nur von den Kalenden rückwärts, sondern auch vorwärts zählt, giebt ferner die Möglichkeit die corrupte Stelle in Subscription 2, an der sich Baluze und ich selbst vergeblich gequält haben, einfach und schlagend zu verbessern: conf(erentes) m(ense) Mart d(ie) a Kal. XVII⟨I⟩. Es steckt nichts dahinter als eine Paralleldatierung zu XV Kal. Apr.

13. f. 196u am Schluß der Actio XV
cont d VI kl aprl ind. XIII
In die Actio XV hat Rusticus, aus Gründen die sich noch herausstellen werden, die Kanones gestellt, die in der griechischen und der älteren lateinischen Tradition auf die 6. Actio folgen. Daraus erklärt sich daß das Datum aus der Reihe hinausfällt.

14. Der Parisinus 11611 bricht mit fol. 196 bei den ersten Worten der Actio XVI ab; aber im Montepessulanus 58 f. 134r steht unter der Adresse des Concils an den Kaiser eine unfraglich von Rusticus verfaßte Subscription
cont ad solus codice acum qui[2]) n affuit alius grecus d fer v k aprl ind XIII
Für ind. XIII ist ind. XIIII zu lesen; im Jahr 566 fiel der 1. April auf einen Donnerstag.

---

[1]) Lies CONT = *contuli.*
[2]) Lies *quia.*



Trotz allen Verschreibungen ergiebt sich doch ein einheitliches, klares Bild. Der fleißige Diakon beginnt, nachdem er die am Anfang stehende Briefsammlung, die ein besonderes, nicht einfaches Problem bildet, vollendet hatte, am 20. Februar 564 die Bearbeitung der Versio antiqua. An der umfänglichsten ersten Actio arbeitet er über ein Jahr, bis zum 18. März 565. Dann schlägt er ein schnelleres, sogar sehr schnelles Tempo ein; in 16 Tagen erledigt er den Rest der Acten und man kann ihm nicht Unrecht geben, wenn er beim Abschluß der Arbeit, am Charfreitag des Jahres 565 das Bedürfnis empfindet sich auszuruhen. Erst ein Jahr später kehrt er zu ihr zurück und fügt noch die Correctur der Adresse an den Kaiser hinzu. Zugleich ergiebt sich daß er die Bearbeitung[1]) der alten Übersetzung der ephesischen Acten erst nach dem Chalcedonense unternahm. Denn an diese schloß sich die von ihm selbst verfaßte Bearbeitung der Actensammlung des Irenaeus, die von mir t. I 4 der Acta Conciliorum herausgegebene Collectio Casinensis an, die er nach der Bemerkung zu nr. 307 dieser Sammlung erst nach dem Tode Iustinians [14. Nov. 565] verfaßt haben kann.

Unter den von Rusticus benutzten Handschriften ist am besten kenntlich ein *codex Acumitanus Graecus*, eine griechische Hs. des Akoimetenklosters, die sich u. A. dadurch auszeichnete, daß sie die lateinischen Stücke der Originalacten, wie Interlocutionen der römischen Legaten oder die Allocution des Kaisers an die Synode, erhalten hatte. Man wird annehmen dürfen, daß sie im Kloster selbst geschrieben war; die Akoimeten unterhielten seit dem acacianischen Schisma rege Beziehungen zu Rom, und einige von ihnen werden gut lateinisch gekonnt haben. Andrerseits darf nicht übersehen werden daß die Handschrift nur eine Auswahl der Acten in einer bestimmten, der Überlieferung nicht entsprechenden Anordnung enthielt; beides läßt deutlich erkennen zu welchem Zweck die in ihr enthaltene Redaction der Acten gemacht war und weßhalb Rusticus sie mit Vorliebe benutzte. Die Auswahl und Anordnung läßt sich noch aus folgenden Bemerkungen des Rusticus erkennen, die der Paris. 11611 erhalten hat:

1. f. 160ʳ am Anfang der Actio VII, die in den griechischen als *Πρᾶξις η̄*, in der Versio antiqua als *Actio octaua* gezählt wird [vgl. die unten abgedruckten Texte]. Die Differenz beruht darauf, daß hier die Kanones unmittelbar auf die 6. Actio folgen und als 7. Actio gezählt sind, während Rusticus sie hinter die Verhandlungen als 15. Actio gestellt hat. Die Bemerkung lautet:

   INCIPIT ACTIO SEPTIMA AMEN ⁝ |
   HANC ACTIONEM IN ACV̄ CODICĒ NON INVENI SED ALTER
   GRECVM CONTVLI VBI LEGITVR ACTIO OCTAVA

2. f. 163ᵘ am Schluß der 8. Actio, d. h. derjenigen in der über Theodorets Restitution verhandelt wurde:

   EXPLICIT ⁝ ACTIO ⁝ OCTAVA ⁝
   INCIPIT ⁝ ACTIO ⁝ NONA ⁝ [2])
   IN CODIC̄ ACVM̄T̄ POSTEAQVĀ FORMATA Ē FIDEI DEFINITIO IN ACVM̄T̄ |

---

[1]) Sie ist bis jetzt ungedruckt; ich werde sie im dritten Bande des t. I der Acta Conciliorum herausgeben. Das Manuscript ist schon lange abgeschlossen.

[2]) D. i. die erste Verhandlung über Hiba von Edessa.



QVINTA[1]) MOX ET ISTA ACTIO SVBSEQVITVR ET PER OMNIA SIMILE HB[2]) INITIVM ET INDE ET IN NOMINIBVS TAM IVDICV QVA EPOR EXCEPTO QVOD POSTQVAM SCRIP TVM EST ET EVSEBIO RVO[3]) EPO DORYLEI ADICITVR ET CECHROPIO RVO EPO SEBASTO POLIS ET SIC CETERA SVSEQVVNTVR ID EST ET RELIQVA SCA ET VNIV SEQVITVR

Es soll festgestellt werden daß, obgleich die Praesenzliste am Schluß einen Namen mehr enthält, doch tatsächlich die im Acoemitanus unmittelbar auf die 6. folgende Actio dieselbe ist wie die von Rusticus als 9. gezählte.

3. f. 165[u], nach der Datierung [s. o. nr. 9]

IN CODC ACVM SIC IACET sexta actio calchedonend et inciuiut[4]) similiter VI kl

Also war im Acoemitanus auch die erste Actio über Hiba ohne Nummer geblieben und erst die zweite [= 10. Actio nach Rusticus und den Ausgaben] als Actio VI gezählt.

4. f. 177[r], am Schluß der 10. Actio, unter der Datierung nr. 10

IN ACVM CODICE POST HANC SVBSEQVITVR ET DE BEATO TEVDERETO. IN ALIO CODICE GRECO ID E QVI ISTO E ORTO DO GRATIAS

Im Acoemitanus folgte die Verhandlung über Theodoret [gewöhnlich die 8. Actio, am 26. October] auf die beiden über Hiba [gewöhnlich die 9. und 10. Actio, am 26. und 27. October]. Wahrscheinlich ist vor ID EST etwas ausgefallen; die Bemerkung selbst, die wohl zu der Überschrift in 'der anderen griechischen Handschrift' hinzugefügt war, dürfte zu lesen sein *quia iste* [nämlich Theodoret] *est orthodoxus.* Es entspricht Rusticus' dogmatischem Standpunkt, daß er es für der Mühe wert hielt eine solche Bemerkung zu übersetzen.

5. f. 193[r], am Anfang der 15. Actio, d. h. der Kanones

INCIPIT ACTIO ⁝ QVINTADECMA ⁝

Cod acum · termini ecclesiastici promulgati a sca et magna et uniuer-
sali synodo quae calchedone collecta ē cod. id ē actio septima

Ob der Schluß der Notiz sich auf den Acoemitanus bezieht, ist nicht ganz sicher.

6. f. 196[u], am Schluß der Kanones

post actionem de beato theodoreto ista iacet in codice acumitensium
id est cum praefatione hac octaua actio calched

Die Handschrift enthielt also nach den ersten sechs Actionen, die sie als 5 zählte, nur die beiden Actionen über Hiba, als 6. gezählt, die über Theodoret und die Kanones, als 8., vielleicht auch als 7. gezählt. Zwei unter den drei Capiteln Iustinians bezogen sich auf Hiba und Theodoret. Er behauptete [PG 86, 1087] daß die Acten in denen der Brief an Maris stehe, nicht zu den von den Bischöfen unterzeichneten αὐθεντικά gehörten, deren

[1]) Das soll heißen daß in der Hs. die 6. Actio als 5. gezählt wurde, offenbar weil sie keine besondere Nummer in der Überschrift erhalten hatte.

[2]) = *habet*

[3]) = *reuerentissimo*

[4]) Lies *incipit.* Das folgende ist tatsächlich das Initium der 10. Actio; da die Ziffer v auch hier mit ɢ geschrieben ist, wird durch diese Stelle die Deutung dieses Zeichens sicher gestellt.



Abschriften [ἰσότυπα] in Rom, Constantinopel und dem kaiserlichen Palast abgeliefert seien. Was das bedeutet, zeigen die Deductionen Pelagius II. im 3. Brief an die istrischen Bischöfe [105 = Act. Conc. IIII 2 p. 127]: *omnes namque nouimus quod in synodum numquam canones nisi peractis definitionibus fidei, nisi perfectis synodalibus gestis habeantur, ut seruato ordine, cum prius synodus ad fidem corda aedificarit, tunc per regulas canonum mores ecclesiae actusque componat. uigilanti ergo cura respicite quia in sexta illius actione sanctae fidei professio consummatur moxque in septima ad instructionem ium fidelium regula canonum figitur, ulterioribus uero actionibus nihil de causa fidei, sed sola negotia priuata uersantur.* Dann wird nachgewiesen daß die Kanones mit Recht unmittelbar nach der 6. Actio gestellt sind, ja daß sie im Grunde zu dieser gehören, da sie keine eigene Datierung an ihrer Spitze tragen. Die Unterschriften der Bischöfe stehen unter der Glaubensformel in der 6. Actio, nachher *in causis specialibus nudis tantummodo uerbis loquuntur atque ea quae decernentes dixerant, nulla subposita subscriptione firmauerunt.* Diese, recht brüchige, Argumentation, deren Nachhall noch in dem Schluß der *Clauis* die im Paris. 16832 vor der Versio antiqua der Acten steht [s. o. S. 13], zu spüren ist, soll den Einwand entkräften, daß das fünfte Concil mit der Verdammung bestimmter Schriften Theodorets und des Briefes an Maris der Autorität des chalkedonischen Concils zu nahe trete. Umgekehrt griffen die Verteidiger der drei Capitel zu dem noch bedenklicheren Mittel, die Kanones, deren Stellung durch keine spezielle Datierung geschützt war, hinter die Verhandlungen über Theodoret und Hiba zu schieben, um diese gewissermaßen durch die Kanones zu decken. Ein solcher Versuch liegt in dem von Rusticus mit Vorliebe benutzten Codex Acoemitanus vor. Mit Absicht sind von den *negotia priuata* nur die Verhandlungen über Hiba und Theodoret ausgewählt[1]), ist ferner die Bezifferung der Actionen so vorsichtig durchgeführt, daß die Actio, die die Kanones enthält, gegenüber der Überlieferung sich nur um eine Ziffer erhöht; vielleicht ist sogar in der oben unter Nr. 5 ausgeschriebenen Notiz der Versuch zu erkennen, die überlieferte Ziffer VII zu retten. Jedenfalls ist, denke ich, erwiesen, daß diese Redaction der Acten erst unter dem Einfluß des Dreicapitelstreits, ja sogar des fünften Concils selbst entstanden ist, also noch kein irgendwie erhebliches oder gar ehrwürdiges Alter hatte, als sie Rusticus in die Hände fiel. Aber sie gefiel ihm besonders um ihrer Tendenz willen, und er war naiv genug, das von ihr im Interesse der drei Capitel angewandte Mittel noch zu überbieten und die Kanones ebenfalls ans Ende zu rücken, obgleich er alle *negotia priuata*, wie er sie in der Versio antiqua fand, nicht nur die Hibas und Theodorets aufnahm. Es saß doch, wie auch die Collectio Casinensis zeigt, zu viel vom echten Gelehrten in ihm um sich ausschließlich von der polemischen Tendenz leiten zu lassen.

Als gelehrter Handschriftenforscher, nicht als Kämpfer für ein Dogma, trieb er eine lateinische Übersetzung der, wie es scheint, schon zu seiner Zeit in den griechischen Sammlungen fehlenden *Actio de Domno* in einer Pergamenthandschrift auf, in die sie, um sie vor dem Untergang zu retten, aus einem Papyrus übertragen war[2]). Die Handschrift hatte

---

[1]) Man darf die gegen das fünfte Concil gerichtete Sammlung des Veronensis LIX [57] vergleichen, in der die Acten der Verhandlungen über Theodoret und Hiba ein besonderes Stück bilden.

[2]) Vgl. über solche Übertragungen Hieronym. ep. 34 de vir. illustr. 113 Philo ed. Cohn I p. III.

einer der vornehmsten Damen Constantinopels gehört, der Anicia Iuliana; sie war die Tochter des Anicius Olybrius, der 472 als weströmischer Kaiser gestorben war, und der Placidia, der Tochter Valentinians III. und Enkelin Theodosius II., führte den Titel Patricia und war die Gattin des magister militum Ariovindus gewesen [1]). Unter Kaiser Anastasius gehörte sie zur chalkedonisch gesinnten Fronde; als der greise Archimandrit Sabbas, der wie sein Meister Euthymius, immer am Chalcedonense festgehalten hatte, im Winter 511/2 in und bei Constantinopel sich aufhielt, verkehrte sie viel mit ihm [Cyrill. uit. Sabae 55]. Um 528 muß sie gestorben sein [ebenda 63]. Sie hatte die Hs. als eine kostbare Reliquie des heiligen Concils der 630 Väter an sich gebracht und gehütet; nach ihrem Tode ist der Codex wahrscheinlich in das Akoimetenkloster gelangt. Jedenfalls hatte Rusticus noch Kunde von einer Äußerung der Patricia, die Handschrift habe zu (den Büchern der) *scholastici* Proculus und Albinus, zweier Brüder, gehört. Diese beiden Sachwalter zu identifizieren ist mir nicht geglückt.

Wie Rusticus bemerkt [vgl. den unten unter III abgedruckten Text], folgten in der Hs. auf die *Actio de Domno* die Verhandlungen zwischen Maximus und Iuvenal über ihre Sprengel. Er ließ sie fort, weil er glaubte diese Verhandlungen schon als *Actio* VII gebracht zu haben; wie die Ballerini gesehen haben, ist wegen dieser Schlußnotiz in einigen Rusticushss. die *Actio de Domno* vor die *Actio* VII gestellt. Aber Rusticus hatte sich geirrt: die Verhandlung, die im Codex der Patricia auf die *Actio de Domno* folgte, war nicht dieselbe wie die in der griechischen und lateinischen Überlieferung erhaltene vom 26. October über die Sprengel von Antiochien und Jerusalem. Das folgt aus einem Convolut von drei Actenstücken, das in eine Sammlung geraten ist, die ich Gestorum Chalcedonensium Collectio Vaticana nenne. Sie wurde zuerst von den Ballerini im Vaticanus 1322 entdeckt [Leon. opp. t. II 1218 ff. = PG 55, 727 ff.]. Die aus Verona stammende Handschrift besteht aus zwei Teilen [2]). Der zweite, ältere, um 600 geschriebene, enthält die chalkedonischen Acten in der Recension des Rusticus von *Actio* II an, der erste, jüngere, vielleicht noch zu Lebzeiten des berühmten Archidiacon Pacificus [† 844] geschriebene, die Collectio Vaticana, die wohl als Ersatz des in dem älteren Teil verlorenen Anfangs der chalkedonischen Acten dienen sollte. Zu dieser Hs. ist seit den Ballerini noch eine zweite hinzugetreten, der codex Novariensis 30 s. x, über den ich Act. Conc. t. IIII 2 p. XIII ff. berichtet habe. Ich wiederhole die Beschreibung der Sammlung, die die Ballerini a. a. O. und nach ihnen Maaßen [Gesch. d. Quellen usw. 737] gegeben haben, hier nicht, um so weniger, als sich jeder aus dem Abdruck der Hs. von Novara bei Amelli im 1. Band des Spicilegium Casinense ein Bild von ihr machen kann. Sie ist offenbar aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt, und das Convolut von drei Actenstücken, das ich in der Beilage unter Nr. IIII habe abdrucken lassen, hebt sich als ein besonderes, singuläres Stück so deutlich heraus, daß es, zunächst wenigstens, für sich behandelt werden kann und muß.

Es enthält (vgl. den unten abgedruckten Text) 1. Die officielle Verhandlung vom 26. October über den Ausgleich zwischen Maximus und Iuvenal; 2. die officielle *Actio de*

[1]) Vgl. Seeck PW I 2208. Nach Anth. Pal. I 10 erbaute sie viele Kirchen an verschiedenen Orten; in Constantinopel erweiterte sie eine von der Kaiserin Eudokia errichtete Capelle des Polyeuktos zu einem Prachtbau.

[2]) Vgl. Turner, Ecclesiae Occidentalis monumenta etc. t. I fasc. II 1 p. VII.

Domno vom 27. October in derselben Übersetzung die Rusticus dem Codex der Patricia entnahm; 3. eine Verhandlung die am 23. October zunächst über den Ausgleich zwischen Maximus und Iuvenal, dann über die Abfindung des Domnus stattfand. Daß Rusticus' Notiz am Schluß der *Actio de Domno* über das im Codex der Patricia auf diese folgende Stück ohne Zwang auf Nr. 3 des in der Collectio Vaticana enthaltenen Convoluts bezogen werden kann, duldet keinen Zweifel, und Turners Vermutung [Ecclesiae Occident. mon. iuris antiquiss. t. I fasc. 2 pars I p. VI], daß der von Rusticus benutzte Codex der Patricia eben die Vorlage der Collectio Vaticana sei, bietet eine durch elegante Einfachheit bestechende Lösung, vorausgesetzt daß sie nicht auf das bunte Sammelsurium der ganzen Collectio Vaticana ausgedehnt wird. Hätte diese in vollem Umfang Rusticus vorgelegen, so würde er schwerlich die drei Constitutionen Marcians mit denen sie beginnt, neu übersetzt und andrerseits den Brief Leos an das Concil von Chalkedon [ep. 93] aufgenommen haben, um so mehr, als die griechischen Sammlungen, die er bei der Zusammenstellung seines den Acten vorausgeschickten Briefcorpus benutzte, ihn enthalten. Der gelehrte und fleißige Diakon hat ihn doch wohl nur darum ausgelassen, weil er des lateinischen Originals in Constantinopel nicht mehr habhaft werden konnte.

Das Werk des Rusticus war eine ἔκδοσις im antiken Sinne, d. h. es existierte nur in dem einen Exemplar der Versio antiqua, das er durchemendiert, mit Randnoten versehen und vervollständigt hatte. Jede Abschrift gab immer nur ein unvollkommenes Bild des durch persönliche Arbeit hergestellten Originals: es sind auch nicht alle Handschriften, wenn auch nur annähernde, Abschriften seines ἔκδοσις, sondern es finden sich unter ihnen auch Exemplare der Versio antiqua, die mehr oder weniger nach seiner Recensio emendiert sind; ja auch das umgekehrte ist vorgekommen, daß eine Rusticushandschrift nach der Versio antiqua corrigiert wurde. An dem in der Beilage veröffentlichten Text lassen sich freilich diese complicierten, für die Entstehung antiker, von Philologen recensierten Texte lehrreichen Vorgänge nur in wenigen Spuren verfolgen, da Rusticus die *Actio* VII nicht auf Grund der Versio antiqua bearbeitet, sondern von seiner Gewohnheit abweichend, im Wesentlichen neu übersetzt hat.

Von den Handschriften, die mehr oder weniger auf die Recension des Rusticus zurückgehen, ist die älteste der zweite, alte Teil des Vaticanus 1322, der etwa ein Menschenalter nachdem Rusticus seine Arbeit vollendet hatte, geschrieben sein muß. Der Codex verdankt seine Entstehung der in der Kirchenprovinz Aquileia besonders scharfen Opposition gegen das fünfte Concil und wird von Turner [Eccles. Occid. etc. t. II 1 p. VIII] treffend zusammengestellt mit drei anderen veroneser Handschriften etwa der gleichen Zeit, dem Veron. LIII [51] des Facundus, dem Veron. XXII [20], der eine Sammlung über das acacianische Schisma enthält und dem von Maaßen [p. 761 ff.] so genannten veroneser Fragment = Veron. LIX [57]. Zu bemerken ist übrigens, daß der Vat. 1322 den Text des Rusticus keineswegs in besonderer Reinheit wiedergiebt, auch die Randnoten sämtlich weggelassen hat.

Dem 7. oder 8. Jahrhundert gehört die Handschrift des Klosters Bobbio [Vat. 5750 + Ambros. E. 147 sup.] an, die das Unglück hatte, über Fronto geschrieben zu sein und, wie ich mich 1910 und 1912 unter persönlicher Führung des jetzigen Cardinals Ehrle

und des jetzigen Papstes Pius xi. überzeugte, durch Reagentien derartig verwüstet ist, daß einstweilen auf ihre Benutzung verzichtet werden muß. Leider ist vor der Zerstörung nicht einmal eine Abschrift genommen oder eine Collation oder doch wenigstens eine exakte Beschreibung angefertigt.

Verloren sind eine alte Handschrift der Trierer Dombibliothek [P. Lehmann, Trierer Arch. 24/25, 213], ferner die von dem Franziskaner Peter Crabbe in Mecheln für den ersten Band seiner Conciliensammlung [1538 und 1551] benutzte.

Das getreueste Bild der ἔκδοσις des Rusticus geben die prachtvoll geschriebene, bis auf den Verlust des Schlusses vorzüglich erhaltene Handschrift von Corbie s. viiii = Parisin. 11611, früher Sangerman. 368 und ihr, schon in der ersten Actio abbrechender, Zwillingsbruder Parisin. 1458. Beide enthalten die Randbemerkungen des Rusticus am vollständigsten und zeigen durch Doppellesungen noch oft an, daß sie aus dem von Rusticus corrigierten Exemplar der Versio antiqua abgeleitet sind.

Der aus gleicher oder nur wenig späterer Zeit stammende Veronensis lviii [56], in zwei Columnen sehr sauber geschrieben, giebt den Text des Rusticus leidlich rein, hat aber keine Randnoten. Wie viele Codices der veroneser Dombibliothek, ist er durch Feuchtigkeit schwer mitgenommen, so daß die beiden äußeren Columnen meist teilweise oder ganz zerstört sind. Ich habe, von dem trefflichen, leider inzwischen verstorbenen Antonio Spagnuolo mit hingebendem Eifer unterstützt, die ganze Handschrift im Jahre 1912 photographiert.

Eine Sonderstellung nehmen die drei außerdem noch von mir benutzten Handschriften ein, der Montepessulanus 58, früher im Besitze des Praesidenten Jean Bouhier in Dijon, der Casinensis 2, sicher in Monte Cassino geschrieben, und der wohl aus Frankreich stammende Vaticanus 1319 [1]). Der Montepessulanus und der Casinensis haben zwar die Briefsammlung am Anfang, der Montepessulanus auch die *Actio de Domno* aus dem Werk des Rusticus aufgenommen, stellen aber trotzdem im Großen und Ganzen eine spezielle Redaction der Versio antiqua dar, die im Casinensis fast unverändert erhalten, im Montepessulanus sehr stark aus dem Parisin. 11611 oder einem Doppelgänger corrigiert und mit Randnoten versehen ist. Dagegen ist der Vaticanus 1319, wenn mich nicht alles täuscht, wenigstens in den Acten eine Abschrift des Parisin. 11611, würde also kein weiteres Interesse beanspruchen können, wenn er nicht nach einer Handschrift der Versio antiqua durchcorrigiert wäre.

Bei Seite gelassen habe ich eine Reihe von jungen Pergamenten oder Papierhandschriften der Vaticana, die den Text des Rusticus in später und interpolierter Form geben, den Vat. 1321, nach dem im Anfang stehenden Cardinalswappen für den Cardinalpresbyter [1460—1478] von S. Croce, Angelo Capranica geschrieben, den Vat. 5405, der ebenfalls durch ein Cardinalswappen als für den Erzbischof von Benevent und Cardinalpresbyter von S. Agata [1500—1504 oder 1506], Lodovico Podachatario bestimmt erwiesen wird, ferner Vat. 1323, Vat. 4166, eine schlecht geschriebene Papierhandschrift, und den unvollständigen Vat. 6230. Den von den Ballerini [Leonis opp. i 1519 = PG 54, 1438] benutzten Ghigianus 483 [so, Maaßen p. 745 setzt dafür Chigianus 463] habe ich in der Bibliothek des Fürsten Chigi vergeblich gesucht, trotz bereitwilliger Unterstützung durch den Bibliothekar.

---

1) Vgl. über beide Hss. Act. Conc. i 4 p. xvi ff.



Die offizielle, am 26. October 451 abgehaltene, im griechischen Original und drei lateinischen Übersetzungen überlieferte Verhandlung über die zwischen Maximus von Antiochien und Iuvenal von Jerusalem getroffene Vereinbarung verläuft wie alle anderen Particularverhandlungen des chalkedonischen Concils: eine Petition ist beim Kaiser eingereicht und dieser übergiebt sie den Reichsbeamten zur weiteren Behandlung durch das Concil. Bei der Verhandlung über die Abfindung des Domnus fehlt eine solche Petition; Maximus wendet sich direct an die Beamten und die Bischöfe. Das war durch die Sache gegeben; man darf annehmen, daß diese Verhandlung gewissermaßen ein Anhang der am Tage vorher stattgefundenen über den Vergleich zwischen den Stühlen von Antiochien und Jerusalem war.

Nur in einem, allerdings wesentlichen Punkt weicht der Text der Collectio Vaticana von der übrigen Übersetzung ab. In seiner Interlocution über den Vergleich mit Iuvenal [8,4] fügt Maximus die Restriction hinzu *si tamen id uenerabili patri nostro archiepiscopo Romae maioris Leoni placuerit, qui cupit ubique sanctorum patrum canones infringibiles permanere.* Weder im griechischen Text noch in der Versio antiqua noch in der von Rusticus neu angefertigten Übersetzung findet sich von dieser, principiell wichtigen Restriction die geringste Spur.

Dagegen ist das allein in der Collectio Vaticana an dritter Stelle erhaltene Actenstück zunächst ein Rätsel. Die Ballerini, denen es lediglich darauf ankam gegen Quesnel die Echtheit der *Actio de Domno* nachzuweisen, außerdem durch das im Vatic. 1322 stehende Datum *Kal. Nov.* getäuscht, sahen in dieser Verhandlung die definitive Erledigung der schon am 26. und 27. October behandelten Angelegenheiten [Leonis. opp. II 1235 = PG 55, 758]. Allerdings war ihnen bei dem Datum des 1. November nicht ganz geheuer: nachdem in der Sitzung des 31. October die römischen Legaten gegen den 28. Kanon protestiert und mit den Reichsbeamten und der übrigen Synode in offenen Streit geraten waren, konnten sie am Tage nachher schwerlich so friedfertig und einträchtig an Verhandlungen und noch dazu an Verhandlungen über hierarchische Fragen teilnehmen, wie sie es in dem durch die Collectio Vaticana erhaltenen Actenstück tun. Die Ballerini wichen dieser Schwierigkeit so aus, daß sie vor *Kal.* ein *prid.* einschoben, aber diese Verlegenheitsconjectur wird durch die Handschrift von Novara widerlegt: sie überliefert X *Kal. Nov.*, den 23. October. Also ging die Verhandlung den offiziellen vom 26. und 27. October voran, und das ist auch das allein sachgemäße: diese verlaufen, wie schon gesagt, so regelmäßig, so analog den übrigen *negotia privata,* die Schlußbescheide der Reichsbeamten sind so definitiv, daß für eine neue Verhandlung kein Raum mehr ist. Der letzte Zweifel endlich wird beseitigt durch den in der Collectio Vaticana und dem Codex der Patricia am Schluß beider Verhandlungen erhaltenen Publicationsvermerk *edantur* und durch die von den Ballerini nicht mitgeteilte Subscription des 3. Actenstücks in der Collectio Vaticana: *explicit quae acta sunt antequam aliqua in Calchedonensi concilio statuerentur.*

Damit erhebt sich freilich eine neue Schwierigkeit. Wenn schon einmal, am 23. October, vor versammeltem Concil und den Reichsbeamten über den Vergleich zwischen Maximus und Iuvenal und die von Maximus angebotene Abfindung des Domnus verhandelt war, warum wurde dieser Tatsache bei den abschließenden Verhandlungen vom 26. und 27. October nicht gedacht? Die s. g. 16. Actio über den 28. Kanon zeigt wie in solchen Fällen verfahren wurde. Nachdem der Kanon vom Concil unter dem Vorsitz der Reichsbeamten,

aber in Abwesenheit der römischen Legaten beschlossen war, verlangten diese eine neue Verhandlung, und in ihr wurde die frühere *in extenso*, mit allen Unterschriften, verlesen. Wenn das am 26. und 27. October mit der Verhandlung vom 23. nicht geschah, muß diese von vorne herein für ungültig angesehen sein. Der Grund dafür läßt sich, glaub ich, noch nachweisen.

Am Montag den 22. October war nach erregten Verhandlungen, unter dem stärksten Druck des Hofes die Glaubensformel angenommen. Schon am folgenden Tage suchten Maximus und Iuvenal ihre besonderen Angelegenheiten zu ordnen oder, um es etwas drastischer auszudrücken, ihre hierarchische Beute in Sicherheit zu bringen. Den Einwand, den in einem ähnlichen Falle Eustathius von Berytos gegen Photius von Tyros erhoben hatte [s. o. S. 3], brauchten sie nicht zu fürchten: die Glaubensformel war beschlossen, wenn auch noch nicht unterzeichnet. An den Kaiser sich zu wenden hielten sie für unnötig: es heißt in dem Actenstück *synodus . . . decreuit quae eius sunt.* Sie mochten sich dazu für berechtigt halten im Hinblick auf die Äußerung mit der die Reichsbeamten am 20. October den Einwand des Eustathius abgefertigt hatten [L IIII 539 = M VII 85]: *ἐπειδὴ προσελευσθεὶς ὁ θειότατος ἡμῶν βασιλεὺς παρὰ Φωτίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου τῆς Τυρίων μητροπόλεως ἐκέλευσεν καὶ τὸ κατ' αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους ἐπισκόπους τοὺς λέγοντας βεβλάφθαι* [*βεβλάφθαι λέγοντας* Vind.] *κεφάλαιον* [*κεφάλαια* Marc.] *ἐν τῆι ἁγιωτάτηι συνόδωι παρόντων ἡμῶν ἐξετασθῆναι, ἀναγινωσκέσθωσαν αἱ δεήσεις Φωτίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου.*

Am Donnerstag den 25. October erschien der Kaiser persönlich in der Synode; die Glaubensformel wurde noch einmal verlesen und in seiner Anwesenheit von den Bischöfen unterzeichnet. Er schloß die Sitzung mit den Worten: *Κεκμήκατε τῶι πολλῶι* [*καλῶ* Vind.] *διαστήματι σκυλμὸν ὑπομείναντες. ἀναμείνατε δὲ τρεῖς ἡμέρας ἢ τέσσαρας ἔτι καὶ παρόντων τῶν μεγαλοπρεπεστάτων ἡμῶν ἀρχόντων ἕκαστα ὧν βούλεσθε, κινήσατε τῆς προσηκούσης βοηθείας ἀξιωθησόμενοι. μηδεὶς δὲ ὑμῶν πρὸ τοῦ τελείους τύπους πάντων δοθῆναι τῆς ἁγίας ἀναχωρήσηι συνόδου.* Am Tage darauf eröffneten die Reichsbeamten eine offizielle Sitzung mit der Mitteilung, daß der Kaiser auf die Bitte der Bischöfe Iuvenal und Maximus ihnen befohlen habe mit diesen über die angeregten Punkte zu verhandeln; beide hätten ihnen gewisse Abmachungen vorgelegt, die sie unter einander, ohne schriftliche Fixierung, festgesetzt hätten. Sie, die Beamten, hielten es für nötig, daß die beiden Bischöfe diese ihre Abmachungen der Synode vortrügen, „damit sie durch unsere Entscheidung und eure Abstimmung in Kraft gesetzt werden." Darauf nimmt die Verhandlung ihren regelmäßigen Verlauf. Die Vorgeschichte der von den Beamten dem Concil gemachten Mitteilung ist leicht zu ergänzen. Sie hatten, am 25. oder 26. October, dem Kaiser über die Verhandlung am 23. berichtet, was schon darum nötig war, weil zur Durchführung des die Grenzen zwischen den Kirchenprovinzen Antiochien und Jerusalem neu regelnden Vergleichs die Iuvenals Usurpationen bestätigenden Verfügungen Theodosius II. außer Kraft gesetzt werden mußten. Der Kaiser schob die Synodalbeschlüsse vom 23., die ohne daß er unterrichtet war, gefaßt waren, kurzer Hand bei Seit und verlangte daß Maximus und Iuvenal sich zunächst an ihn wandten und daß dann von neuem, ohne die Verhandlungen vom 23. zu berücksichtigen, verhandelt werde. Darum hielt es Maximus auch für ratsam, sein Angebot, Domnus abzufinden, noch einmal den Beamten und der Synode vorzulegen.

Es versteht sich von selbst, daß die durch das Eingreifen des Kaisers und die Concilsbeschlüsse vom 26. und 27. October ihres rechtlichen Wertes beraubte Verhandlung vom

23. nur durch Zufälle besonderer Art in die Uberlieferung der chalkedonischen Acten gelangt sein kann. Die Ballerini [Leonis opp. II 1230ff. = PG 55, 735ff.] haben durch eine scharfsinnige Combination den wichtigsten dieser Zufälle im Wesentlichen erraten. Nach Beendigung des chalkedonischen Concils erbaten der Kaiser und der constantinopler Patriarch von Pabst Leo die Zustimmung zu dem den Rang und die hierarchischen Hoheitsrechte des constantinopler Thronos neu regelnden 28. Kanon, obgleich die päbstlichen Legaten in der letzten Sitzung des Concils gegen diesen Kanon protestiert hatten [Leon. ep. 100, vom 18. December 451 und 101, zugleich mit ep. 100 abgegangen]. Leo wies in zwei vom 22. Mai 452 datierten Briefen an den Kaiser [ep. 104] und an Anatolius [ep. 106] das Ersuchen schroff zurück, unter Verweisung auf den 6. nicaenischen Kanon; in diesen und den gleichzeitigen Briefen spielen zuerst die 'unerschütterlichen und unverrückbaren Kanones von Nicaea' eine wichtige Rolle[1]), auf die sich während des Concils selbst weder er noch, von der letzten Sitzung abgesehen, seine Legaten berufen hatten, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht nötig war. Auch als er, dem Verlangen Marcians notgedrungen nachgebend, am 21. März 453 an alle Teilnehmer des Concils ein Rundschreiben erließ, in dem er seine Zustimmung zu den chalkedonischen Beschlüssen erklärte [ep. 114], schränkte er diese Zustimmung ausdrücklich auf die Glaubensfrage ein und verlangte, daß die durch die nicaenischen Kanones festgesetzten ‚Rechte der Kirchen' unangetastet blieben[2]). Jetzt hielt Maximus von Antiochien den Zeitpunkt für gekommen um zu versuchen, ob der Vergleich den er auf dem Concil mit Iuvenal geschlossen hatte und der zweifellos gegen den 6. und 7. nicaenischen Kanon verstieß, nicht aufgehoben werden könne, dem Beschluß des Concils zum Trotz; die üble Lage Iuvenals, der vor dem Aufstand des Theodosius hatte fliehen müssen, mag ihm einen weiteren Anreiz gegeben haben. Er schickte durch einen Presbyter und einen Diakon ein Schreiben nach Rom, in dem er sich über Iuvenal beklagte; ein Brief Cyrills (offenbar an Iohannes von Antiochien), in dem dieser den Anspruch Iuvenals auf die kirchliche Oberhoheit über die palaestinischen Provinzen bestritt, lag bei. Leider hätten die römischen Legaten auf dem chalkedonischen Concil dem Beschluß zugestimmt, der diesen den alten Rechten des antiochenischen Stuhls zuwiderlaufenden Anspruch legitimierte. Leo kam dieser Bundesgenosse in dem Streit mit Constantinopel gerade recht. Er gab den Abgesandten des Maximus ein Schreiben [ep. 119, vom 11. Juni 453] mit, in dem er die Bestrebungen des Antiocheners als berechtigt anerkannte. Dasselbe Schreiben, dessen Abschrift Maximus übersandt habe, sei von Cyrill seiner Zeit auch an ihn gerichtet; es habe sich im päbstlichen Archiv gefunden. Die

---

1) Vgl. [ich citiere nach meiner auf den Hss. neu aufgebauten Recension] ep. 104 *priuilegia enim ecclesiarum sanctorum patrum canonibus instituta et uenerabilis Nicaenae synodi decretis nulla possunt improbitate conuelli, nulla nouitate mutari.* ep. 106 *doleo etiam in hoc dilectionem tuam esse prolapsam, ut sacratissimas Nicaenorum canonum constitutiones conareris infringere .... nulla sibimet de multiplicatione congregationis synodalia concilia blandiantur neque trecentis illis decem atque octo episcopis quantumlibet copiosior numerus sacerdotum uel comparare se audeat uel praeferre, cum tanto diuinitus priuilegio Nicaena sit synodus consecrata, ut siue per pauciores siue per plures ecclesiastica iudicia celebrentur, omni penitus auctoritate sit uacuum quidquid ab illorum fuerit constitutione diuersum.* Ähnlich in den vom gleichen Tage datierten Briefen an Pulcheria [105] und an Iulian von Kos [107]

2) ep. 114 *de custodiendis quoque sanctorum patrum statutis quae in synodo Nicaena inuiolabilibus sunt fixa decretis, obseruantiam uestrae sanctitatis ammoneo ut iura ecclesiarum, sicut ab illis trecentis decem et octo patribus diuinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant.*



Voten seiner Legaten hätten Giltigkeit nur für die Glaubenssachen, um deretwillen das Concil berufen sei; in allen anderen Fragen entscheide die Übereinstimmung mit den Kanones von Nicaea; was diesen widerspreche, werde nie die Zustimmung des apostolischen Stuhls erhalten. Wenn auch gelegentlich die Verdienste der Inhaber verschieden seien (ein euphemistischer Ausdruck für Dioskoros' Verfehlungen), so blieben doch die Rechte der Thronoi, denen Rivalen wohl Verwirrung bringen (Anspielung auf Iuvenal), aber nie die Würde vermindern könnten. Dann folgt eine Aufforderung ihn genau zu unterrichten: *unde cum aliquid pro Antiochenae ecclesiae priuilegiis dilectio tua agendum esse crediderit, propriis litteris studeat explicare, ut nos consultationi tuae absolute et congrue respondere possimus.*

Dem ist Maximus offenbar nachgekommen; er schickte die gesammten Verhandlungen über den Vergleich mit Iuvenal und die Abfindung des Domnus nach Rom. Von seinem Standpunkt aus und in seiner Situation ist es verständlich, daß er auch die, später entwertete, Vorverhandlung vom 23. October beilegte, schon damit Leo wußte, welche Bischöfe unterschrieben und was seine Legaten gesagt hatten. Natürlich waren es Auszüge aus den Acten, aber Maximus hielt es doch für gut noch etwas nachzuhelfen. Er setzte in die Interlocution die er in der offiziellen Verhandlung über den Vergleich am 26. October abgegeben hatte, die oben mitgeteilte [s. S. 22] Restriction hinein, die Leo die rechtliche Möglichkeit gab, den Vergleich anzufechten. Raffinierter verfuhr er mit der Interlocution der Legaten in der Vorverhandlung am 23. October. Eine Restriction, wie sich selbst, konnte er ihnen nicht andichten, aber er ließ sie aussprechen, daß Leo beschlossen habe, die Privilegien der antiochenischen Kirche nach den nicaenischen Kanones — denn das heißt *secundum veterum patrum statuta* — zu erneuern und daraus folgern, daß Iuvenal die beiden Phoenizien und Arabien herausgeben müsse. Diese Folgerung konnte dann Leo, über den alten Umfang der antiochenischen Dioecese belehrt, dahin abändern, daß auch die palaestinischen Provinzen an Antiochien zurückzugeben seien[1]). In Wahrheit kann er vor dem Concil, als er die Legaten instruierte, eine solche Absicht in so praeciser Form nicht geäußert haben, weil eine Verhandlung über Antiochien und Jerusalem nicht vorauszusehen war. Die Legaten teilen selbst die ihnen vor dem Concil mitgegebene Instruction in der letzten Sitzung mit [L IIII 810 = M VII 444]: *Ὁ μακαριώτατος καὶ ἀποστολικὸς ἐπίσκοπος μετὰ πολλὰ καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐνετείλατο καὶ ἀπὸ τοῦ χάρτου ἀνέγνω ἡμῖν* [so der Marcianus und Vindobonensis; in den Ausgaben fehlt *ἡμῖν*] *τὸν ὅρον τῶν ἁγίων πατέρων μηδεμιᾶι προπετείαι ἐλαττοῦσθαι ἢ μειοῦσθαι. φυλαττέσθω τοιγαροῦν τοῦ ἡμετέρου προσώπου ἡ ἀξία πᾶσιν τρόποις ἐν ὑμῖν κἄν τινες τυχὸν πεποιθότες δυνάμει τῶν ἰδίων πόλεων παρασαλεῦσαι ἐπεχείρησαν, τούτους ἐκβάλλεσθαι κατὰ τὸ τῶι* [Vindob., fehlt im Marc.] *δικαίωι πρέπον.* Das zielt lediglich auf Dioskoros.

Folgen hatte Maximus' Intrigue nicht. Nicht ganz zwei Jahre später wurde er angeklagt [Leon. ep. 141, vom 11. März 455], aus unbekannten Gründen; noch vor dem

[1]) Aus den beiden von Maximus vorgenommenen Interpolationen folgt, daß er nicht, wie die Ballerini meinten, die Actenstücke schon durch die in ep. 119 erwähnten Abgesandten überschickt hatte. Hätte Leo die angebliche Restriction des Maximus, die ihm die Möglichkeit des Eingreifens bot, gekannt, als er jenen Brief schrieb, würde er entschiedener sich ausgesprochen haben; auch die zurückhaltende Art, mit der er sich über das Verhalten seiner Legaten äußert, ist unverständlich, wenn er ihre Interlocution in der von Maximus mitgeteilten Form kannte.

Tode Marcians [Leon. ep. 149, vom 1. Sept. 457], wahrscheinlich im Jahre 456 erhielt er einen Nachfolger.

Die von Maximus übersandten Actenstücke wurden in Rom, so gut es ging, übersetzt. Aus dem päbstlichen Archiv müssen letzthin die Abschriften dieser Übersetzungen stammen, die in den Codex der Patricia und die Collectio Vaticana gelangten. Auf welchem Wege dies geschah, wage ich nicht zu erraten. Die Möglichkeit daß der Codex der Patricia für die Collectio Vaticana die Vermittlung bildete, kann nicht bestritten werden; denkbar ist aber auch, daß beide, unabhängig voneinander, auf das päbstliche Archiv zurückgehen.

TEXTE

Γ = Textus Graecus

M = Codex Marcianus 555 s. XI
B = Codex Vindobonensis hist. gr. 27 s. XII

Λ^k = Versio antiqua

R = Codex Vaticanus Reginensis 1045 s. VIIII
B = Codex Barberinus 680 s. VIIII
N = Codex Parisinus 16832 s. VIIII

Λ^r = Recensio Rustici

C = Codex Parisinus 11611 s. VIIII
D = Codex Montepessulanus 58 s. VIIII
A = Codicis Vaticani 1322 pars altera s. VI/VII
M = Codex Casinensis 2 s. XII
V = Codex Vaticanus 1319 s. XIII
Y = Codex Veronensis LVIII [56] s. X, male habitus ita ut ex silentio apparatus nihil concludi possit

Π = Gestorum Chalcedonensium Collectio Vaticana

A (Π^a) = Codicis Vaticani pars prior s. VIIII
O Codex Nouariensis XXX s. X

I

ΠΡΑΞΙΣ Η̅

1 *Ὑπατείας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Μαρκιανοῦ τοῦ αἰωνίου αὐγούστου τῆι πρὸ ἑπτὰ Καλανδῶν Νοεμβρίων ἐν Χαλκηδόνι* L IIII 611 M VII 177 d. 26. m. Oct. a. 451

κατὰ κέλευσιν τοῦ θειοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου ἡμῶν δεσπότου συνελθόντων ἐν τῆι ἁγιωτάτηι ἐκκλησίαι τῆς ἁγίας μάρτυρος Εὐφημίας M VII 180

τῶν ἐνδοξοτάτων ἀρχόντων, τουτέστι

1 τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου καὶ ἐνδοξοτάτου πατρικίου Ἀνατολίου

2 καὶ τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου καὶ ἐνδοξοτάτου ἐπάρχου τῶν ἱερῶν πραιτωρίων Παλλαδίου

3 καὶ τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου καὶ ἐνδοξοτάτου μαγίστρου τῶν θείων ὀφφικίων Βιγκομάλου,

2 *συνελθόντων δὲ καὶ*

1—3 Πασκασίνου καὶ Λουκηνσίου τῶν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων καὶ Βονιφατίου τοῦ εὐλαβεστάτου πρεσβυτέρου ἐπεχόντων τὸν τόπον τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς πρεσβύτιδος Ῥώμης Λέοντος

4 καὶ Ἀνατολίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου τῆς μεγαλωνύμου Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης

5 καὶ Μαξίμου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας Συρίας L IIII 614

6 καὶ Ἰουβεναλίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων

7 καὶ Κυντίλλου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἡρακλείας Μακεδονίας ἐπέχοντος τὸν τόπον τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Θεσσαλονικέων Ἀναστασίου

8 καὶ Θαλασσίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας

9 καὶ Στεφάνου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἐφέσου

10 καὶ Λουκιανοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Βύζης ἐπέχοντος τὸν τόπον τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἡρακλείας Θράικης Κυριακοῦ

11 καὶ Εὐσεβίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀγκύρας Γαλατίας

12 καὶ Διογένους τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Κυζίκου

Actionis VIII [VII in Λ^r] extat praeter Λ^k et Λ^r , quae inter se plus solito discrepant, tertia uersio in Gestorum coll. Vaticana 8 [Π = ao]

M B Λ^k Λ^r , Π [= ao]

1 *ὀγδόη* B 7 — p. 31, 14 omnia nomina om. Λ^r 7 *magistro militum ⟨ex⟩ consule ordinario et patricio* Π 14/15 *νέας Ῥώμης* om. Λ^k Π 16 *Συρίας* om. Λ^k 18 nomina *7—57* om. Π 18 *κυντίλου* B 20 *Καππαδοκίας* om. B 21 nomina *9—57* om., pro eis habet *καὶ λοιπῶν τῶν προειρημένων εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων* B 23 *Κυριακοῦ* Λ^k *κυρίλλου* M

13 καὶ Φλωρεντίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Σάρδεων

14 καὶ Πέτρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Κορίνθου

15 καὶ Εὐνομίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Νικομηδείας

16 καὶ Ἀναστασίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Νικαίας

17 καὶ Ἰουλιανοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου τῆς Κώιων ἐπέχοντος καὶ αὐτοῦ τὸν τόπον τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς πρεσβύτιδος Ῥώμης

18 καὶ Ἐλευθερίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου τῆς Χαλκηδονέων

19 καὶ Βασιλείου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Σελευκείας Ἰσαυρίας

20 καὶ Μελιτίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Λαρίσσης ἐπέχοντος τὸν τόπον τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀπαμείας Συρίας Δόμνου

21 καὶ Ἀμφιλοχίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Σίδης

22 καὶ Θεοδώρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ταρσοῦ

23 καὶ Κύρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀναζαρβοῦ

24 καὶ Κωνσταντίνου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Βόστρων

25 καὶ Φωτίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Τύρου

26 καὶ Θεοδώρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ

27 καὶ Στεφάνου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἱερᾶς πόλεως

28 καὶ Νόννου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἐδέσσης

29 καὶ Συμεώνου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀμίδης

30 καὶ Ἐπιφανίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου ⟨ἐπέχοντος τὸν τόπον τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου⟩ Κωνσταντείας Ὀλυμπίου

31 καὶ Ἰωάννου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Σεβαστείας

32 καὶ Σελεύκου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀμασείας

33 καὶ Κωνσταντίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Μελιτηνῆς

34 καὶ Πατρικίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Τυάνων

35 καὶ Πέτρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου ⟨Γάγγρων

36 καὶ Ἀπραγμονίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου⟩ ἐπέχοντος τὸν τόπον του εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Κλαυδιουπόλεως Καλογήρου

37 καὶ Ἀταρβίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Τραπεζοῦντος ἐπέχοντος τὸν τόπον τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας Δωροθέου

38 καὶ Φωτεινοῦ ἀρχιδιακόνου ἐπέχοντος τὸν τόπον Θεοκτίστου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Πισινοῦντος

39 καὶ Ῥωμανοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Μύρων τῆς Λυκίας

40 καὶ Κριτωνιανοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀφροδισιάδος Καρίας

41 καὶ Νουνεχίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Λαοδικείας Φρυγίας

42 καὶ Μαριανοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Συνάδων

43 καὶ Ὀνησιφόρου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἰκονίου

44 καὶ Περγαμίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας Πισιδίας

45 καὶ Ἐπιφανίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Πέργης

M Λ^{k}

14.13 coll. Λ^{k} 5 *κῶν* M 8 *Ἰσαυρίας* Λ^{k} *συρίας* M 20/21 *ἐπέχοντος—ἐπισκόπου* Λ^{k} om. M 23 *ἀμασίασ* M 24 *μελιτινῆσ* M 26/27 *Γάγγρων—ἐπισκόπου* Λ^{k} om. M, post 27 *ἐπισκόπου* excidit *Τίου* in archetypo M Λ^{k} 30 *Δωροθέου* Λ^{k} *θεοδώρου* M 33 *τῆς Λυκίας* om. Λ^{k} 38 *πεισιδίασ* M

46 *καὶ Ἀττικοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Νικοπόλεως Ἠπείρου*
47 *καὶ Μαρτυρίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Γορτύνης*
48 *καὶ Λουκᾶ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Δυρραχίου*
49 *καὶ Βιγιλαντίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Λαρίσσης Θεσσαλίας*
50 *καὶ Φραγκίωνος τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Φιλιππουπόλεως*
51 *καὶ Σεβαστιανοῦ τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Βερόης*
52 *καὶ Βασιλείου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Τραιανουπόλεως*
53 *καὶ Τρύφωνος τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Χίου ἐπέχοντος τὸν τόπον Ἰωάννου ἐπισκόπου Ῥόδου*
54 *καὶ Θεοκτίστου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Βεροίας*
55 *καὶ Γεροντίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Σελευκείας Συρίας*
56 *καὶ Εὐσεβίου πρεσβυτέρου ἐπέχοντος τὸν τόπον Μακαρίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Λαοδικείας Συρίας*
57 *καὶ Εὐσεβίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἐπισκόπου Δορυλαίου*

καὶ τῆς λοιπῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς κατὰ θέσπισμα τοῦ θειοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου ἡμῶν δεσπότου ἐν τῆι Χαλκηδονέων πόλει συναθροισθείσης καὶ καθεσθέντων πάντων πρὸ τῶν καγκέλλων τοῦ ἁγιωτάτου θυσιαστηρίου

3 *οἱ μεγαλοπρεπέστατοι καὶ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες εἶπον· Ὁ θειότατος καὶ εὐσεβέστατος ἡμῶν δεσπότης παρακληθεὶς παρὰ Μαξίμου καὶ Ἰουβεναλίου τῶν ὁσιωτάτων ἐπισκόπων παρεκελεύσατο ἡμᾶς διαλαβεῖν μεταξὺ αὐτῶν περὶ τῶν κινουμένων κεφαλαίων. καὶ συνελθόντες οἱ μνημονευθέντες ὁσιώτατοι ἄνδρες φανερὰ πρὸς ἀλλήλους ἐν τοῖς ἀγράφοις ἐτύπωσαν, ἃ καὶ ἡμῖν δῆλα κατέστησαν δοκοῦντα κατὰ συναίνεσιν δικαίως τετυπῶσθαι. ταῦτα τοίνυν ἀναγκαῖον ἡγησάμεθα καὶ ἐπὶ τῆς ἁγίας συνόδου ἑκάτερον αὐτῶν διδάξαι, ὥστε καὶ ἐξ ἡμετέρας ἀποφάσεως καὶ ἐξ ὑμετέρας ψήφου τὰ ἀρέσκοντα βεβαιωθῆναι. Ῥω(μαιστί)*

4 *Μάξιμος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας Συρίας εἶπεν· Ἤρεσέν μοι καὶ τῶι εὐλαβεστάτωι ἐπισκόπωι Ἰουβεναλίωι μετὰ πολλὴν φιλονεικίαν κατὰ σύμβασιν ὥστε τὸν μὲν θρόνον τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως τὸν τοῦ ἁγίου Πέτρου ἔχειν δύο Φοινίκας καὶ Ἀραβίαν, τὸν δὲ θρόνον τῆς Ἱεροσολυμιτῶν ἔχειν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας. καὶ ἀξιοῦμεν ἐξ ἀποφάσεως τῆς ὑμετέρας μεγαλοπρεπείας καὶ τῆς ἁγίας συνόδου ἐγγράφως βεβαιωθῆναι ταῦτα.*

5 *Ἰουβενάλιος ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως εἶπεν· Τὰ αὐτὰ κἀμοὶ συνήρεσεν, ὥστε τὴν μὲν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ Ἀνάστασιν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας ἔχειν, τὸν δὲ θρόνον τῆς Ἀντιοχέων δύο Φοινίκας καὶ Ἀραβίαν. καὶ ἀξιῶ ὥστε ἐξ ἀποφάσεως τῆς ὑμετέρας μεγαλοπρεπείας καὶ τῆς ἁγίας συνόδου βεβαιωθῆναι ταῦτα.*

6 *Ἥστινος διαλαλιᾶς Ἑλληνιστὶ ἑρμηνευθείσης διὰ Βερονικιανοῦ τοῦ καθωσιωμένου μαγιστριανοῦ καὶ σηκρηταρίου τοῦ θείου κωνσιστωρίου τὰ ἐπαγόμενα·* M vii 181

M Λ^{k}, inde a 15 M B Λ^{k} Λ^{r}, *Π* [ao]

8/9 *ἐπέχοντος—Ῥόδου* om. Λ^{k} 11 *Συρίας* om. Λ^{k} 21 *ἀντιγράφοισ* B   23 *ἑκάτερον αὐτῶν* M Λ^{r} *ἑκάτερον* B *singula eorum* Λ^{k} *singula Π*   24 *ὑμετέρας—ἡμετέρας* Λ^{kr} *Π*   25 *ῥ*^ω (supplendum *ἀνέγνων ἀνέγνω ἀνέγνωμεν*) M B *legimus* Λ^{k} om. Λ^{r} *Π*   27 *κατὰ σύμβασιν μετὰ πολλὴν φιλονεικίαν* B 32 *ὁ* om. M   36/37 M B Λ^{k} om. Λ^{r} post p.32, 9 coll. *Π*; *ἥστινος* refertur ad textum Latinum interlocutionis legatorum, qui in Gestis primariis praecedebat, sequebatur [i. e. *τὰ ἐπαγόμενα*] interpretatio Graeca

7 *Πασκασῖνος καὶ Λουκήνσιος οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι καὶ Βονιφάτιος πρεσβύτερος ἐπέχοντες τὸν τόπον τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης εἶπον· Ταῦτα ἅτινα συμφωνούντων τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν Μαξίμωι τῶι εὐλαβεστάτωι ἐπισκόπωι τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας καὶ τῶι εὐλαβεστάτωι καὶ ἁγιωτάτωι ἐπισκόπωι Ἰουβεναλίωι Ἱεροσολύμων ὑπὲρ ἀγαθῆς εἰρήνης εἰρῆσθαι γινώσκομεν, τουτέστιν ἵνα ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας τὰς δύο Φοινίκας καὶ τὴν Ἀραβίαν ἔχηι, ὁ δὲ Ἱεροσολύμων τὰς τρεῖς Παλαιστίνας ἔχηι, ἔτι [τε] καὶ τῆς ἡμετέρας ταπεινώσεως τῆι διαλαλιᾶι βεβαιωθῶσιν, ἵνα μηδεμία μετέπειτα περὶ τούτου τοῦ πράγματος ταῖς προλεχθείσαις ἐκκλησίαις φιλονεικία καταλειφθείη.*

L iii 615 8 *Ἀνατόλιος ἐπίσκοπος τῆς ἐνδόξου Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης εἶπεν· Τὰ συναρέσαντα μεταξὺ τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου τῆς Ἀντιοχέων Μαξίμου καὶ τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου τῆς Ἱεροσολυμιτῶν Ἰουβεναλίου καὶ ἐξ ἐμῆς διαλαλιᾶς βέβαια μενέτω, ἵνα ἡ μὲν ἁγιωτάτη ἐκκλησία τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως Φοινίκας δύο καὶ Ἀραβίαν ἔχηι, ἡ δὲ ἁγιωτάτη ἐκκλησία τῆς Ἱεροσολυμιτῶν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας ἔχηι, ὥστε τοῦ λοιποῦ ἑκατέραν ἐκκλησίαν πρὸς τὴν ἑτέραν ταύτης ἕνεκα τῆς ὑποθέσεως μηδεμίαν ἀμφισβητήσεως ἔχειν ἀφορμήν.*

9 *Θαλάσσιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Καισαρείας Καππαδοκίας εἶπεν· Τοῖς κατὰ συναίνεσιν τυπωθεῖσι μεταξὺ τῶν θεοφιλεστάτων καὶ ἁγιωτάτων ἐπισκόπων Μαξίμου καὶ Ἰουβεναλίου καὶ ἡμεῖς συναινοῦμεν.*

10 *Στέφανος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ἐφέσου εἶπεν· Καθὼς ἔδοξε τῶι θεοφιλεστάτωι καὶ εὐλαβεστάτωι ἐπισκόπωι τῆς Ἀντιοχέων πόλεως Μαξίμωι καὶ τῶι θεοφιλεστάτωι ἐπισκόπωι τῆς Ἱεροσολυμιτῶν Ἰουβεναλίωι, ὥστε τὴν μὲν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν τῆς Ἀντιοχέων πόλεως ἔχειν τὰς δύο Φοινίκας καὶ τὴν Ἀραβίαν, τὴν δὲ ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν Ἱεροσολύμων τὰς τρεῖς Παλαιστίνας ἔχειν, κἀγὼ βεβαιῶ τὰ μεταξὺ αὐτῶν δόξαντα, ὥστε ἑκατέραν ἐκκλησίαν τοῦ λοιποῦ μηδεμίαν ἀφορμὴν ἔχειν φιλονεικίας.*

11 *Εὐσέβιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ἀγκύρας Γαλατίας εἶπεν· Χάριν γινώσκομεν τῶι δεσπότηι θεῶι ἐφ' οἷς δύο πατέρων ἀμφισβήτησις συμβάσει φιλικῆι πεπεράτωται. κρατεῖν τοίνυν τὰ ἑκατέροις τοῖς μέρεσι δεδογμένα βουλόμεθα.*

12 *Πέτρος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Κορίνθου εἶπεν· Ἐπὶ τῆι εἰρήνηι καὶ ὁμονοίαι τῶν ἀμφοτέρων πατέρων ἡσθέντες συναινοῦμεν τοῖς δόξασιν.*

M vii 184 13 *Ἰουλιανὸς ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος τῆς Κώιων εἶπεν· Καθὼς συνήρεσεν ἑκατέροις τοῖς μέρεσιν, τουτέστι τῶι εὐλαβεστάτωι Μαξίμωι ἐπισκόπωι τῆς Ἀντιοχέων καὶ Ἰουβεναλίωι τῶι εὐλαβεστάτωι ἐπισκόπωι τῆς Ἱεροσολυμιτῶν, ὥστε τὴν μὲν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν τῆς Ἀντιοχέων μεγαλοπόλεως ἔχειν τὰς δύο Φοινίκας καὶ τὴν Ἀραβίαν, τὴν δὲ ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν τῆς Ἱεροσολυμιτῶν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας ἔχειν, κἀγὼ ὁρίζω βέβαια εἶναι τὰ μεταξὺ αὐτῶν δόξαντα μεσιτευούσης τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀγάπης ἑκατέροις εἰς ἕνωσιν.*

14 *Διογένης ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Κυζίκου εἶπεν· Συναινῶ τοῖς παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων γεγενημένοις.*

M B Λ^{k} Λ^{r} , *Π* [= ao]

2 *τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης* om. Λ^{r} *εἶπον* M B *per Paschasinum reuerentissimum episcopum dixerunt* Λ^{kr} *Π* 2/3 *ταῦτα ἅτινα* M B Λ^{k} *Π* *ταῦτα* Λ^{r} 3/4 *τῆσ—ἐκκλησίασ* M *ἀντιοχείας* B 4 *καὶ τῶι—ἐπισκόπωι* om. B 5 *γινώσκομεν* M *νομίζομεν* B 7 *ἔχοι* M *τε* M B om. *Π* 17 — p. 33, 4 om. *Π* 17/18 *συναίνεσι* M 18 *καὶ ἁγιωτάτων* om. B Λ^{r} 35 *τῆς*] *τῶν* B

15 *Ἀμφιλόχιος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Σίδης εἶπεν· Τῆς θείας ἐναργῶς οἰκονομίας εἰς φιλικὴν σύμβασιν τὰ τῆς ἀμφισβητήσεως τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων Μαξίμου καὶ Ἰουβεναλίου ἐλθεῖν κελευσάσης εὐχαριστῶν κἀγὼ τῶι σωτῆρι Χριστῶι περὶ τῆς αὐτῶν εἰρήνης συναινῶ τοῖς καλῶς τετυπωμένοις.*

16 *Πάντες οἱ εὐλαβέστατοι ἐπίσκοποι ἐβόησαν· Καὶ ἡμεῖς τὰ αὐτὰ λέγομεν καὶ συναινοῦμεν τοῖς παρὰ τῶν πατέρων εἰρημένοις.*

17 *Οἱ μεγαλοπρεπέστατοι καὶ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες εἶπον· Ἔργον καὶ τοῦτο γεγένηται τῆς* L III 618 *ἁγίας τριάδος καὶ τῆς τοῦ θειοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως προθέσεως, ὥστε τὰ ἀμφισβητούμενα παρ' αὐτῶν τῶν φιλονεικεῖν δοκούντων ὁμογνώμονι τέμνεσθαι προθέσει. ἡ κατὰ σύμβασιν τοίνυν Μαξίμου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Ἀντιοχέων καὶ Ἰουβεναλίου τοῦ ὁσιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Ἱεροσολυμιτῶν γενομένη συναίνεσις, καθὼς ἡ ἑκατέρου κατάθεσις ἐδήλωσεν, βεβαία καὶ ἐξ ἡμετέρας ἀποφάσεως καὶ ἀπὸ τῆς ψήφου τῆς ἁγίας συνόδου εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον διαμενεῖ, τουτέστιν ὥστε Μάξιμόν τε τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον εἴτ' οὖν τὴν ἁγιωτάτην Ἀντιοχέων ἐκκλησίαν τὰς δύο Φοινίκας καὶ τὴν Ἀραβίαν ἔχειν ὑπὸ τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν, Ἰουβενάλιον δὲ τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον τῆς Ἱεροσολυμιτῶν εἴτ' οὖν τὴν ὑπ' αὐτὸν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν τὰς τρεῖς Παλαιστίνας ὑπὸ τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν ἔχειν, ἀργούντων κατὰ τὴν κέλευσιν τοῦ θειοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου ἡμῶν δεσπότου πάντων τῶν πραγματικῶν καὶ τῶν ἄλλως ποριθέντων τοῖς μέρεσι θείων γραμμάτων καὶ τῶν περιεχομένων αὐτοῖς προστίμων ταύτης ἕνεκεν τῆς ὑποθέσεως. Ῥω(μαιστί)*

M B *Λ*ᵏ *Λ*ʳ , *Π* [= ao, inde a 5]

3 *εὐχαριστῶ Λ*ʳ   4 *συναινῶν Λ*ʳ   *καλῶς* om. B   6 *τῶν πατέρων*] *utrisque* [= *ἑκατέρων*] *Λ*ᵏ   8 *καὶ εὐσεβεστάτου* om. B   11/12 *καθὼς*] *ἦν* B   20 *ῥ*ω (supplendum *ἀνέγνων ἀνέγνω ἀνέγνωμεν*) M *legimus Λ*ᵏ om. B *Λ*ʳ *Π*   in fine add. *Et alia manu: Edantur Π*

II

VERSIO ANTIQVA

INCIPIT ACTIO OCTAVA

d.26.m.Oct.a.451 1 Consulatu domni nostri Marciani pp aug vii kl Nouembris Calchedone secundum iussionem sacratissimi et piissimi nostri domni conuenientibus in sancta ecclesia sanctae martyris Eufimiae gloriosissimis iudicibus, hoc est

1 magnificentissimo et gloriosissimo patricio Anatolio

2 et magnificentissimo et gloriosissimo praefecto sacrorum praetoriorum Palladio

3 et magnificentissimo et gloriosissimo magistro sacrorum officiorum Vincomalo,

2 conuenientibus autem et

1—3 Paschasino et Lucensio reuerentissimis episcopis et Bonifatio sanctissimo presbytero obtinente locum sanctissimi et reuerentissimi archiepiscopi ueteris Romae Leonis

4 et Anatolio reuerentissimo episcopo magnificae Constantinopoleos

5 et Maximo reuerentissimo episcopo Antiochiae

6 et Iuuenali reuerentissimo episcopo Hierosolimitanorum

7 et Quintillo reuerentissimo episcopo Heracliae Macedoniae obtinente locum sanctissimi episcopi Thessalonicensium Anastasii

8 et Thalassio reuerentissimo episcopo Caesariae Cappadociae

9 et Stephano reuerentissimo episcopo Ephesi

10 et Luciano reuerentissimo episcopo Vizae obtinente locum reuerentissimi episcopi Heracliae Thraciae Cyriaci

11 et Eusebio reuerentissimo episcopo Anquirae Galatiae

12 et Diogene reuerentissimo episcopo Cyzici

13 et Petro reuerentissimo episcopo Corinthi

14 et Florentio reuerentissimo episcopo Sardeorum

15 et Eunomio reuerentissimo episcopo Nicomediae

16 et Anastasio reuerentissimo episcopo Nicaeae

17 et Iuliano reuerentissimo episcopo Coo optinente locum apostolicae sedis antiquae Romae

18 et Eleutherio reuerentissimo episcopo Calchedonensium

19 et Basilio reuerentissimo episcopo Seleuciae Isauriae

20 et Meletio reuerentissimo episcopo Larissae optinente locum reuerentissimi episcopi Apamiae Syriae Domni

21 et Amfilochio reuerentissimo episcopo Sidae

22 et Theodoro reuerentissimo episcopo Tarsi

23 et Cyro reuerentissimo episcopo Anazarbi

---

viii *hanc uersionem ita mutauit Rusticus, ut fere noua euaderet* *R B N*
3 domini *N* 4 eufemiae *B N* 7 sacrarum praeteriorum *B N* 8 magnifico *B N* 11 *postulatur* obtinentibus 13 anthiochenae *N* 14 ierosolimitamus *N* 17 talasio *B N* 24 florenteo *B N* 34 cyzo *B N*

24 et Constantio reuerentissimo episcopo

25 et Fotio reuerentissimo episcopo Tyri

26 et Theodoro reuerentissimo episcopo Damasci

27 et Stephano reuerentissimo episcopo Hieraspoleos

28 et Nonno reuerentissimo episcopo Edessae

29 et Symeone reuerentissimo episcopo Amidae

30 et Epiphanio reuerentissimo episcopo optinente locum reuerentissimi episcopi Constantiae Olympii

31 et Iohanne reuerentissimo episcopo Sebastiae

32 et Seleuco reuerentissimo episcopo Amasiae

33 et Constantio reuerentissimo episcopo Melitinae

34 et Patricio reuerentissimo episcopo Tyanorum

35 et Petro reuerentissimo episcopo Gangrorum

36 et Apragmonio reuerentissimo episcopo optinente locum episcopi Claudiopoleos Calocaeri

37 et Atarbio reuerentissimo episcopo Trapezuntis optinente locum reuerentissimi episcopi Neocaesareae Dorothei

38 et Fotino archidiacono optinente locum Theoctisti reuerentissimi episcopi Pisinuntis

39 et Romano reuerentissimo episcopo Myrorum

40 et Crotiniano reuerentissimo episcopo Afrodisiadis Cariae

41 et Nunechio reuerentissimo episcopo Laodiciae Frygiae

42 et Mariano reuerentissimo episcopo Synnadorum

43 et Onesiforo reuerentissimo episcopo Iconii

44 et Pergamio reuerentissimo episcopo Antiochiae Pisidiae

45 et Epiphanio reuerentissimo episcopo Perges

46 et Attico reuerentissimo episcopo Nicopoleos Epiri

47 et Martyrio reuerentissimo episcopo Gortynae

48 et Luca reuerentissimo episcopo Dyrrachii

49 et Vigilantio reuerentissimo episcopo Larissae Thessaliae

50 et Francione reuerentissimo episcopo Filippopoleos

51 et Sebastiano reuerentissimo episcopo Beryae

52 et Basilio reuerentissimo episcopo Traianopoleos

53 et Tryfone reuerentissimo episcopo Chii

54 et Theoctisto reuerentissimo episcopo Veryae

55 et Gerontio reuerentissimo episcopo Seleuciae

56 et Eusebio presbytero optinente locum Macarii episcopi Laodiciae Syriae

57 et Eusebio reuerentissimo episcopo Dorylaei [FS EPI LXI]

et reliqua sancta et uniuersali synodo quae per decretum sacratissimi et piissimi nostri domini in Calchedonensium ciuitate congregata est,

---

R B N

1 *excidit Βόστρων* 4 hierapoleos *B N* 6 symione *B N* 8 olimpi *R B* olimphi *B*corr *N* 9 seuastiae *R* 11 milicinae *B* 13 grangorum *B* grangrorum *B*corr *N* 14 *post* episcopo *excidit et in Γ Τίου Καλογήρου Γ* 17 Pisinuntis] sinuntis *R B N* 19 crotiano *B N Κριτωνιανοῦ Γ* 21 sinnadonus *R* 22 onosiforo *R B N* 24 pergen B N 25 epirini *N* 27 tyrracii *B N* 33 theotesto *R B N* 35 laodeciae *N* 36 *falsam summae notationem deleui*

et sedentibus omnibus ante cancellos sancti altaris,

3 magnificentissimi et gloriosissimi iudices DD: Sacratissimus et piissimus noster dominus petitus a Maximo et Iuuenali reuerentissimis episcopis iussit nos audire inter eos de capitulis quae mouentur. et conuenientes memorati uiri reuerentissimi certa ad inuicem ex non scripto disposuerunt, quae et nobis manifesta constituerunt, quae uidentur per consensum iuste disposita. haec igitur necessarium esse duximus et in praesentiae sanctae synodi singula eorum edocere, quatenus et ex uestro decreto et ex nostra sententia quae placent, firmitatem habeant. legimus.

4 Maximus reuerentissimus episcopus Antiochiae Syriae D: Placuit mihi et reuerentissimo episcopo Iuuenali post multam contentionem per consensum quatenus sedes quidem Antiochenorum magnae ciuitatis sancti Petri habere duas Phoenicas et Arabiam, sedem uero Hierosolymitanorum habere tres Palaestinas. et supplicamus ex sententia uestrae magnificentiae et sanctae synodi scriptis haec firmari.

5 Iuuenalis reuerentissimus episcopus Hierosolymitanorum ciuitatis D: Haec eadem et mihi placuerunt quatenus sancta quidem Christi Resurrectio tres Palaestinas habeat, sedes autem Antiochenorum duas Phoenicas et Arabiam. et supplico ex sententia uestrae magnificentiae et sanctae synodi haec firmari.

6 Qua interlocutione Latine interpretata per Beronicianum deuotissimum magistrianum et a secretis sacri consistorii quae secuntur

7 Paschasinus et Lucensius reuerentissimi episcopi et Bonifatius presbyter optinentes locum apostolicae sedis per Paschasinum reuerentissimum episcopum DD: Ista quae consentientibus fratribus nostris Maximo reuerentissimo episcopo Antiochenorum ecclesiae et reuerentissimo et sanctissimo episcopo Iuuenali Hierosolymitanorum pro bono pacis dicta esse noscuntur, hoc est ut Antiochenorum ecclesia duas Phoenicas et Arabiam habeat, Hierosolymitanorum tres Palaestinas habeat, insuper etiam et nostrae humilitatis per interlocutionem firmentur, ut nulla post haec de hac causa praedictis ecclesiis contentio relinquatur.

8 Anatolius reuerentissimus archiepiscopus gloriosae Constantinopoleos nouae Romae D: Quae placuerunt inter reuerentissimum episcopum Antiochenorum Maximum et Hierosolymitanorum sanctissimum episcopum Iuuenalem, et per meam interlocutionem firma maneant. et sancta quidem ecclesia Antiochenorum magnificae ciuitatis Phoenicas duas et Arabiam habeat, sancta autem ecclesia Hierosolymitanorum tres Palaestinas habeat, ut de reliquo unaquaeque ecclesia ad alteram ob hanc causam nullam dubietatis habeat occasionem.

9 Thalassius reuerentissimus episcopus Caesariae Cappadociae D: Quae per consensum disposita sunt cum reuerentissimis et sanctissimis episcopis Maximo et Iuuenali, et nos consentimus.

R B N

2 magnificentissimis et gloriosissimis *R* 3 petimus *N* 5 constiterunt *R N* 6 esse disposita *B N* 10 episcopo *om. R* 18/19 *sunt falso loco collocata sicut in Γ* 18 Latine *stulte additum a translatore* 26 haec de *om. R* 32 hierosolimitanorum ecclesia *B N* 35 thalasius *R B* eps reuerentissimus *B N* per consensu *B* 36 iuuenale *B N* iulianae *R B* 37 consensimus *B N*

10 Stephanus reuerentissimus episcopus Ephesi D̄: Sicut placuit reuerentissimo et sanctissimo episcopo Antiochenorum ciuitatis Maximo et reuerentissimo Iuuenali episcopo Hierosolymitanorum, quatenus sancta quidem ecclesia Antiochenorum ciuitatis habeat duas Phoenicas et Arabiam, sancta autem ecclesia Hierosolymitanorum tres Palaestinas habeat, et ego firmo quae inter eos placuerunt, ut de reliquo unaquaeque ecclesia nullam occasionem habeat contentionis.

11 Eusebius reuerentissimus episcopus Ancyrae Galatiae D̄: Gratias agimus domino deo quatenus duorum patrum contentio ad consensum amicalem celebrata sit. tenere igitur in utrisque partibus quae placuerunt, uolumus.

12 Petrus reuerentissimus episcopus Corinthi D̄: In pace et concordia amborum patrum delectati consentimus in his quae placuerunt.

13 Iulianus reuerentissimus episcopus Coensium ciuitatis D̄: Sicut conplacuit utrisque partibus, hoc est Maximo reuerentissimo episcopo Antiochenorum et Iuuenali reuerentissimo episcopo Hierosolymitanorum, quatenus sancta quidem ecclesia Antiochenorum ciuitatis habeat duas Phoenicas et Arabiam, sancta autem ecclesia Hierosolymitanorum tres Palaestinas habeat, et ego definio firma esse quae inter eos placuerunt mediante Christi caritate utrisque in concordia.

14 Diogenes reuerentissimus episcopus Cyzici D̄: Consentio in his quae inter patres facta sunt.

15 Amfilochius reuerentissimus episcopus Sides D̄: Diuina manifesta dispensatione in amicalem consensum quae erant dubietatis, perducente reuerentissimis episcopis Maximo et Iuuenali iubente, cui et ego gratias agens saluatori Christo de pace eorum consentio in his quae bene disposita sunt.

16 Omnes reuerentissimi episcopi clamauerunt: Et nos eadem dicimus et consentimus in his quae ab utrisque dicta sunt.

17 Magnificentissimi et gloriosissimi iudices D̄D̄: Et hoc opus factum est sanctae trinitatis, sacratissimi etiam et piissimi nostri imperatoris propositi, quatenus quae ambigebantur, ab eis qui contendere uidebantur, consentaneo intercidantur proposito. per consensum igitur Maximi reuerentissimi Antiochenorum et Iuuenalis sanctissimi episcopi Hierosolymitanorum facto consensu, sicut utriusque depositio designauit, firma et ex nostra sententia et ex decreto sanctae synodi in omne tempus permaneat, hoc est ut Maximus quidem sanctissimus episcopus uel etiam Antiochenorum sancta ecclesia duo Phoenices et Arabiam sub sua potestate habeat, Iuuenalis autem reuerentissimus episcopus Hierosolymitanorum uel etiam sub eo sancta ecclesia tres Palaestinas sub sua potestate habeat, uacantibus secundum iussionem sacratissimi et piissimi nostri domini omnibus pragmaticis et aliter adquisitis a patribus sacris litteris et multis quae continentur in eis ob hanc causam. legi legimus.

R B N

1/2 sicut reuerentissimo—maximo placuit *B N*   5 ego quidem *B N*   7 et eusebius *N*   7 gratias] gracimus *R*   8 tene *R*   9 cuncta quae *B N*   11 consensimus *B N*   12 placuit *B N*   16 definicio *R N*   17 utriusque *B N*   22 iubente cui *otiosum*   28 incidantur *R*   30 *postulatur* facta consensio   31 ex[1] *om. R*   34 tres prouincias *B N*   36 patribus] *postulatur* partibus

subscr. EXPLICT ACTIO CONCILII CALCHEDONENSIS OCTAVA *R B N*

III

RECENSIO RVSTICI

INCIPIT ACTIO SEPTIMA

HANC ACTIONEM IN ACV CODICE NON INVENI SED ALTERVM GRAECVM CONTVLI VBI LEGITVR ACTIO OCTAVA

d. 26. m. Oct. a. 451

1 Consulatu domni nostri Marciani pp aug vii kl Nouembrium Calchedone secundum iussionem piissimi nostri domni conuenientibus in sanctissima ecclesia beatae martyris Euphimiae gloriosissimis iudicibus et sancto et uniuersali concilio per sanctionem serenissimi et piissimi nostri domini in Calchedonensium ciuitate congregato et residentibus cunctis ante cancellos altaris,

3 GLORIOSISSIMI IVDICES DD: Diuinissimus et piissimus noster dominus rogatus a Maximo et Iuuenale sanctissimis episcopis praecepit nos agnoscere de motis inter eos capitulis. unde conuenientes sanctissimi uiri quaedam ad inuicem inter se ex non scripto constituerunt, quae etiam nobis manifesta fecerunt, et uidentur ex consensu iuste disposita. haec igitur necessarium iudicauimus etiam coram sancta synodo unumquemque eorum edocere, quatenus et ex uestra sententia et ex nostra allocutione quae fuerint placita, confirmentur.

4 MAXIMVS RV EPS ANTIOCHIAE SYRIAE D: Placuit mihi et reuerentissimo episcopo Iuuenali post multam contentionem per consensum ut sedes quidem Antiochensium maximae ciuitatis beati Petri habeat duas Phoenicas et Arabiam, sedes autem Hierosolymorum habeat tres Palaestinas. et rogamus ex decreto uestrae magnificentiae et sancti concilii haec ex scripto firmari.

5 IVVENALIS SCISSIMVS HIEROSOLYMORVM CIVITATIS EPS D: Haec etiam mihi complacuerunt, ut sancta quidem Christi Resurrectio tres Palaestinas habeat, sedes autem Antiochensium duas Phoenicas et Arabiam. et rogo quatenus ex decreto uestrae magnificentiae et sancti concilii ista firmentur.

Huius actionis quae in Γ et in uersione antiqua est VIII, praeter Rusticum extant uersiones duae, 1) antiqua a Rustico plus solito correcta et mutata, quae edita est sub II, 2) antiquissima in Gestorum collectione Vaticana

C D A M Y

1—p. 40, 21 post 42, 20 *coll. D A Y* 1—3 INCIPIT—OCTAVA *om. D A Y* incipit septima eiusdem sinodi *M* 1 SEPTIMA AMEN *C V* 4 consulati *C V, corr. V* septimo *Y* vi *D M, corr. D*mg noembrium *A* calchedona *A* 5 domini *M V* 6 eufemiae *D V Y* 7 serenissimi *om. M* domni *D* 8 cunctis *om. M* alteris *M* 9 diuinissimus *C V Y* sacratissimus *D A M* domnus *D A* 10 iuuenali *Y* 11 conuenientibus *M* uiri *om. V* ab *M* 12 qua *C V* manifestare *A* 13 dispositae *D* deposita *C V* indicauimus *M* 14 docere *D M, corr. D* et[1] *om. A M Y* ex[1]] extra *M* allocutione] ultione *D, corr. D*mg 16 uir reū epo *Y* 17 multum *C* 18 phoenices *D* 19 rogamus ut *D A M* 21 eps *om. A* etiam] eadem et *V*corr 21/22 placuerunt *V*corr 23 antiochenorum *V*corr phoenices *D* et] habeat et *V*corr rogo quatenus] supplico *V*corr decreto] sententia *V*corr 23/24 magnificentiae uestrae *D* 24 sce synodi *V*corr haec firmari qua interlocutione latine interpretata per beronicianum deuotissimum magistrianum et a secretis sacri consistorii quae sequntur *V*corr

7 PASCASINVS ET LVCENSIVS RVI EPI ET BONIFATIVS PRBR OPTINENTES LOCVM APOSTOLICAE SEDIS PER PASCASINVM RVM EPM DD: Haec concordantibus fratribus nostris Maximo reuerentissimo Antiochensium ciuitatis episcopo et Iuuenali reuerentissimo et sanctissimo episcopo Hierosolymorum pro bono pacis dicta noscuntur, hoc est ut Antiochensium ecclesia duas Phoenicas et Arabiam habeat, Hierosolymorum uero tres Palaestinas possideat; ad hoc autem et nostrae humilitatis interlocutione firmantur, ut nulla in posterum de hac causa praedictis ecclesiis contentio relinquatur.

8 ANATOLIVS RV ARCHIEPISCOPVS GLORIOSAE CONSTANTINOPOLIS NOVAE ROMAE D: Quae complacuerunt inter deoamantissimum episcopum Antiochensium Maximum et deoamantissimum Hierosolymorum episcopum Iuuenalem, et ex mea interlocutione firma consistant. et sanctissima quidem ecclesia Antiochensium magnae ciuitatis habeat duas Phoenicas et Arabiam, sanctissima uero ecclesia Hierosolymorum tres Palaestinas obtineat, quatenus de cetero utraeque ecclesiae ulterius huius rei causa nullius contentionis relinquatur occasio.

9 THALASSIVS RV EPS CAESAREAE CAPPADOCIAE D: His quae per consensum ordinata sunt inter deoamantissimos episcopos Maximum et Iuuenalem, et nos consentimus.

10 STEPHANVS RV EPS EPHESI D: Sicut placuit reuerentissimo episcopo Antiochensium ciuitatis Maximo et deoamantissimo Iuuenali Hierosolymorum episcopo, ut sanctissima quidem Antiochensium ciuitatis ecclesia habeat duas Phoenicas et Arabiam, sanctissima uero Hierosolymorum ecclesia tres habeat Palaestinas, quae inter eos placuerunt, confirmo, quatenus utraque ecclesia de cetero nullius habeat contentionis occasionem.

11 EVSEBIVS RV EPS ANCYRAE GALATIAE D: Gratias agimus domino deo in quibus duorum patrum contentio amicali placito terminata est. optinere igitur uolumus ea quae utrisque partibus placuerunt.

12 PETRVS RV EPS CORINTHI D: Circa pacem et concordiam utrorumque patrum gaudentes placitis consentimus.

13 IVLIANVS RV EPS COENSIVM D: Sicut complacuit utraeque parti, hoc est Maximo reuerentissimo episcopo Antiochensium et Iuuenali episcopo Hierosolymorum, ut sanctissima quidem ecclesia Antiochensium maximae ciuitatis habeat duas Phoenicas et Arabiam, sanctissima uero ecclesia Hierosolymorum tres Palaestinas optineat, et ego

---

CDAMVY

1 pascasinus eps *DM* lucentius *D* reuerentissimus eps *M* optinens *MY* 3 episcopo antiochensium ciuitatis *Y* 3/4 et Iuuenali—Hierosolimorum *om. D, add.* D^{mg}, et reuo et scissimo iuuenale hierosolymorum epo *AM* 4 dicta esse V^{corr} ut *om. CVY* 5 ecclesias *A om. M* phoenices *DV* 6 possidebat *M* et *om. M* interlocutionem *A* 7 nullam *A* haec *D* 8 reuerentissimo archiepiscopo *Y* 9 placuerunt *M* 9/10 Antiochensium—deoamantissimum *om. A* 10 epm hierusolimorum *M* 11 consistat *A* consistunt *M* ecclesiam *A* 12 phoenices *D* uero sanctissima *A* sanctissimam—ecclesiam *D* 13 de cetero] decreto *A* alterius *M* 14 relinquatur contentionis *M* occasio *om. CV, corr. C* 15 ru *om. Y* caesariae *Y* 17 placuit *om. M* ruis epis *CDAY* 18 iuuenale *DA* epm *D* ut] et *CV* 19 phoenices *D* 21 utraeque ecclesiae *D* habeant *D* 23 contio *A* consentio *M* sunt *M* tenere *D, corr.* D^{mg} 24 utriusque *MY* 25 utraeque partis *D* utrique partes *A* utriusque partis *M* utrorumque D^{mg} 27 placuit *MY* utrique *A* V^{corr} utraque *M* partibus *A* est *om. M* 28 episcopo *om. D* iuuenalem *A* 29 phoenices *D*

quae inter eos placuerunt mediante Christi caritate utrisque ad unitatem, firma esse decerno.

14 DIOGENES RV EPS CYZICI D: Consentio his quae a patribus facta sunt.

15 AMPHILOCHIVS RV EPS SIDAE D: Aperte diuina dispensatione ad amicalem consensum contentionem deoamantissimorum episcoporum Maximi et Iuuenalis uenire iubente gratias ago et ego saluatori Christo de eorum pace, consentiens his quae sunt bene disposita.

16 OMNES RVI EPI CLAMAVERVNT: Et nos ita dicimus et consentimus his quae a patribus dicta sunt.

17 GLORIOSISSIMI IVDICES DD: Et hoc efficacia est sanctae trinitatis et propositi diuinissimi et piissimi principis nostri, quatenus ea quae in lite erant apud eos qui contendere uidebantur, concordi proposito deciderentur. per placitum igitur Maximi sanctissimi Antiochensium ciuitatis episcopi et Iuuenalis Hierosolymorum facta consensio, sicut utriusque attestatio declarauit, firma etiam per nostrum decretum et sententiam sancti concilii in omni tempore permanebit, hoc est ut Maximus quidem sanctissimus episcopus seu Antiochensium sanctissima ecclesia duas Phoenicas et Arabiam sub propria habeat potestate, Iuuenalis autem sanctissimus Hierosolymorum episcopus siue sanctissima ecclesia quae sub eo est, tres Palaestinas idem sub propria habeat potestate, uacantibus scilicet secundum iussionem diuinissimi et piissimi principis omnibus rebus et quocumque modo sacris ab utraque parte litteris impetratis, insuper et multatione quae in eis huius rei causa noscitur contineri.

SVBSCRIPTIO RVSTICI: Contuli d. k. April fr IIII ind. XIII [*V* XIIII *C D*] *CDV*

CDAMVY

1 humanitatem *M* firmam *CAVY* 3 diogenis *DA* facta *CVY* acta *AM* dicta *D* 4 sidae *DA* sede *M* sidensis *CY* sedensis *V* amicabilem *A* consensuum *V* 5 deoamantissimorum *CVY* sanctissimorum *DAM* 8 ista *M* 9 sunt *CVY* noscuntur *DAM*

10 efficacia—trinitatis] efficaciae urae strenuitatis *D, corr. D*mg efficacia est] efficacimus *M* scae trinitatis est *DAM* propositis *A* diuinissimi *CVY* sacratissimi *DAM* 11 nostri *om. DAM, corr. D* in lite] inlicite *M* erant] sunt *DAM, corr. D*mg eos] nos *V* 12 uidentur *DAM* pposito *C* decidantur *DAM* 13 facto consensu *V*corr 13/14 sic utrisque *A* 14 utriusque parti *M* sententia *D* 15 ut *om. M* sanctissimus quidem *A* 16 seu ut *Y* scissimam ecclesiam *D* phoenices *D* propriam *DM* habeant *M* 17 potestatem *DAM* 18 idem *del. V* propriam—potestatem *DA* 18/19 uacentibus *A* uocantibus *M* 19 sacratissimi *DAM* 19—21 principis—contineri] nostri dni omnibus pragmaticis et aliter acquisitis a patribus sacris litteris et multis quae continentur in eis ob hanc causam legi legimus *V*corr, *cf. uers. antiquam* 20 quodcumque *AM* utroque *C* utrique *A* porte *M* inpetrantis *CD*corr multa *DAM, corr. D* 21 re *A* continere *D* conteri *A*

ACTIO DE DOMNO ANTIOCHENO

QVAM INVENI IN CODICE PATR IVLIAE MEMBRANACEO NOVO TRANSCRIPTAM EX CODICE VETVSTO CHARTACEO QVEM DIXIT IPSA FVISSE DE PROCVLI ET ALBINI GERMANORVM SCOLASTIC

18 Consulatu domni Marciani pp aug et qui nuntiatus fuerit, VI kl Noub Calchedone d. 27. m. Oct. a 451
secundum praeceptum diui clementissimi domni nostri conuenientibus in sancta ecclesia sanctae martyris Euphimiae
magnificentissimo et gloriosissimo magistro militum ex consule et patricio Anatolio et magnificentissimo et gloriosissimo praefecto sacri consistorii Palladio et magnificentissimo et gloriosissimo magistro sacrorum officiorum Vincomalo,

19 conuenientibus etiam et Pascasino et Lucensio uiris reuerentissimis episcopis et Bonifatio uiro reuerentissimo presbytero uicariis sancti archiepiscopi senioris Romae Leonis
et Anatolio uiro reuerentissimo archiepiscopo magnissimi nominis Constantinopolis
et Maximo uiro reuerentissimo episcopo Antiochiae Syriae
et Iuuenali uiro reuerentissimo episcopo Hierosolymitano
et cetera sancta synodo quae ex sanctione diui et clementissimi domini nostri in Calchedonensium ciuitate congregata est, quorum nomina infra scripta,
et residentibus uniuersis ante cancellos sancti altaris,

20 Maximus uir reuerentissimus episcopus Antiochiae dixit: Deprecor magnificentissimos et gloriosissimos iudices et sanctam hanc uniuersalem synodum humanitatem exercere in Domnum qui fuit Antiochiae episcopus, [dignemini] et statuere ei certos sumptus de ecclesia quae sub me est.

21 Pascasinus et Lucensius uiri reuerentissimi episcopi et Bonifatius presbyter uicarii sedis apostolicae per Pascasinum uirum uenerabilem episcopum dixerunt: Sanctus ac

---

Eadem actio extat in Gestorum collectione Vaticana [*Π*] *post actionem* VII *collocata est in C V cf. Π, ante illam in D A Y, omissa est in M*

C D A V Y, Π [= *ao*]

1—4 INCIPIT ACTIO [*om. D*] SEPTIMA [VII *D*] actio [incp actio *A*] de domno anthioceno [antiocino *A*] quondam patriarcha translata de [ex *D*] greco in latinum [latino *D*] *D A* exemplum de greco in latino *Π* INCIPIT SEPTIMA *Y* 2 patrum *V* MEMBRANATIO *C V* 3 CARTATIO *C* cartacio *V* 4 SCOLESTIC *C V* 5 domini *V* domni [domini *Y*] nri *D A Y* fuerit nuntiatus *A* sexto *Y* nouembrium *Y* calchedona *A* 6 domini *V Y Π*[a] nri marciani pp aug *Π* 7 euphemiae *D Y Π* 8 magmi et glomi *A* 9 et *om. C A V Y* et *om. Π* perfecto *Π*[a] et *om. D* 10 sacrorum officiorum magistro *C D A V Y* 11 et[2] *om. C V* lucentio *D* uurr *Π*[a] uur *Π*[o] ruis *C V* 12 ur *Π* uiro *C V* reuo *A* uicario *Π* senioribus *Π*[a] 13 ur *Π* uiro *C V* constantinopolitani *Π* constantinopolitane *C V* 14 ur *Π* uiro *C V* reuo uiro *D* archiepiscopo *C V Y* 15 iuuenale *C A V Y* ur *Π* uiro *C V* 16 ex] a *A* diuinissimi *C D A V Y* domni *D* 17 calchedonensi *D A Π, corr. D* ciuitate *om. D A, corr. D* est *om. Π*[a] supra *Π* scripta sunt *D A* 18 et *om. D A Π, corr. D* 19 ur *Π* uir *C* uir *V* reus *D A* 20 hanc et *D* et humanitatem *D A* 21 epi *Y* dignemini *C V Y D*[corr] *om. D A Π* 23 lucentius *D V* uurr *Π* uuirri *C V* reui *D, superscr.* uiri *D* reu presbyter *Y* 24 uu *C V* ur *Π* epi *Y* dixerunt *om. A* et *D*

beatissimus papa qui episcopatum sancti ac uenerabilis Maximi episcopi Antiochenae ecclesiae confirmauit, iusto satis iudicio eius meritum approbasse uidetur. si quidem memoratus uir reuerentissimus episcopus Maximus suo arbitrio Domno uoluit esse consultum, ut sumptus ei de sua ecclesia miserationis intuitu, prout aestimauerit, largiatur, ut contentus alimoniis quiescat in posterum.

22 Quae confessio Graece per Beronicianum uirum deuotissimum secretarium sacri consistorii translata est.

23 Anatolius uir reuerentissimus episcopus Constantinopolitanus dixit: Laudo et ego condolentiam beatissimi episcopi Antiochiae Maximi, in quibus spontanea uoluntate ipse tales precatorias obtulit, ut sumptus praestaret Domno, qui fuit episcopus ecclesiae sanctae quae sub eo est, praeter hoc praedicto nihil requirente.

24 Iuuenalis episcopus Hierosolymitanus dixit: Amplector et ego consilium sancti episcopi Antiochiae Maximi.

25 Vniuersa sancta synodus uociferata est: Decibiles merito beniuolentiae archiepiscopi. omnes cogitatum eius laudamus. haec decet eius existimationi. humanus cogitatus pontificis.

26 Magnificentissimi iudices dixerunt: Amplectente sancta synodo arbitrium Maximi uiri religiosi episcopi Antiochensium quod de Domno probauit, et nos idem consentimus, quae sunt eius arbitrii, derelinquentes de Domni honorificentia.

27 Et alia manu: Edantur.

SVBSCRIPTIO RVSTICI: Post haec sequitur Maximi et Iuuenalis quam inter se fecisse leguntur de quibus paroeciis *CV*

CDAVY, *Π* [= *ao*]

1 epm *A* uenerabilis] uenerunt *CV* antiochiae *DA* 3 maximus uir reus eps *A* epo *Y* *om.* *D* Maximus *om.* *CV* 4 ut *deleuerim* ei de] eidem *Y* ei *om.* *DA*, *corr.* *D* ministrationis *A* 5 contentis *A* conteris *D*, *corr.* *D* 6 qua confessione *DAΠ*, *corr.* *D* uerocianum *Π* ud *CDAVΠ* 7 translatam *A* est *om.* *DAΠ* 8 ur *CVΠ* uir reuo *Y* epo *Y* constantinopoli *Y* et *om.* *A* 8/9 conpassionem *DAΠ* 9 uoluntatem ipsa *V* 10 praeces *DAΠ* prestare *D* domino *A* 11 sanctae *om.* *V* est *om.* *D* requirere *A* 12 concilium *D*, *corr.* *D*[mg] 14 exclamauit *DA* est] est quorum nomina his *Π* 15 laudabus *CV* laudibus *D*[mg] exstimationi *Y* aestimationis *Π* humanum *A* humanos *Y* 16 cogitatos *Y*, *corr.* *Y* 17 amplectenti *D* 19 quae sunt *om.* *DA* arbitrio *DA* derelinquentes quae sunt *D* 20 cedantur *V* *subscr.* EXPLICIT DE DOMNO ANTIOCHENO QD PATRIARCHA *A* 21/22 quibusdam *Ballerini, excidit praeterea* consensio *siue tale quid*



IIII

GESTORVM CHALCEDONENSIVM COLLECTIO VATICANA

Exempla gestorum de Graeco in Latinum translata

8 1 Consulatu domni nostri perpetui augusti VII kl Nouembr Calchedone d. 26. m. Oct. a. 451
secundum praeceptum diui et clementissimi domni Marciani pp ⟨aug⟩ conuenientibus in sancta ecclesia sanctae martyris Eufemiae
uc et ⟨inlustri⟩ magistro militum ⟨ex⟩ consule ordinario et patricio Anatolio
et uiro clarissimo et inlustri ppo Palladio
et uc et inlustri magistro officiorum Vincomalo,

2 conuenientibus etiam et Pascasino et Lucensio reuerentissimis episcopis et Bonifatio uiro religioso presbytero uicariis archiepiscopi senioris Romae Leonis
et Anatolio uiro uenerabili archiepiscopo splendidi nominis Constantinopolitanae
et Maximo uenerabili episcopo Antiochiae Syriae
et Iuuenale uenerabili episcopo Hierosolymitano
et cetera sancta et oecumenica synodo [hodie] quae secundum sancta diualia diui et clementissimi domini in Calchedonensi ciuitate congregata est,
omnibus residentibus ante cancellos sancti altaris,

3 magnificentissimi et inlustres iudices dixerunt: Diuus et clementissimus noster dominus rogatus a Maximo et Iuuenale sanctis episcopis praecepit nos inter eos audire de his quae uertuntur capitulis. et conuenientes memorati uenerabiles uiri certa ad inuicem nulla interueniente scriptura statuerunt, quae nobis manifesta constituerunt ac si consensu iuste esse statuta. haec itaque necessarium arbitrati sumus et in conspectu sanctae synodi singula instruere, ut et de uestro decreto et ex nostra sententia quae placuerint, roborentur.

4 Maximus reuerentissimus episcopus Antiochiae Syriae dixit: Placuit mihi et reuerentissimo episcopo Iuuenali [quos] post multam altercationem ad concordiam ut sedem Antiochinae urbis, quae est sancti Petri, habere duo Fenices et Arabiam, sedem uero Hierosolymitanam habere tres Palaestinas, si tamen id uenerabili patri nostro archiepiscopo Romae maioris Leoni placuerit, qui cupit ubique sanctorum patrum canones infringibiles permanere.

---

8 *Graece extat in actione VIII, Latine in* A[k] *et* A[r]
A O
1 latinum *A O*[corr] latino *A*[corr] *O* translatum *A O, corr. O* 3 diuini *A O* pp *A* pap *O* aug *addidi* 5 uu cc *A O* inlustri *addidi* magistri *A O* magistris *O*[corr] ex *addidi* 8 pascasio *A O, corr. O* lucullensio *A O* 9 uicario *A O* archiepo *A* 10 uu *A O* 12 urb *A O* 13 eocomenica *A O* hodie *deleui* diui] diu *A O, corr. O* 14 calcedonense *A O* 17 rogitus *A O, corr. O* 18 quibus *A O* 19 interuenientes *A O, corr. O* constiterunt *O*[corr] 20 necessario *A O* 24 quos *deleui* ut [= ὥστε] *scripsi* et *A O* anthinociae *A* 26/27 si tamen—permanere] *desunt in* ΓA[kr] 26 id est *A O, corr. O* 27 leonis *A O, corr. O* ubi *A O, corr. O*

et rogamus ex sententia uestrae magnificentiae et sanctae synodi per scripturam haec roborari.

5 Iuuenalis uenerabilis episcopus Hierosolymitanus dixit: Eadem mihi placuit ut sanctam quidem Christi Anastasim tres Palaestinas habere, sedem uero Antiochiae duas Fenices et Arabiam. rogo et ego ex sententia uestrae magnificentiae et sanctae synodi haec roborari.

7 Pascasinus et Lucensis uiri uenerabiles episcopi et Bonifatius presbyter uicarii sedis apostolicae per Pascasinum uenerabilem episcopum dixerunt: Ea quae concordantibus fratribus nostris Maximo uenerabili Antiochenae ecclesiae episcopo et sancto et uenerabili Iuuenali Hierosolymitano ⟨episcopo⟩ bono pacis placuisse noscuntur, id est ut Antiochena ecclesia duas Fenices et Arabiam habeat, Hierosolymitana uero tres Palaestinas habeat, etiam nostrae humilitatis interlocutione firmentur, ut nulla in posterum super hoc negotio supra dictis ecclesiis controuersia relinquatur.

6 Qua interlocutione Graece interpretata per Beronicianum uirum deuotissimum agentem in rebus et secretarium sacri consistorii,

8 Anatolius uenerabilis archiepiscopus gloriosissimae Constantinopolitanae dixit: Quae conplacita sunt inter beatissimum episcopum Maximum Antiochiae et uenerabilem episcopum Hierosolymitanum Iuuenalem, et ex mea interlocutione firma manebunt. et sancta quidem ecclesia Antiochenae urbis duas Fenices et Arabiam habeat, sancta uero ecclesia Hierosolymitanorum tres Palaestinas habeat, ut deinceps unaquaeque ecclesia aduersus alteram propter hanc rem nullam habeat altercationis querelam.

16 Omnes uniuersi uenerabiles episcopi uociferati sunt [quorum nomina infra scripta sunt]: Et nos haec ipsa dicimus ⟨et⟩ consentimus eis quae a patribus dicta sunt.

17 Magnificentissimi et gloriosissimi iudices dixerunt: Opus et hic factum est sanctae trinitatis et diui clementissimi nostri imperatoris propositionis, ut ea quae iurgantur, ab eis qui altercari poterant, uni consilio deciderentur uoluntatique ad concordiam. igitur Maximi sancti episcopi Antiochensium et Iuuenalis sancti episcopi Hierosolymitani factus consensus, sicuti singulorum expositio *, firma ex nostra sententia et decreto sanctae synodi in perpetuo tempore permanebit, id est ut Maximus quidem sanctus episcopus siue sancta Antiochiensium ciuitas duas Fenices et Arabiam sub potestate sua habeat, Iuuenalis uero sanctus episcopus Hierosolymitanus siue sancta ecclesia quae sub ipso est, tres Palaestinas sub potestate sua habebit, sopitis secundum praeceptum diui et clementissimi nostri domni uniuersis praumaticis aliisue promeritis ⟨a⟩ partibus litteris diuinis et multae in eis adscriptae hac scilicet causa.

A O

1 exencia *A* synodi *om. A O, corr. O* hoc *O* 4 cristianam stasim *A O* 5 exsencia *A* sca *O* synodo *A O* 7 lucullensis *A O* uu *A O* 8 urb epo *A O* 9 uen *O* ur *A* 10 episcopo *addidi* 12 firmetur *A O* 14 ud *A O* 15 secretum *A O, corr. O* 16 anatholio urb archiepo *A O, corr. O* 23/24 quorum—sunt] *notam ab hoc loco alienam seclusi, cf. in actione de Domno p. 42, 14* 24 et *addidi* 25 est *A*corr *O* et *A* 26 praeposicionis *A O* 27 qui] quae *A O* deciderent *A O* 29 *excidit ἐδήλωσεν* 30 et] stet *A O* decreta *A O* decretum *O*corr synodus *A O, corr. O* 31 ciuitatem *A O, corr. O*; *postulatur* ecclesia 32 habeant *A O, corr. O* iuuenalem *A O, corr. O* scm epm hierosolimitanum *A O, corr. O* 33 soptis *O* 34 domini *A* 35 a *addidi* haec *A* causa saecularia *A*

Et alia manu: Edantur.

Exemplum de Graeco in Latino

9 Consulatu domni Marciani etc. = ACTIO DE DOMNO ANTIOCHENO, *quae extat in uersione Rustici post actionem VII*

10 Consulatu piissimi et amatoris Christi Flavii Marciani primum et qui nuntiatus fuerit, d. 23. m. Oct. a. 451
x kl Nouebr

Chalcedone metropolim Bithyniae prouinciae sancta maior et oecumenica synodus, quae dei gratia et sanctione piissimorum imperatorum uirorum religiosorum ⟨episcoporum⟩ congregata est, statuit ea quae eius sunt.

⟨Primo⟩ quidem de instantia beatissimorum episcoporum operata est, ut Maximo Antiochensium maioris ciuitatis et Iuuenali Aeliensium gratia redderetur. iustum etenim est ut memoria placitorum pax obtineat. plurimis itaque ab utrisque dictis in conspectu totius sanctae maioris synodi, magnificentissimorum et gloriosissimorum iudicum sub praesentia, conuenit utrisque ut duas quidem Fenices et Arabiam supra alias Orientalis prouinciae sub sede Antiochensium ecclesiae degere et sufficere earum regentiae et nihil aliquando amplius quaerere, tres uero Palaestinas sub sede esse Hierosolymae ecclesiae ⟨et⟩ sufficere earum regentiae et nihil in posterum quaerere. conuenit etiam et omnia quae hic acta sunt et pragmatice gesta et multa uel si quid aliud siue per episcopos siue per imperatores aut iudices facta sunt utrisque partibus, uacua esse omnino. haec praefati beatissimi episcopi non ex decreto iudiciario, sed ex communi consensu complexi sunt et consenserunt. accipiunt igitur * * tulimus eundem beatissimum episcopum Maximum petentem humanitatem de Domno qui fuit episcopus Antiochiae, ut ei communicationem ut plebeo praestari tantummodo et sumptus ex eadem quae sub eo est sancta ecclesia, in eo statu durante in quo est, et nihil amplius requirente. pariter et nos decernimus et decreto communi firmamus haec quae supra scripta, et immouentia et firma sancimus.

Pascasinus et Lucensis et Iulianus episcopi sancti et Bonifatius presbyter uicarii beatissimi papae Leonis dixerunt: Beatissimus papa, caput uniuersalis ecclesiae, apostolicae dignitatis honore conspicuus Leo priuilegia Antiochenae ecclesiae reformari secundum ueterum patrum statuta constituit ideoque et nos Fenicem primam uel secundam simulque Arabiam, quas nuper amiserat, reuocari ad ius pristinum sancta synodo consentiente decreuimus, quia hoc praestantibus inlustrissimis praecelsisque iudicibus pacis studio utrisque episcopis placuit ⟨ut⟩ contentionem prouinciarum diuisio quiete mitigaret. unde sanctorum locorum praedictus antistes tres Palaestinas, quas olim

---

A O

5 flauio *A O* 6 x *O* d *A* 7 *Chalcedon non erat metropolis* maiore theotoco [theotocon *A*] nomica *A O* 8 qua *O* 8/9 episcoporum *addidi* 10 primo quidem *scripsi* quidam *A O* 13 totius] ius *A O, corr. O* 14 utriusque *A* 15 prouinciae = *dioeceseos* egere *O* agere *A* 15. 17 sufficere = ἀρκεσθῆναι 15 eorum *A O* 16 quaereret *A O* 17 et *addidi* sufficeret *A O* 18 hic] *coniecerim* de his 19 epo *A* utriusque *A O* 21 iudiciarii *A O, corr. O* *lacunam statui*, accipiunt *dictum est de ceteris episcopis; in eis quae secuntur, afferuntur uerba synodi* 22 eodem *A O* 23 domo *A O, corr. O* antiochia *O* 24 et *Ballerini* ut *A O* 27 luculensis *O corr* iuliano *O* 31 miserat *A O, corr. O* 32 *malim* decernimus 33 studio *Ballerini* studiis *A O* ut *addidi* 34 mitigare *A*



tenuit, inconcusse possideat, Antiochenus uero memoratas iustitia exigente reciperet, quatenus dissensione depulsa sacerdotalis concordia inuiolata seruetur. laudantes namque uotum reuerentissimi Antiochiae urbis Maximi quod circa Domnum eiusdem quondam ciuitatis antistitem spontanea uoluntate dignanter ostendit, ut humanitatis solacia ab ecclesia consequatur, nostra interlocutione firmamus, ita ⟨ut⟩ ccl solidos annis singulis consequatur nihilque amplius requirere audeat, sed in eo statu communione tantum fruatur et requie.

Pascasinus episcopus statui et suscripsi

Lucensis episcopus statui et suscripsi

Et ceteri episcopi infra scripti ita suscripserunt ut supra scriptum est.

EXPLICIT QVAE ACTA SVNT ANTEQVAM ALIQVA IN CALCHEDONENSI CONCILIO STATVERENTVR

A O

1 recipiat *Ballerini* 2 dissensionem *A O*, *corr. O* sacerdotali *A O* seruentur *A O* 5 consequantur *O* ut *add. Ballerini* 6 statuto *O* 9 Lucensis—suscripsi *om. O* 10 ut—est *scripsi* qui supra scripti sunt *A O*


Digitized by Google

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 3. Abhandlung

Bruchstücke einer neuen Fassung des Eckenliedes (A)

herausgegeben

von

C. von Kraus

Teil I

Vorgetragen am 15. Mai 1926

München 1926
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg München



Bruchstücke einer neuen Fassung des Eckenliedes (A).

Teil I.

I. Beschreibung von A.

Der wertvolle Fund, der im folgenden bekannt gemacht wird, stammt aus dem Archiv des Evangelisch-Lutherischen Dekanats in Ansbach und wurde von Herrn Dekan Friedrich Lindner, Pfarrer von St. Johannes, dem Herrn Kollegen Saran zur Bestimmung und Veröffentlichung zugesandt.[1]) Saran erkannte, daß die Strophen dem Eckenliede angehören und vermittelte, daß der Finder sie mir zur Publikation durch geraume Zeit an die Münchner Staatsbibliothek überschickte, wo Herr Kollege Leidinger die Ablösung von dem Einbanddeckel, dessen Hülle das Blatt bildete, mit gewohnter Hilfsbereitschaft und Umsicht besorgte. Allen drei Herren sei auch an dieser Stelle mein verbindlichster Dank ausgesprochen. Ebenso bin ich der Staatsbibliothek in Berlin und der Landesbibliothek in Wolfenbüttel für die Übersendung der weiter unten zu besprechenden Bruchstücke zu großem Dank verpflichtet.

Das Pergamentdoppelblatt, das ich nach seinem Fundorte Ansbach mit **A** bezeichne, war auf jeder Seite doppelspaltig beschrieben, doch fehlt von der Vorderseite des ersten Blattes die rechte, und entsprechend von der Rückseite dieses Blattes die linke Spalte, die durch Beschneiden verloren gegangen sind. Jede Spalte enthält 44 Zeilen, die durch wag- und senkrechte Liniierung in gleichmäßige Reihen gebracht sind. Die 13 Verse der Strophe sind, außer im Anfang wegen der großen Initiale, abgesetzt, Strophe 1 wird mit einer besonders schönen über 10 Zeilen sich erstreckenden Initiale (*E*) ausgezeichnet, die neben buntfärbigen Arabesken einen Mann mit einer Handorgel zeigt. Die übrigen Strophenanfänge sind durch kleinere, über zwei Zeilen reichende Initialen, abwechselnd blau und rot, gekennzeichnet. Versehen verzeichnet der unten folgende Abdruck, der auch bezüglich der Reimpunkte, der Abkürzungen, der Verteilung von *ſ* und *s* sowie von *r* und *ꝛ* und schließlich der Wahl von Majuskel oder Minuskel am Verseingang diplomatisch getreu ist.

Das Format des unbeschnittenen Rückblattes ist 36.5 × 31.5 cm. Die Vertikallinien jeder Spalte stehen 8.5 cm von einander ab. Neben der linken äußeren Vertikallinie befindet sich im Abstand von 0.5 cm eine parallele innere: zwischen diesen sind die Majuskeln der Eingangsbuchstaben von v. 2—13 geschrieben. Eine Lagenzählung ist nirgends zu sehen.

---

[1]) Auf meine Bitte, nach weiteren Blättern der Handschrift Umschau zu halten, teilte mir Herr Dekan Lindner in zuvorkommender Weise mit, daß die alte Registratur umgeräumt werden solle, daß er aber nicht glaube, daß noch etwas zum Vorschein komme, da, soweit er die Bestände kenne, sonst keine alten Handschriften zum Binden verwendet worden seien.

Unser Blatt diente zur Verstärkung des Umschlags für ein Rechenbuch. Auf der Vorderseite des Rückblattes steht am oberen Rande *(Sch)uldbuch von āo 1641—1650;* rechts unten das. steht *Rep. Font (?) lit. G fortlaufende No. 63; 63* ist durchstrichen und daneben *2* gesetzt; links unten steht *24*; zwischen beiden Schriftspalten unten ist in roter Schrift (stempelartig) *No. 95* geschrieben, darunter schwarz *Fach 9* (*9* durchstrichen und dafür *10* darüber geschrieben); links davon *lit. J. Nr. 13.*

Über die Herkunft des Bruchstückes vermochte Herr Dekan Lindner keine weiteren Angaben zu machen.

Dank der Regelmäßigkeit, mit der auf jeder Spalte 44 Zeilen untergebracht sind, ist es leicht festzustellen, wieviel Strophen auf den beiden weggeschnittenen Spalten gestanden haben. Es fehlen nach Str. 3,13 genau 88 Verse, d. i. 6 volle Strophen und 10 Zeilen einer siebenten Strophe. Damit stimmt, daß der Anfang des nach der Lücke Erhaltenen die Verse 11—13 einer Strophe enthält. Die Lücke umfaßt also die Strophen 4. 5. 6. 7. 8. 9 sowie den größeren Teil von Strophe 10.

Weniger sicher ist leider die Bestimmung des Ausmaßes der zweiten, größeren Lücke, die zwischen dem Vorder- und Rückblatt klafft. Zu einem glatten Ergebnis kommt man bei der Annahme, daß hier zwei Doppelblätter, also 16 Spalten, verloren gegangen sind. Dann würden fehlen Str. 14,3—13 (= 11 Zeilen) + Str. *15—*67 (= 689 Zeilen) + Strophe 68,*1—4 (= 4 Zeilen), somit im ganzen genau 704 Zeilen (= 44 Zeilen $\times$ 16 Spalten), und tatsächlich beginnt die Seite nach der Lücke mit einem fünften Verse. Wollte man dagegen nur éin Doppelblatt als Verlust ansetzen, so wären 352 Zeilen verloren gegangen. Wenn man hievon die verlorenen 11 Zeilen der Str. 14 und die verlorenen 4 Zeilen der Strophe nach der Lücke abzieht, so verbleiben 337 Verse, d. i. 25 Strophen und 12 Verse, während man eine bestimmte Anzahl voller Strophen ohne Überschuß einzelner Verse erwarten müßte. Auch die an sich wenig wahrscheinliche Annahme, daß kein Doppelblatt, sondern nur ein einfaches Blatt fehlt, ergibt kein glattes Resultat. Denn dann wären 176 Zeilen verloren gegangen, von denen wiederum 15 für die beiden teilweise erhaltenen Strophen abzuziehen wären, sodaß 161 Zeilen verblieben, d. i. 12 ganze Strophen und 5 Zeilen, statt eines Vielfachen lauter ganzer Strophen.

Somit ist die Annahme einer Lücke im Ausmaße zweier Doppelblätter vom rechnerischen Standpunkt am wahrscheinlichsten, und die Verse 5—13 unmittelbar nach der Lücke gehörten also der Str. 68 unseres Bruchstückes an; diese Strophe ist = **L** 55 und **d** 59 (in Wirklichkeit 51, da v. d. Hagen die eingeschobenen Strophen aus **a** mitgezählt hat)[1]); in **a** fehlt sie, aber der unmittelbar folgenden des Bruchstücks entspricht **a** 46. Die neue Fassung wäre also die längste aller bekannten, wie sie ja auch tatsächlich als Str. 12. 13. 14 drei Strophen bringt, die bisher unbekannt waren. Aber mehr als eine

---

1) **L** meint die handschriftliche Fassung, abgedruckt (und hienach im folgenden zitiert) von Seppen von Epishusen unter dem Titel 'Eggen-Liet das ist Der Wallere' 1832; sog. kritische Ausgabe von Zupitza im Deutschen Heldenbuch V, Berlin 1870. — **d** bezeichnet die Fassung im Dresdener Heldenbuch, bei v. d. Hagen und Büsching, Deutsche Gedichte des Mittelalters III, Der Helden Buch II, Berlin 1825. — **a** endlich bezieht sich auf die Druckfassung u. z. auf 'Ecken außfart. Augsburg 1491' hsg. von Schorbach (Seltene Drucke in Nachbildungen III), Leipzig 1897. — Von **s**, 'Ecken Auszfart nach dem alten Straszburger Drucke von MDLIX' hsg. von Schade, Hannover 1854, kann bei der großen Übereinstimmung mit **a** in Zahl und Reihung der Strophen meist abgesehen werden.



gewisse Wahrscheinlichkeit darf die ganze Annahme nicht beanspruchen. Denn sie setzt voraus, daß das Bruchstück jede Strophe der Lücke mit all ihren 13 Versen überliefert hätte. Was aber erhalten ist, zeigt einmal den Verlust éines Verses (v. 6 der Strophe, die **L** 61 entspricht), ein andermal den dreier (**L** 60, 11—13). Und jenen 3 Plusstrophen stehen 2 Minusstrophen gegenüber (Str. 10 des Bruchstücks ist = **L** 12, **d** 12), falls letztere nicht später in der Lücke gestanden haben. Wollte man nur éin Doppelblatt als verloren ansetzen, dann würden die Verse 5—13 unmittelbar nach der Lücke zur 41. Strophe gehören, sodaß die neue Fassung hinter **L** (55) und **d** (51), sowie auch hinter **a** (wo die nächste die 46. Strophe ist) an Umfang zurückstände. Aber da unser Bruchstück wiederholt Strophen bringt, die in **L** fehlen und nur in **d** (8. 67. 71. 74) und **a** (5. 49. 51. 52, 1. 2) erhalten sind, so darf man eher annehmen, daß es mehr Strophen enthielt als **L**, denn das Gegenteil, und so zähle ich die Strophe nach der Lücke als 68. Strophe. Das Bruchstück bringt uns also Str. 1—3; 10, v. 11—13; 11; 12; 13; 14, v. 1. 2; 68, v. 5—13; 69—81; 82, v. 1. 2, das sind im Ganzen 19 volle Strophen und 4 Teilstücke von solchen.

Wenn auch die Seiten, die im folgenden behandelt werden sollen, bisher gänzlich unbekannt waren, so ist es doch nicht die Handschrift, der sie entstammen. Denn wir besitzen verschiedene Blätter einer äußerlich prachtvollen, mit großer Pergamentverschwendung geschriebenen Handschrift, die Bruchstücke der Virginal und des Ortnit enthalten und denen allein wir außerdem unsere Kenntnis des Wolfdietrich C verdanken. Aus der Virginal kommen folgende Blätter in betracht:

B¹ zuletzt gedruckt in v. d. Hagens Heldenbuch vom Jahre 1855, I, p. LV—LVII (verschollen);
B² in der Berliner Staatsbibliothek (Ms. Germ. Fol. 745);
B³ in der Wolfenbüttler Landesbibliothek (Nov. A. 6), bekannt gemacht von Heinemann Zs. 32, 81 ff.[1])

Aus dem Ortnit und Wolfdietrich die mit C bezeichneten Bruchstücke, bestehend aus Blättern, die von v. d. Hagen a. a. O. S. 155—166 gedruckt sind und jetzt in der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrt werden (Ms. Germ. Fol. 844). Hinzu kommen ferner die von Heinemann, Zs. 32, 74 ff. bekanntgemachten Wolfenbüttler Bruchstücke (Nov. A. 6)[2]).

Daß all diese Bruchstücke einer Handschrift entstammen, haben schon Jänicke und (für die Virginal) Zupitza erkannt.

Meine Vermutung, daß das Eckenfragment gleichfalls zu dieser Handschrift gehört habe, hat sich mir durch die Betrachtung der Berliner und Wolfenbüttler Fragmente bestätigt.

Schon äußerlich tritt die Zusammengehörigkeit zu tage. Das Format war das gleiche, alle Bruchstücke enthalten zwei Spalten auf jeder Seite, die Spalte zu 44 Zeilen im E(cke)

---

[1]) vgl. Zupitza, D. Heldenbuch V, p. VII s.

[2]) vgl. Amelung, D. Heldenbuch III, p. Vs. XI s.; Jänicke das. IV, S. 323. — Den Berliner Fragmenten des Ortnit und Wolfdietrich ist eine Abschrift Scherers beigebunden, die III 30, 3—36, 1 umfaßt und die in Wolfenbüttel gefundene rechte Hälfte der Verse als 'verschollen' bezeichnet: später sind sie wieder aufgetaucht und von Heinemann a. a. O. S. 76 f. veröffentlicht. Die ergänzende linke Hälfte befindet sich in Berlin (Ms. Germ. Fol. 844).

und im O(rtnit), zu 43 bezw. 44 im W(olfdietrich), zu 46 bezw. 47 in der V(irginal). Die Initialen erstrecken sich stets über zwei Zeilen und sind in E und O abwechselnd rot und blau, in V und W durchaus rot. Rote Kapitelüberschriften hat E (*Difz ist her Eken strît mit dem perner)*, V *(Hie hebet dez b^s ners strit an. als er mit dez heidens mannē streit)* und W *(Wie wolff diterich nach dem strite uz der* [!] *lande fur; ... eiser otniden* und *Hie nam wolff diterich keiser otnides frauwen)*[1]).

Auch der Schreibgebrauch ist in allem Wesentlichen identisch[2]).

Aus dem Vokalismus merke ich an: Keine Diphthongierung (außer den paar Fällen in W, s. u. S. 9 Anm. 1), sondern *i* für *î*; *u* für *û*; *u* für *iu*; *ei* für *ei*; *au* für *ou*; *o* für *œ*; *e* für *æ*; *ů*, *u* für *uo* und *üe*; *eu* für *öi*. — Einzelnes: stets *gein* (*geyn*) für *gegen*; stets *zu*, auch als Präposition; fast stets *begunde*, *kunde* (nur E 72, 13 und O 311 *konde*); stets *wol*; fast stets *sol* (nur E éinmal *du salt*, W éinmal *sal*, dazu W VIII 1. 10. 12); fast stets *kam(en)*, *quam(en)*, nur E éinmal *kom*. Bemerkenswert *heub(e)t*, *heupt*, *beteubet* in EO (in VW kommen solche Worte nicht vor).

Konsonantismus: Das Verhalten zur Lautverschiebung ist durchaus das gleiche, nur die Schreibungen (oder ihre Häufigkeit) differieren gelegentlich, s. u. — Der Unterschied von *-s* und *-z* ist fast durchaus gewahrt, aber *dez* schreiben EOW öfter (ebenso V 99. 100. 101 usw.), *waz* ('erat') EOW, sonst noch *gra(s)z* 2, *rosz* 2, *kosz* E, *alz* (= *als*) EO, *glaz* : *graz* O, *rosz*, *frundiz* und *-loz* (= *lôs*) W; umgekehrt *ers* (für *erz*) E, *fries*, *ichs*, *mohtes* V. — Ausl. *h* ist stets erhalten: *nach* EVW, *gach* EVO, *floch*, *hoch* W. Für die dentale Spirans *z* erscheint im Inlaut weitaus überwiegend *-fz-*, sowohl nach Kürze (*wifzen*, *efzen* usw.), wie nach Länge (*fafzen*, *grofzen*, *bifzet* usw.); selten *-zz-* (*flizziclichin* W, *lazzen* O), selten *ff* (*meffen* E), selten und nur in V *-z-* (*lazen*, *groze*); eben so selten ist *-fz-* für *-ss-* (*rofzen* V, *kufzen* O). Im Auslaut finden sich *fz*, *z*, wobei ersteres seltener ist. — Im Anlaut fast stets *k*; Ausnahmen nur *creften*, *copian* in E, *clagen*, *cristen* in V, *cleine*, *erclang* in O, *christen* und *crist* in W. — Einzelnes: stets *wie* (für *swie*) EV, *waz* OW, *wer* O, *war* W; epithetisches *-t* in *(n)irgent* EV, *niemant*, *ietzunt* O; *wann* 'denn, außer' in EO; daneben *wannt* O, *wan* VW.

Formenlehre: Verbum: die Infinitive endigen stets auf *-en*, niemals auf *-e*; stets *ist*, außer W, wo keine Form belegt; 2. Sing. Präs. und Prät. (schwach) stets auf *-st*, nie auf bloßes *-s* (in V fehlen Beispiele); 2. Plur. Präs. auf *-nt* in EOW (daneben *wollet* W), ebenso auch in V (100. 102. 113. 115). — Artikel und Pronomina: Dat. Sing. *eime*, *eim* EOW (V 106. 116); *sime* EOW; *mime*, *dime*, *irme* O; *die* (= *diu*) EOVW; stets *er* (nie *he*, *her*); Dat. Plur. *uch* (nie *iu*, *u*); Possessivum *ir* flektiert: *iren* E, *irs* V, *irme* O (ohne Beispiel W).

Gegenüber diesen grundlegenden Übereinstimmungen machen sich aber auch Verschiedenheiten des Schreibgebrauches bemerkbar.

Besonders deutlich in W, gegenüber EVO. Im Vokalismus: alle Teile schreiben zwar *u* (nicht *v*) im Innern sowie im Auslaut für vokalisches *u*; aber im Anlaut erscheint *u* bei *uch* in E stets, in VW überwiegend, in O gleich oft wie *vch*: EO kennen *u* noch in *uber* und *uff*, V überhaupt nicht, dagegen schreibt W *under*, *uns*, *uwir*, *uff*, *ungemach*, *umb*, *ubir*, *uz*, *urlaup*, hat also mehr *u* als *v* (19 gegen 14). — V hat nur 2 *y* (*leye*, *nyder*; dazu V 96 *nyten*, 97 *ysen*, 101 *nyder*), O nur 6 (*by*, *elyas*, neben *bi*, *elias*, dazu noch *elyas* 305, *(n)ymmer* 309), E je einmal *by*, *sy*, *fry*, *zyten*, *ysen*, *nymme* und zweimal *ymmer*; viel häufiger ist *y* in W, wo *sy* (7), *by* (2), *ymmer*, *hymel* (2), *syme*, *stryt* (2), *wyt*, *zyden*, *nyder* (3), *myn*, *pyn*, *yn*, *syn* (8), *synt*, *ysen*, *wygen*, *myede* (= *mite*) geschrieben wird und selbst *ey* (st. *ei*) erscheint in

---

1) Dagegen sind die Anfangsbuchstaben der Verse zwar in O und W rot gestrichelt, nicht aber in V; daß dies nichts beweist, zeigt das sicherlich von éiner Hand geschriebene Fragment des Eckenliedes, das die Strichelung auf der ersten Seite hat, auf den folgenden nicht. Kapitelzeichen kennt nur W (zweimal).

2) Die folgenden Darlegungen gründen sich auf E, auf die Bruchstücke B² von V, sowie auf alles, was von O und W unter Ms. Germ. Fol. 844 in Berlin aufbewahrt ist außer W II 1—22. Doch sind, wo es darauf ankommt, sämtliche Reste berücksichtigt. In diesen Fällen steht die Strophenzahl neben der Sigle O bezw. W und V.



geyn, eynem, eyme (2), *gemeynen, reyne* (2), *meyster, heyden* (6), *eygen*[1]). — EVO haben in den Endungen stets *-e*, also *-em, -en, -er, -es, -ez* (s. *alliez* O 309!), dagegen W schreibt neben *e* massenhaft *i* (ich zähle 54 Fälle); auch *dugint, dusint, gelobite* und *iz* haben nur in W ein *i*[2]). Ebenso wechselt nur W zwischen *er-* und *ir-*, *ver-* und *vir-*, während EVO nur die Präfixe mit *e* kennen[3].) — W schreibt fast niemals *ie* für *i* (nur *viel, getriebin, myede = mite*; dazu *bie* 16), dagegen oft *i* für *ie* (*diterich, dinst, krichin* usw., 17 mal), in E überwiegt umgekehrt die Schreibung *ie* für *i* (*sieder, nieder, riese* usw.) mit 18 Beispielen weitaus die von *i* für *ie* (*dinst, ving, ging, virde*, 7 mal), ähnlich in O (12 *ie* für *i*, nur 5 *i* für *ie*), während V *i* und *ie* genauer sondert: je éin *viel* (= vil) und *nirgent* (dazu V 100 *diesem*; 104 *itzůnd*, 108 *gevil : kil*). — Nur W hat einmal *i* für Umlauts-*e* (*(hirten)*. — *do = da* schreiben EO stets, W hat daneben zweimal *da*[4]). — Nur O und W verdoppeln *e* in *ee* (O), vgl. W *schree : snee* (W VIII 12 *ee*).

Auch bez. des Konsonantismus ist der Schreibgebrauch, namentlich von W, in manchen Punkten verschieden. Besonders auffallend ist es, daß W im In- und Auslaut stets *cht* schreibt (*gedichte, vechten, icht* usw.), während E stets, O und V mit éiner Ausnahme (*richten* O; *wicht* V 106), *ht* bieten (*reht, braht, iht* usw.). — Gemeinsam ist allen Teilen das Schwanken zwischen *d* und *t*, sowohl im Anlaut (*gedan— getan, dan — tan* 'Wald', *druchte — truckte, dot — tot* usw.) wie im Inlaut nach Vokal (*rident — riten, noden — noten, blude — mutir* usw.) und nach *l* (*schilde — schilte, schelden, engelden — behaltent, wolde — wolte*). Ebenso ist *rt* gemeinsam (*kerte, swerten, verte, gerte, geferte, borte, harte, furte, werten:* nur in V einmal, wohl aus der Vorlage, *hordes = hurtes*). Aber während E und O nur *tegen* schreiben (5 bezw. 2), hat W nur *degin* (7). — Alle Teile zeigen vor *r* und vor *u* stets die Schreibung *f*, nie *v* (*frauwen, fry, fragent, freuden, fro, fries, frunt* usw.; *furst, furet, fůnde, fůr, fuste* usw.); ebenso vor *l* (*fliszet, flehte, fluszen, flugin, gefloszen* usw.). Aber E kennt vor sonstigem Vokal, außer *u*, fast kein *f* (nur *enfant* 2, *gefangen* 1) und gar kein *u*, V nur 2 *u* (in *vnuerzaget*) und nur wenige *f* im absoluten Anlaut (*ferre, faste, fert, faut;* dazu *faste* 97, *feste* 99, *finden* 100); im Anlaut des zweiten Kompositionsteiles ähnlich oft (*vnferre, geferte, enfohte, manigfalt*; dazu *erfar* 100, *gefolgen* 113), O schreibt nur selten *u* (*uil*; dazu *vnuerzagtem* 185, *beuelh* 296), aber öfter *f* sowohl im absoluten Anlaut (*feste* 4 mal, *feszel, ferte* 4 mal, *fart, ferre* 2 mal, *falsches*; vgl. *fant* 318) wie im Silbenanlaut (*befalhe, sturmfan, vmbfangen;* dazu *sturmfan* noch 296. 305, *gefolget* 298). Dagegen hat W neben den *f* (*fant, ferre;* dazu *farwin* VIII 3, *ferte* 7. 10. 17, *festin* 7. 11, *fart* 21, *befilt* 3, *befoln* 21) mehrfache *u* (*uallen, uon* 2 mal, *uil, uer-, beual;* dazu *vnuerzagten* VIII 3, *uil* 10. 12). — V und O haben nach *l* einfaches *f* (*geholfen, helfe* 5 mal, *hilf, hilfet, helfen* 3 mal), W dagegen auch doppeltes *ff* (*eilff* 5 mal, *Wolff-* 5 mal, *helffe* 2 mal); ferner schreiben EOW im Auslaut nach Vokal fast ausnahmslos *ff* (*greiff, rieff, tieff, uff* usw.), V dagegen öfter auch *f* (*dief, schuf, vf* sehr oft). — Während E und O *pf* schreiben (*pflagen, pfant, pforten, scharpf, gepflag* 3 mal, *pflegen*), steht in W *ph* (*phlegin; enphing* VIII 13 zweimal, *phat* 22), ja *p* (*porten, portenere* VIII 8). — Im absoluten Anlaut steht in allen Teilen *z* (*zu, zwene, zinse* usw.), aber im Inlaut und Auslaut nach Konsonant haben EV neben *z* nur *tz* (*stoltzen, gantz*[5]) usw.), O hat einmal *cz* (*ergeczen* 318), W dagegen oft (*gancz: strancz*; *hiczen* III 33, *ergeczen* VIII 18, *stolczer* 19, *ganczer* 22, *aczig;* sonst noch *dicsz* und *swicin* III 33). Auch der Anlaut zweiter Kompositionsteile erscheint in OV als *tz* (*ertzeuget, ietzunt*), in W dagegen als *cz* (*alczumale*). — Dagegen kennen wieder E und W ausschließlich *nit*[6]), während V und O daneben *niht* schreiben.

Aus der Formenlehre ist nur anzumerken, daß EVO für alle Kasus, Genera und Numeri fast stets *sie* schreiben (nur V 101 *si*), während W neben *sie* dreimal *si* (dazu VIII 13) und 7 mal *sy* bietet. Nur in W hat das Prät. von *mügen* einmal *a* (*machtin*).

Die großen Übereinstimmungen des Schreibgebrauches deuten darauf hin, daß alle Teile aus éiner Schreibstube hervorgegangen sind und erweisen mit der Gleichheit in der

---

1) Dazu noch viele Beispiele in W II und W VIII.

2) Dagegen schreiben alle *i* in *manig(e), vnmuszig, schuldig, kunig*.

3) *ge-, be-, ent-* und die Negationspartikel *en-* kommen nur mit *e* vor; O hat einmal *zusprang*, W einmal *zurklobin*.

4) *wo* O (auch O 305) sowie V 104 und *wonte = wânte* (W). — V 100 (2); 101. 102 (2). 104. 108. 113 kennt *da*.

5) Daneben E éinmal *gant*.

6) Dafür hat W *aczig = ahzic*.

äußeren Ausstattung, daß sämtliche Blätter tatsächlich aus ein- und derselben Handschrift stammen. Vorausnehmend sei noch bemerkt, daß das Eckenfragment sich am nächsten zu dem im Dresdener Heldenbuch überlieferten Text stellt, und daß der Ortnit unserer Bruchstücke nach Amelung (a. a. O. III, p. XI s.) den gemeinen Text repräsentiert, dem wiederum das Dresdener Heldenbuch nahe verwandt ist. Da nun unsere Fragmente aus einem Ortnit, Wolfdietrich, Ecke und aus der Virginal stammen, und das Dresdener Heldenbuch an erster und zweiter Stelle Ortnit und Wolfdietrich, an dritter Ecke und an zehnter Dietrich und seine Gesellen (d. i. eine Fassung der Virginal) überliefert[1]), so wird man in der zertrümmerten Handschrift einen Vorläufer des Dresdener Heldenbuches sehen dürfen, der um etwa 1300 entstanden ist[2]).

Anderseits deuten die oben aufgedeckten Verschiedenheiten des Schreibgebrauches darauf hin, daß an der Herstellung des zweifelsohne sehr umfangreichen Codex mehrere Hände gearbeitet haben. In der Tat zeigen auch die Schriftzüge starke Verschiedenheit. Am stärksten weichen die im Wolfdietrich von allen übrigen ab. Aber auch die Virginal stammt von anderer Hand als Ecke und Ortnit. Für diese letzteren könnte man zur Not ein- und denselben Schreiber annehmen, der aber im Ortnit viel grober, kräftiger und mit weniger Sorgfalt und Ruhe gearbeitet hätte als im Ecke.

Bevor der Dialekt des alten Heldenbuches bestimmt wird, sind noch einige sonstige vereinzelt vorkommende mundartliche Schreibungen zu erwähnen.

Vokalismus: gelegentliches *o* für *u* in V (*hordes* = *hurtes; ir mo̊gt* nnd noch 4 mal), in O (*son, sonne, mont, mogen, konig,* Präs. *ich forht* und noch 8 mal) und in W (*wordin, vor* = *für, zurklobin*?). — Analogisches *e* aus dem Plural in O (*ich enbrech, nemen, rech*; *beuelh* 296) und in W (*beuel ich*). — *ir wo̊llet* V, *er wolle, si wollent* O, *ir wollit* VW. — *-e* im starken Präteritum in E *(bande, schiede)* und in O *(er befalhe)*. — *u* in *wuste* E und *zwuschen* E. — *faut* in V (aber *voget* 2 in E). — *-e* erhalten in *ime* E, *weren* V, *here: mere* O. — *wayt* (= *wât*) W III 39. — Während VW nur *er-* als Präfix kennen (W (daneben *ir-*), hat E nur éinmal *-er*, sonst aber *her-* (7 mal), welch letzteres O nur éinmal bietet (*herslagen* 311).

Konsonantismus: *enfohte* 'timebat' V; *genung* = *genuoc* und *geleuken* 'leugnen' O; *manich* und seine Formen öfter, *dit* neben *dicſz* und *kümer* (V daneben auch *kumber*) W; *h* fehlt in *beuel* und *aczig* (W) sowie in *befoln* W VIII 21 und in *drusseszin* das. 20.

Formenlehre: Verbum: *sullen wir* W; *ich leben, nemen* O; Ind. Prät. *hede* E (4), O (1), *hette* V (1), *hatte* O (1) und W (2), *hete* W (1), *het* E (1), V (2); Ind. Präs. *sie verbrennen* O 309. — Nomen: Plural *kinde* W; *groszen* 'magno' O; *alle lant* (2) E. — Pronomen: Nom. Sing. Fem. *mine, syne* OW; *in die* (= *der*) *hant* O.

Wortschatz: *swerde* (= *swære*) W VIII 7. 14 (einmal: *mere!*).

Aus alledem ergibt sich, daß die Schreiber entweder dem ostfränkischen oder dem rheinfränkischen Gebiet angehörten. Ich möchte mich, da Infinitive ohne *n* nicht vorkommen und das Schwanken zwischen *d* und *t* allen Bruchstücken gemeinsam ist, für das Rheinfränkische entscheiden, wozu auch die Prothese des *h* im Präfix *er-* (EO) stimmt: ostfränkische Schreiber bevorzugen *der-*[3]). Die durch schriftsprachliche Einwirkung stark

---

[1]) meine Zählung nach den Feststellungen Zarnckes Germ. 1, 54. 60. Daß die Hs. aus zwei, vielleicht drei selbständig angefertigten Partien besteht, verschlägt hier nichts, da ja, wie Zarncke gezeigt hat, diese Zusammenfügung mit der Entstehung eng zusammenhängt.

[2]) wie ja auch Edward Schröder aus dem großen Format der Virginalbruchstücke E sicherlich mit Recht geschlossen hat, daß sie die Reste eines ganzen 'Heldenbuches' darstellen, Zs. 54, 414.

[3]) Belege für *her-* bei Garke, Prothese und Aphärese, QF. 69, S. 87. 93—95; Weinhold, AGr. § 230; BGr. § 190 (nur aus dem Ring!); Mhd. Gr.[2] § 243; Meier, Jolande p. XLVII; Kraus, Georg p. XXII

gemäßigte Schreibweise zeigt nahe Verwandtschaft mit der Hs. p des Renner, die Ehrismann IV, 129 ff. nach Südrheinfranken setzt sowie mit den, nach Ehrismann Beitr. 22, 337 gleichfalls rheinfränkischen, Bruchstücken des Blanschandin[1]).

Ich lasse nunmehr einen buchstabengetreuen Abdruck des neuen Fundes folgen.

(aus der nordrheinfränkischen Handschrift B); Leitzmann, Beitr. 13, 255 (aus dem Kolmarer Winsbeken und der Winsbekin, die nach L. 'aus einer ostfrk. Vorlage in einen anderen frk. Dialekt, jedenfalls den rhfrk., umgesetzt' sind); Göttw. Trojanerkrieg hsg. von Koppitz v. 14907. Dieses *h* dürfte im Sandhi aus falscher Silbentrennung entstanden sein in Fällen wie *ich erwacht*, *sich erbarmen*, *mich erslahen*, vgl. *dech-ein* > *de-hein*, also ähnlich wie *der-* für *er-* nach Ehrismann Beitr. 22, 259 (und *den-* für *en-*, das Ehrismann, Renner IV 131 aus der Hs. p anmerkt).

[1]) Einige Spuren deuten auf eine baierisch-österreichische Vorlage: *perner* (rot) und *kom* in E; *pyn* ('sum'), *keusche*, *neyde: gesmeyde* in W; dazu *frein* (= *vrîen*), *beleiben* und *Bie* (= *Wie*) in W II sowie *eilte* in W VIII.

II. Abdruck von A.

1 (*L* 1, *d* 1, *a* 1) [1ra]

Diſz ist her Eken ſtrit mit dem perner

Ez waz ein lant hiez copian. Alz wir ez
an den bůchen han.
Hie voꝛ in heideniſch
en zÿten. Sieder iſt
ez kollen woꝛden
genant. Vnd iſt
manigē wol erkāt.
In allen landen witen
Dar inne ſaſzen recken vil
Durch iren vber mute
Pflagen ſie ſtrites vil
Vnd reiner frauwen gute
Beide her ecke vnd her ebentrot
Durch ſchoner frauwen willen
Slugen ſie manigen helt zu tot

2 (*L* 2, *d* 2, *a* 2)

Die helde ſaſzen in eim ſal
ſie retten wunder ane zal
Welcher der kůnſte were
Der eine der hieſz her vaſolt
Dem waren ſchone frauwen holt
Daz ander ſin bꝛuder ecke
Der dꝛitte der wilde ebentrot
Sie retten alle gelich

1, 1. *Die Überschrift ganz in Rot, die große Initiale vorwiegend rot, verziert mit Blau, Grün, Braun. Die Anfangsbuchstaben der Verse auf dem ganzen Vorderblatte rot gestrichelt.*

2, 1. *Initiale blau.*

Daz vff erden nít kůner were
Dan̄ vō bern her diethꝛich.
Der wer ein furſt uber alle lant
Vnd auch mit witzen kůne
Vnd ſin man her hiltebꝛant

3 (*L* 3, *d* 3)
Ez waz her ecken alſo leit
Daz man den berner ſo gemeit
Lobte voꝛ in allem
Er ſpꝛach. wie iſt den luten nu geſchehen
Nu hat man doch von mir geſehen
Manigen nieder vallen.
Durch harnaſ dot vʼſeret gar
Man ſol die rede herwinden.
Nach im herſtrich ich alle lant
Ich muſz den berner vinden.
Ich ſten ím ſtriteclichen by
Er tů mích danne lebens ane
Ich mache ín lobes frÿ

* *

*

10 (*L* 12, *d* 12)
Er ſlug den man vnd auch daz wip [1vb]
Vff eíme grunen plane
Do erwerte er ſinen lip.

11 (*d* 8, *a* 4)
Der daz uff vff den berner ſaget
Daz er her grinen vnd die magt
Beide ſlafende ſluge
Der dut im vnreht vnd gewalt
In aſpergan do lit ein walt
Do inne ein anger grune
Do ſpurt er grinen vnd die magt
Dez moꝛgens in dem tauwe
Do leit er angeſt vnd not
Von einer ſtarken frauwen
Vō groſzen ſlegen herwacht her grin
Er ſlug ſie alle beide dot vnd friſt
Vnd friſt daz leben ſin.

3, 1. *Initiale rot.* 3. allem*!* 13. lobes] o *ganz deutlich!*
10, 10. erwerte*!*
11, 1. *Initiale blau.* uff vff*!* 4. dut] d *durch Wurmfraß zerstört.* 5. aſpergan] a *unsicher,* n *am Schluß könnte auch* u *sein.* 12 *f.* vnd friſt *doppelt!*

12 Daz er ſie ſlafende nit enfant
Von berne der mere wigant
Daz wiſzent ſicherlich
Sinen dinſt bot er im an
Grinen dem vngefugen man.
Daz det der helt her diethꝛich
Sinen dinſt er im v^{s}warf
Der rieſe mit der ſtangen
Spꝛach ich ſin nit bedarff
Her hiltbꝛant iſt gefangen
Mit armen ſie in vmbgreiff
Sie dꝛuchte in alſo ſere
Daz im ſin varwe gar v^{s}bleich.

13 Wie hiltebꝛant ein tegen waz
ſie warff in nieder in daz graſz
Daz kom von iren kreften.
Er ſtunt voꝛ ir in kranker were
Sie waz mit ſtrite gein im ein her
Doch mûſt er ſich beheften.
Mit beiden armen ſie in ving
Den ſtoltzen tegen werden
Daz daz rode blut von im ging
Sie truckte in vff die erden.
Do herdiethꝛich daz erſach
Er ſlug ir daz heubt abe
Vnd meret im ſelber vngemach.

14 Do grin ſin ſweſter ſach liegen tot
erſt bꝛaht er in groſze not

*   *
*

68 (*L* 55, *d* 59) Do vant er einen wunden man [2ra]
Der hede gar ſweren harneſch an
Her ecke zu im geſprach
Wer hat dich hie verhauwen.
mir iſt leit din vngemach
Er begunde in ane ſchauwen.
Er ſpꝛach ez hat der berner gedan
wann in allen dieſen landen
kan in ſtrite in nieman beſtan.

12, 1. *Keine Initiale!* ſie] *über der Zeile und nur* ſ *noch deutlich.* 2. *Nach* Von *drei unlesbare Buchstaben, der erste wohl* d. 9. Spꝛach *abgekürzt.*

13, 1. *Initiale rot.*

14, 1. *Initiale blau.*

69 (*L* 56, *d* 60, *a* 46)

HEr ecke ſaz nied^s zu dem man
Die wunden meſſen er began
mit beiden ſinen handen.
waffen er wieder ſich ſelber rieff
Nu geſach ich wunden nie ſo tieff
Geſlagen von mannes handen.
Waz ich ſtritens han geſehen
In walde vnd vff gefilde
So iſt din helt nit blieben gantz
Vnder helme vnd vnder ſchilde
Kein ſwert daz nie vollenden mag
Ich wene dich habe v^{s}hauwen
Der wilde dunrſlag

70 (*L* 57, *d* 61, *a* 47)

Mit noten ſpꝛach d^s wunde man
mir hat der hagel nit getan.
Zu leide an minem libe.
Selb virde ich vō dem rine reit
Ich koſz mir ſelb^s arbeit
Durch willen ſchoner wibe
Do wolt ich rum herwoꝛben han
wie ſere ich dez engilte
Mir wieder reit ein kuner man
Der furt an ſime ſchilte
Ein lewen waz von golde rot
D^s ſlug vnſer viere
Die dꝛi ſint leider tot

71 (*L* 58, *d* 62, *a* 48)

Die dꝛi mag man imm^s klagen [2rb]
Ez enwaren doch nit zagen
Sie werten ſich nit lange
Wanne ich auch der virde bin
Min leben daz iſt gar do hin
Ez iſt vmb mih ergangen
Du mir der erden in den munt
Durch die gottes ere
Wān ich ſtirbe alſa zu ſtunt
Vnd fragent mich nit mere
Got der leit durch vns den tot
Daz er dar an gedenke
Vnd vns gebe ſin himel bꝛot.

69, 1. *Initiale rot.* 9. helt nit *nicht ganz sicher.*
70, 1. *Initiale blau.*
71, 1. *Initiale rot.*

72 (*L* 59, *d* 64, *a* 56)

Er ſpꝛach helt du ſalt dich nit ſchamen
vnd ſage mir den dinen namen
Durch aller frauwen ere.
wie du helt ſiſt genant
Vnd du mir ſine vart bekant
So frage ich dich nit mere.
Er ſpꝛach ich heiſz von lune helfrich
Vnd min bꝛuder ludung der ſtarke.
Vnd von metze oꝛtwin
Vnd hug von dennemarg
Die dꝛi ſint by mir erſlagen
Vnd ſolt ich leben lange
Ich konde ir nymmer keinē v^{s}klagen.

73 (*L* 61, *d* 66)

Nu ſage mir helt ſehe du in iht bar
Ja wir lugten alle dar
Do het er vns beteubet
Sin harneſch der waz aller gant
Vnd waz lieht vnd auch glantz
. . . .
Sin helm vns in die augen glaſt
Den ſieg muſten wir v^{s}lieſen
Ich kunde in anders nirgent bar
Wann an den augen kieſen.
Do nam ich ſin genote war
Ich ſchauwet in an den augen
Vnd anders nirgent bar

74 (*L* 60, *d* 65, *a* 50)

Nu ſage mir helt an dieſe zit
Do er mit uch hup den ſtrit
Wie hede ers an dem libe
Der wunde zu dem rieſen ſpꝛach
So kunen man ich nie geſach
Geboꝛn von einem wibe
Nach der lenge die er hat
Darff ſich nieman gein im genoſzen
wiſzent ſicher daz er iſt
manheit vol geſtoſzen
. . . .
. . . .
. . . .

72, 1. *Initiale blau.*
73, 1. *Initiale rot.* **6** *fehlt ohne Lücke.*
74, 1. *Initiale blau.* **11—13** *fehlen ohne Lücke.*

75 (*d* 67, *a* 51) Sage an tugenthafter man
Hede er voꝛ alter irgent gran
Daz wuſt ich harte gern.
Der wunde zu dem rieſen ſpꝛach
So kunen man ich nie gesach
Ez iſt der vogt von berne [2ᵛᵃ]
Wie ſere mich ſin hant vˢhauwen hat
Sin lop daz wil ich pꝛiſen.
Er iſt vom heupt biz vff den grunt
nit wann ſtahel vnd yſen.
(*L* 61, 11—13) Dez fragens ich wol ymmer enbir
Wann ich in hoꝛe nennen
Zu hant ſo gruſet mir

76 (*L* 62, *d* 68) Alz her ecke die mere vˢnam
Do fragte er den wunden man
Waz furet er in dem ſchilde
Dˢ wunde zu dem rieſen ſpꝛach
So kunen man ich níe geſach
Alz do iſt von bern der milte
Durch got ſo ſchuhe den man
Du darft nach im nit fragen.
Wiſze du tuſt daz beſte dar an
Wil duz an in wagen.
Laz den tegen han gemach
Anders dir geſchiht von im
Alz vns auch von íme geſchach

77 (*a* 52, 1. 2) HEr ecke von freuden vff geſpꝛang
Helt nu habe dinr mere dang
(*L* 64, 3—7; *d* 69, 3—7; *a* 54, 3—7) Ich trage auch daz do biſzet
Eín gut ſwert in miner hant
Daz er mir nymme wurde bekant
Sit er ſich moꝛdes fliſzet
So mir got ich riche dich
(*L* 65, 8—13; *d* 70, 8—13; *a* 55, 8—13) Do bot er im die arme.
Daz begunde her ecken
So reht ſere herbarmen.
Zu im er balde nieder ſaz
Er hede vil nach geweinet
Siner freuden er gar vergaz

75, 1. *Initiale rot.*
76, 1. *Initiale blau.*
77, 1. *Initiale rot.*

78 (*d* 71)

Ach neína helt ſtarck
la dich herbarmen ein ſchones mark
Daz du doꝛt ſiehſt gebunden
Vil hohe an einer linden ſtan.
Die loſe vil tugenthafter man
An dieſen ſelben ſtunden.
Ir herren ſint herſlagen
Von dem edeln bernere
Die muſz ich hute vnd ymm^{s} klagen.
Stoltzer tegen mere.
Slahe ſie von dir in den dan [2vb]
laz ſie eſzen laup vnd graz
wann ir bedarff hie níeman

79 (*L* 66, *d* 72)

Die dꝛu die ſlug er in den dan
Daz virde lieſz er gebunden ſtan
An eines baumes aſte.
Der wunde wieder uff geſach
Vz groſzen noten er do ſpꝛach
Ez hat mich manige raſte
getragen mit den creften ſin.
Zwuschen kolle vnd ſuíre
Síns glichen ich noch níe enfant
In walhen noch in ſtire.
In ſwaben noch in beierlant
Ez treit uch mit den kreften ſin
Helt dez ſy min truwe din pfant

80(*L*61,1—7; *d*70,1—7; *a* 55, 1—7)

Er ſpꝛach din roſz ſol hie beſtan
Du maht geneſen kuner man
D^{s} dinen verch wunden.
Die dir der helt hat geſlagen
Die wil ich hute vnd ymmer klagen
Do bat er in beſunder
nach dem berner in den tal
(*L* 64, 8—13; *d* 69, 8—13; *a* 54, 8—13)
An den ſelben ſtunden.
Er ſpꝛach hie ſitzen*t* vff daz roſz
Daz doꝛt ſtet gebunden.
Vnd rident ir im reht nach
Ir hant in balde erilet
wān im iſt nirgent gach.

78, 1. *Keine Initiale.*
79, 1. *Initiale blau.* 8. ſuíre] u *oder* n*!*
80, 1. *Initiale rot.* 9. ſitzen*t*] *t unsichtbar, war aber nach dem Raum vorhanden.*

81 (*L* 68, *d* 73)

HEr ecke gedaht im tugentſam
zu hant bande er den wunden man
An den ſelben ſtunden.
Vꝛlaup er zu im genam.
D^{s} vil wunder kůne man.
Da ſchiede er von dem wunden.
war er der lande kerte hin
Ecke der tegen rich
Den walt den lieff er hin zu tal
Daz wiſzent ſicherlichen.
nach dem berner in den tan
da von ecke der tegen kůne
groſzen ſchaden auch gewan.

82 (*d* 74)

Mit noten lag der wunde man.
Do kam ein getwerk gegan.

* *
*

81, 1. *Initiale blau.*
82, 1. *Initiale rot.*

III. A und die sonstigen Überlieferungen.

Um die Grundlagen für eine Vergleichung der verschiedenen Fassungen zu geben, stelle ich, soweit **A** reicht und darüber hinaus bis zu einem Haltepunkt der Erzählung, die anderen Überlieferungen im Paralleldruck daneben: was mehr als eine von ihnen übereinstimmend bietet, ist in Antiquadruck gegeben, auch dann, wenn die Stellung der Worte abweicht oder der Vers an anderer Stelle der Strophe erscheint.

L

1 Ain lant das hieſ *ſich* gripiar.
Das ich iv ſag das iſt war.
Bi haidenſchen ziten.
Do wart verkeret ſit das lant.
Dú *hovb*ſtat *drin was* ko̊ln genant.
Des lobte man *es* witen.
Swer das fůr aine luge hat.
Der frag *es* wiſe lúte.
Won es *wol* geſriben ſtat.
Alſ ich ivch hie betúte.
Dú ſtat dem rine nahe lit.
Vnd iſt gar wol erbúwen.
Des iſt ir name wit.

2 *Es* ſaſen held in ainem ſal.
Sie rettont wnder ane zal.
Von vſerwelten rekken.
Der aine was ſich her vaſolt.
Dem warent ſchoene vrovwan holt.
Das ander *was her* egge.
Das dritte der wild eben rot.
Si retont al geliche.
Das *nieman* kuener waer *ze* not.
Den von bern her dietheriche.
Der waer ain helt ivber allů lant.
So waer mit liſten kuene.
Der alte hilthebrant.

3 Hern eggen *dem* was *harte* lait.
Das man den berner *vil* gemait.
Do lobte vor in allen.
Er ſprach wie iſt den lůten geſchehen.
Nu hat man doch von mir geſehen.
Vil mengen nider vallen.
Durch haerneſch tot uerſeret.
Ir mo̊ht der rede erwinden.
Nach im erſtrich ich.
Dů lant ich muos *in* vinden.
Vnd ſtriteclich im bigeſtan.
Er tuot mich libe ane.
Ald *ſin* lob *muos zergan.*

A

1 *Ez waz* ein lant hiez *co*pian
Alz wir ez an den bůchen han.
Hie vor in heideniſchen zÿten.
Sieder iſt *ez* kollen *worden* genant.
Vnd iſt manigen wol erkant.
In allen landen witen
Dar inne ſaſzen *recken vil*
Durch iren vber mute
Pflagen ſie ſtrites *vil*
Vnd reiner frauwen gute
Beide her ecke vnd her ebentrot
Durch ſchoner frauwen willen
Slugen ſie manigen helt zu tot

2 **D***ie* helde ſaſzen in eim ſal
Sie retten wunder ane zal
Welcher der kůnſte were
Der eine der hieſz her vaſolt
Dem waren ſchone frauwen holt
Daz ander ſin bruder ecke
Der dritte der wilde eben*t*rot
Sie retten al*le* gelich
Daz *vff erden nit* kůner were
Dann von bern her diethrich.
Der wer ein *furſt* uber alle lant
Vnd auch mit *witz*en kůne
Vnd ſin man her hiltebrant

3 *Ez* waz her ecken alſo leit
Daz man den berner *ſo* gemeit
Lobte vor in allem [ſchehen
Er ſprach. wie iſt den luten *nu* ge-
Nu hat man doch von mir geſehen
Manigen nieder vallen.
Durch harnaſ dot v^{s}ſeret *gar*
Man *ſol die* rede herwinden.
Nach im herſtrich ich alle lant
Ich muſz den berner vinden.
Ich ſten ím ſtriteclich*en* by
Er tů mích *danne* lebens ane
Ich mache in lobes frÿ

d[1])

1 Ein lant *hayſſet Kryſ*pian.
das was den *haiden* vnderthan,
wol pey *den ſelben* zaiten;
ſeint *han* verkeret ſich *dy* lant:
ein ſtatt *die* iſt Kollen genant,
der lob *iſt* alſo weiten:
dar jnnen ſasſen *helde ſtarck,*
die thet man wol beraiten;
zu ma(n)heit waren ſie nit arck,
in ſturem vnd in ſtreiten.
vnd wer das fur ein luge hot,
der frag die *clugen* laüte,
pei den es *noch* geſchriben ſtat.

2 *Do* ſaſſen held in eynem ſal,
die ſagten wunder ane zal,
die auſerwelden recken:
der ein der hyſs ſich her Faſſolt,
dem waren ſchone frawen holt;
d*er ein* ſein prüder Ecke*n*;
der drit der wilde Ebenrot:
ſie reten algeleiche,
es wer keyn küner jn der not,
den Perne*r* Ditereiche;
er wer *mit manhait wol bekant:*
mit liſten wer keyn kuner,
den der alt Hilleprant.

3 *Das* was her Ecken alſo lait,
das man den Perener gemait
do*ch* lobet vor jn allen;
her *Eck* ſprach: ‘wie iſt *euch* geſchehen?
nun hot mann doch von mir geſehen
vil manchen nyderfallen,
die ich erſlug mit meyner hant;
mann mocht der red er*v*inden:
ich ſtr*eig* noch jm *jn* alle lant,
ich *wil* den Perner finden,
mit ſtreit *wil* ich jm *wonen* pey:
er thut mich *meyn*es an(e),
oder ich mach in lebe*ns* frey.

[1]) *mit Berücksichtigung von v. d. Hagens Angaben in seinen ‘Anmerkungen und Verbesserungen’ S.* 41 *f.*

a[2])

1 EIn land dz *heyſt* agripi*n*an
Dz was den *helden* vndertan
Bey heydeniſchen zeyten
Mang nam hat ſich verkert *der* land
Zů kȯln *am rein* iſt *es yecz* gnant
Das lobt man alſo weyte
Do ſaſſen *edel küngin drey*
Das waren ſchȯne *meyde*
Eck der wont in mit dienſten bey
Das kam jm ſchier zů layde
Unnd wer das für ein luge hat
Der frag die weyſen *meÿſter*
Das es geſchriben ſtat

2 D*rey* held ſaſſen in einem ſal
Sy rȯtten wunnder ane zal
Die außerwȯlten recke
D*as* ein d*as* was ſich herr faſolt
Dem waren *die* ſchȯne*n* frawen hold
Das ander ſein brůder Ecke
Das drit der wild *herr* Ebe*r*rot
Sy rȯdten al geleiche
Kein kȯnere*r* wer in der not
Wen von bern herr dietereiche
Der wer ein held *in* alle land
Mit liſten *lept* kein *weyſ*er
Dann *meyſter* hilteprand

fehlt

[2]) *in den Lesarten gebe ich die Sinnesvarianten von* **s** *sowie (ab Str.* **a** 46) *die Abweichungen der beiden hsl. Bruchstücke.*

1, 1. hieß Agrippian. **4.** der] im. **13.** Vnd da es.
2, 2. von w. **13.** Dann der.

L	A
6 *Doch* wundert mich al minů iar. Das man dem berner ſo gar. Das beſte hat geſprochen. *In allen landen* dort vnd hie. Sin *hohes* lob *nie miſſ*egie. Kaem ain*r* *dort* her gekrochen. *D*er lopt in *ovch* mit *worten g*uot. Wie ſer mich des verdrůſſet. Das ain*r* dik das beſte tuot. Vnd er *des* niht genůſſet. Vil menger in nach waene lobt. Vnd et*ſwer* nach liebe. Dů welt wol halbů tobt.	Lücke.
7 Do ſprach der wilde eben rot. Er ſluog *viel* laſterlichen tot. Vro hilten vnd *vro* grinen. Vmb aine brůn die er nam. Die truok er laſterlichen *d*an. Sin lop *das muoſ im ſwinen.* *Das er ob* alle*n* kůnge*n* *hat.* *Jo* hoer ich *hart* vngerne. *Es wart* ſo *frůmic nie die tat.* Her*n* dietherich*ſ* von berne. Alſ ir *e* von im hant uernomen. Vnd waere grin erwachet. Er waer *nie* dannan komen.	Lücke.
8 Do ſprach ſich *der* herr*e* vaſolt. Ich bin weder wient noch holt. Ich *ge*ſach in nie mit ovgen. Die aber *den helt ie* hant geſehen. Die hoer ich im *ie* das beſte iehen. Dů red iſt ane lovgen. Das er der kuenſte *iſt ze* not. Der d*en* tovf enphienge. Nu ſagent mir her ebenrot. Wa im ie miſſegienge. Ald ir zaigent mir *noch* ainen man. Der i*n* bi ſinen ziten. *Noch* ie geſigte an.	Lücke.



d

4 Mich *nimet* wunder *ye fur w*ar,
das man dem Perner ſo gar
das peſt hye (hat) geſprochen;
das hort man, pede, hie vnd dort;
ſein lob *das iſt ſo weyt erhort,*
kem eyner her gekrochen,
ſie lobte*n al aus irem m*ut:
wie ſer mich des verdreuſſet,
ob man ei*m* dick das peſte thut,
vnd er ſein nicht genaüſſet!
vil manger in nach wane lop*(t)*,
vnd et*licher* noch libe*:*
die welt wol *mer den* halbe top*(t)*.'

5 Do ſprach der wilde Ebenrot:
'nun ſlug er leſterlich zu tot
fraw Hilten vnd auch Greymen,
wol vmb ein prün, die er jm nam,
die *furt* er leſterlich *jn scham;*
ſein lob ſol niemant reumen
ſo hoch vber al konig *ſchun,*
wann ich hor *es* vngeren.
ey zwar, er iſt doch nit *al*s kun,
her Diterich von Peren,
als j*ch die mer wol* han vernumen,
vnd wer *er* Gereym derwachet,
er wer nit *lebet* dannen kumen.'

6 *Dar zu* ſprach ſich her Faſſolt:
'Ich pin jm weder veint, noch holt,
ich ſach jn nye mit augen;
doch al*le*, dye jn han geſehn,
die hor ich jm das peſte jehn,
die ret iſt ane laugen,
er ſey der kuneſt in der not,
der d*ie* tauf ye entpfing(e).
nün ſa*g* mir, *lieber* Ebenrot,
wo es jm ye miſſ ginge;
kanſtu mir zaigen eynen man,
der jm pey ſeynen zaiten
mit ſtreit hab ye geſiget an?

a

9 Mich wundert alle meine jar
Dz man dem berner *nun* ſo gar
Das beſt hie hat geſprochen
Wir hand geſagt al von jm hie
In ſein*em* lob *ich vmbe* gie
Kåm *yemant* her gerochen
Er lobt in mit *den andern her*
Wie ſer mich d*a*s verdreüſſet
Das *månger* thůt *vil gůcz vnnd er*
Vnnd *man* ſein *doch* nit genewſſet
Das man ſo vil nach wūne lept
Vnnd et*wan* nach *der* liebe
Die welt *vil ſere ſtr*ept

3 Do ſprach *es ſich herr* ebe*r*rot
Nun schlůg er låſterlich zů tod
Hilden vnnd auch *den* greiman
Umb ein brinne die er im nam
Die tro̊gt er *wol* laſterlichen *an*
ſein lob ſol nieman ro̊men
Vn̄ was auch mir darum̄ geſchicht
Ich her *ſein lob nit* geren
Nun iſt er doch ſo ko̊ne nicht
Herr dieterich von Beren
Vn̄ alß ir hapt von im vernūmen
Wer *ſich der* greim erwachet
Er wer *von im* nit kūmen

4 *Unnd* do ſprach ſich herr Faſolt
Ich bin im weder feind noch hold
Ich ſach in nie mit augen
Aber al die in hand geſehen
Die ho̊r ich im das beſte jehen
Die red iſt ane laugen
Dz er der ko̊nſt ſey in der not
Der tauff *noch* ye empifenge
Nun ſagent mir herr ebe*r*rot
Wa es im miſſe gienge
Ja oder zaigen mir *den* man
Der im bey *vnßer*n zeyten
Hab ye geſiget an

9, 5. vmbegee. 8. das. 9. m. hat vil gůt.
3, 5. wol *fehlt.* 11. Vn̄ *fehlt.*
4, 10. ye *nach* im. 13. Hab doch ye.

L	A
9 Der han ich *doch niht uil* uernomen. Sin lop iſt *vnn grn wirkomen.* Das hoer ich alle ſprechen. Die *in* ſtůrmen in hant geſehen. Die hoer ich im das beſte iehen. Was wolt ich an im rechen. Das ich in zige mordes *gros.* Das tat ich ane ſchulde. *Vnd wurd aineſ lugeners genoſ.* Vnd verlur *ovch* gotteſ hulde. W*e* warumbe taet ich das. Sit man im *giht das beſte.* *Das las* ich *ane* haz.	Lücke.
10 S*it das* dů ſaeld iſt im beſchert. Sin lop wit in dem lande vert. Daſt m*engem* herzen ſwaere. D*as* im der ſaelden niht *en*gan. Der d*unke*t mich *niht* ein wiſer man. Sit das *nu* d*en* bernaere. *Vro ſaelde hat an ſich genomen.* *So endarf in* nieman ſwachan. *Er iſt mit eron dannan komen.* Wan ſol *e*s beſſer machon. Vnd waer es war das niht eniſt. Er ſluog ſi *an* ſchande. Durch ſines libes vriſt.	Lücke.
11 Alſo *ret nun* her vaſolt hie. Her ebenrot im das *enp*fie. *Nůt wol er* ſprach zem rekken. *Ir ſprechent* doch *des muoſ* ich *iehen.* Das ir in ſôlten hant geſehen. *Vnd* welt ſin laſter dekken. So *ſint* ir *in* vnmuoſ *vil bekomen.* Es iſt erſchollen wite. Ir hant ivch *ſin vaſt* angenomen. Vnd ligt *ob ſin*em ſtrite. *Ir* hant der warhait ni*ht* geſehen. Das ir in lobt nach wane. Das iſt ane not geſchehen.	Lücke.
12 Her vaſolt ſprach er *was* ain helt. Sit ir *mirſ* niht gelovben welt. Das iſt mir *gar* vnmaere. So ſprich ich *doch ſamir min lip.*	10 1—10 in Lücke.

d	a
7 Der hab ich *wenig noch* vernumen;	fehlt.
ſein lob iſt *weit fur ſich* komen,	
das hor ich *die* al ſprechenn,	
die jn *mit* ſturmen han geſehn,	
die hor ich jm das peſte jehn;	
was wolt ich an jm rechen?	
das ich jn mordes zyge *ſchan*,	
das thet ich ane ſchulde,	
vnd lud auf mich der welde lan,	
vnd verlur gotes hulde;	
wie oder war vmb thet jch das?	
ſeint *yder*man jm *ſprichet*,	
ſo wil ich *jm nit trag(e)n* has.	
9 *Nun* jm die ſelde iſt beſchert,	fehlt.
ſein lob weit jn dem land *vmb* vert,	
das iſt m*eins* hertzen ſwere,	
der *taücht* mich ein *vn*weyſſer man,	
vnd d*er* jm nit der ſelde gan,	
ſeint das de*r* Pernere	
ſo vil er an erworben hot,	
das ſol im niemant ſwachen:	
ob er jn ſlaffent ſlug zu todt,	
das ſol man peſſer machen;	
vnd wer es war, das nit eniſt,	
er ſlug ſi*ch durch die* ſchande	
ſelber durch ſeins leibes fryſt.'	
11 Alſo *lobt in* her Faſſolt hie;	fehlt.
her Ebenrot jm das *ver*fie,	
vnd ſprach *alſo* zum recken:	
'*nun hab* ich doch *horen* jehn,	
das ir in ſelten habt geſehn;	
wolt *ir* ſein loſter decken,	
ay, ſo *muſt* ir vnmuſ*ig ſein*,	
es iſt erſchollen weiten;	
habt ir euch angenumen *pein*,	
vnd liget *an d*em ſtreiten,	
vnd habt der warhait ny*e* geſehn:	
das ir jn lobett noch wone*n*,	
das iſt *doch als* on not geſchehn.'	
12 Herr Faſſolt ſprach: er *iſt* ein heldt;	fehlt.
ſeint ir *ſein* nit gelauben welt,	
das iſt mir *als* vnmere;	
vnd ſo ſprich ich *zv diſer zait*,	

L	A
Das er grinen vnd *ſin wip.*	
Der edel bernaere.	
So laſterlich*en* niht *viber w*ant.	
Si truht *in alſo* ſere.	
Do*ch* half *im* maiſter hilthebrant.	
Das der degen here.	
Sluog den man vnd ovch das wip.	*Er* ſlug den man vnd auch daz wip
Uf ainem gruenen plane.	Vff eíme grunen plane
Sus nert er ſinen lip.	Do er*w*erte er ſinen lip.
fehlt	**11** *D*er d*az* uff den berner ſaget
	Daz er her grinen vnd die magt
	Beide ſlafende ſluge
	Der dut im vnreht vnd gewalt
	In a*ſ*per*g*an do lit ein walt
	Do inne ein anger grune
	Do ſpurt er grinen vnd die magt
	Dez morgens in dem tauwe
	Do leit er angeſt vnd not
	Von *ein*er ſtarken frauwen
	Vō *groſzen* ſiegen *her*wacht *her* grin
10 12 Er ſluog ſi *an ſchande.*	Er ſlug ſie *alle* beide dot
Durch ſin*es* libe*s* vriſt.	Vnd friſt daz leben ſin.
fehlt	**12** *Daz er ſie ſlafende nit enfant*
	Von berne der mere wigant
	Daz wiſzent ſicherlich
	Sinen dinſt bot er im an
	Grinen dem vngefugen man.
	Daz det der helt her diethrich
	Sinen dinſt er im v^{s}warf
	Der rieſe mit der ſtangen
	Sprach ich ſin nit bedarff
	Her hiltbrant iſt gefangen
	Mit armen ſie in vmbgreiff
12 8 Si truht in alſo ſere.	Sie druchte in alſo ſere
	Daz im ſin varwe gar v^{s}bleich.
fehlt	**13** *Wie hiltebrant ein tegen waz*
	ſie warff in nieder in daz graſz
	Daz kom von iren kreften.
	Er ſtunt vor ir in kranker were
	Sie waz mit ſtrite gein im ein her

d	a
das er *her* Greymen vñ *die mait,*	
der edel Pernere,	
als leſterlich nit *ſlug ſein hant:*	
ſie truck*(t) Hilprant gar* ſere;	
do half *er* mayſter Hilleprant,	
der *edel* degen here,	
vnd ſlug *zu tot* man vnd das weib,	
auff eynem grunen an*ger,*	
do er dernert *den* ſeynen leib.'	
8 *Vnd* wer auf *her Diterich* ſait,	5 *Ja* wer de*s* auff den berner ſait
das er her Greimen vnd die mait	*Vñ* das er greimen vnnd die mait
ſchlaffent *zu tot* ſchlüge,	Schlaffent ſchlieg *der vil kône*
der thut jm vnrecht vnd gewalt:	Der th*e*t im vnrecht *manigf*alt
jn A*mpp*rian do lait ein walt,	*Vor tierol ſtat* ein *grôner* wald*e*
dor jn ein anger *cluge,*	Dar inn ein anger grône
do ſpurt er auß *her* Greimen *drot,*	Do ſpir er au*ff* die *ſelben* maidt
vnd dy magt jn dem taüen;	Des morgens in dem thawe
do led er angſt vnd *groſſe* not,	*Sy hât in nach in tod ge*laidt
wol von *d*er ſtarcken frawen,	*Die vngefüege* frawe
von Peren der furſt lobeſam:	Von *iren* ſchlôgen wachet greim
er ſlug ſie pet *zu* tode,	*Herr dietrich er*ſchlůg ſy bayde
ſein helm, ſein prun er nam.	Unnd friſt das leben ſein
fehlt	fehlt

d	a
12 8 ſie truck*(t) Hilprant gar* ſere.	
fehlt	fehlt

5, 1. das. 4. im *fehlt.* 5. schôner. 7. spürt er auß.



L

fehlt.

* *
*

A

Doch můſt er ſich beheften.
Mit beiden armen ſie in ving
Den ſtoltzen tegen werden
Daz daz rode blut von im ging
Sie truckte in vff die erden.
Do herdiethrich daz erſach
Er ſlug ir daz heubt abe
Vnd meret im ſelber vngemach.
14 *Do grin ſin ſweſter ſach liegen tot*
Erſt braht er in groſze not

* *
*

L

13 **D**o ſprach her egge das iſt war.
Her dietherich ist *w*ollekomen gar.
An fuͤrſteclichen eren.
Er trait *von hoher wirde a*in hant.
Erſt ganzer *tugent* ain adamant.
Wan ſol lob *vol* meren.
Bas danne ander kuͤnge drie.
Sit er ſo *frůme*clichen.
Ueber alle kuͤnge krone *ſie.*
Swer ſin denke v*ppecl*ichen.
Hie dem geſchehe *nimer wol.*
Er iſt ſo tugentriche.
Vnd aller ere vol.

14 **D**o*ch red* ich es dar umbe niht.
Sit man im *gar* das beſte *g*iht.
Swa man in hoeret nemmen.
Das iſt war wan ich beſtan *ovch* in.
Es waiſ noch ni*eman* wer ich bin.
Wan *muoſ ovch* mich erkenne*n*.
Ich han michſ *baidenthalb* verwegen.
Ich uerliеſ alder *ich* gewinne.
Vro ſalde mag min alſo pflegen.
Das ich im nim die ſinne.
So *hoert* man *in den lande*n ſagen.
Vnd ſprechent ſeht her egge.
Hat den berner erſlagen.

A

Lücke

Lücke

d

fehlt

* * *

10 Her Eck ſprach: ‘das iſt war,
her diterich jſt volkumen gar
an furſtenlichen eren;
mit eren jſt gar wol ſein handt,
er iſt ein gantzer adamant;
ſein lob das ſol man meren,
vil mer, den ander konig drey,
ſeint er ſo *ritter*l*(e)*ichen
geſtriten hot jn Araſſay
vnd auch jn Tauſchen reichen;
vber al konig *ein prun* er treit:
wer ſein vbel *ge*dencket,
dem *ſol ſelber* geſcheh*e*n lait.’

fehlt

a

fehlt

* * *

6 **D**o ſprach herr eck *vñ* das iſt war
Der berner iſt vol *manheit* gar
Vnnd auch fürſtliche*r* eren
Er tregt *ein ſchwert in* ſeine*r* hannd
Darzů iſt er ein *kōn weyg*andt
Sein lob das *wil ich* meren
Für ander *edel* künge *gůt*
Hat er verdienet ſchone
So *gar mit vnuerzagtem můt*
Tregt er *der eren* krone
Ob alle*n werden fürſten b*reyt
Wer ſein *in* übel dencket
De*r thůt mir herczen* leydt

11 **D**arumb *ſo laß* ichs *alles* nicht
Vnnd das man jm das beſte *ſpricht*
Dar zů zum hōchſten nenne*t*
Noch wil ich pſtan *mit namen* jn
Dē mā weyß*t* noch ni*t* wer ich bin
Biß das man mich erkenne*t*
Wān ich mich *ſein* hab *gancz* erwegen
Uerließen̄ oder gwinne*n*
Dz ich den edlen vogt von beren
Mit ſtreit von ſig mōcht bringen.
So *wurd* man *allenthalb*en ſagen
Vnnd das herr Eck *der kōne*
Den berner hǻt erſchlagen

6, 2. vol] von. 12. in *fehlt*. 13. Vnd der.
11, 12. das der herr.

L

15 Ich bin *wol* zwainzig iar alt.
Vnd wol hundert man erfalt.
Durch heln tot verſeret.
Die falt ich gar mit miner hant.
Mit tieffan wndan vf das lant.
Alſ *ain rone* reret.
Vnd alſ der wint die bome *tuo*t.
In *ge*birg vnd *an den l*iten.
Swas mir *bekam* ie helde *guot.*
In ſtůrmen *al*d in ſtriten.
. . . .
Doch iſt min groeſtů ſwaere das.
Ich niht ze fehten han.

A

Lücke

L

16 W*er ſolt* mir des *genade* ſagen.
Eb ich beſtuoende zwelf zagen.
Vnd ich *ſ*i viber wunde.
Da *waere* wenig *ruomes* an.
Beſtuoend ich ainen *frumen* man.
Ob ich den iendert funde.
Der mir verhivwe *minen* ſchilt.
Vnd mir den heln *ver*rote.
Das er zeſtuken wurd gezilt.
Vnd mich der ſlege noete.
Vnd moeht ich *dem geſigen* an.
De*s hat ich* groſſ*er ere dan.*
Den ich ſluog zwelf *ſwache man.*

A

Lücke

* * *

L

55 Hern eggen wa*rt* von ſtrite hais.
D*a* von im nider ran der ſwais.
Sin ruowe *dů was harte krank.*
Zuo aine*r* linden er *bekam.*
Do vant er ainen wnden man.
In *liehten wit geſaerwe.*
Her egge zuo dem *wnden* ſprach.
Wer hat dich *helt* verhovwen.
Lait iſt mir din vngemach.
Ich wolt i*hn gerne* ſchovwen.

A

68 1—4 in Lücke

Do vant er einen wunden man
Der hede gar ſweren harneſch an
Her ecke zu *im ge*ſprach
Wer hat dich *hie* verhauwen.
Mir iſt leit din vngemach
Er *be*gunde in *ane* ſchauwen.

d

13 'Ich pin *vnder* zwentzg jar*en* alt
vnd hab wol hundert man erfalt,
durch h*arnaſch hart* verſeret
. . . .
. . . .
recht als der ſtaup*t ge*reret,
recht als der wint *jn* paümen vert,
jn tal, in pergen *w*eiten;
was mir der helt ye *wart beſch*ert,
jn ſturmen vnd jn ſtreiten,
den ha*n ich noch* geſiget an:
es iſt mein groſte ſwere,
vnd das jch nit zu fechten hon.

fehlt

a

7 Ich biñ *kaum achzehen* jar alt
Vñ hab wol hundert man *ge*falt
Durch helm*es* tod verſeret
Mit meiner *kröfftigklichen* hand
Schlůg ich ſy nider auff das land
Alß *ſam* der ſtaub *ver*rert
Recht alß der wind die baum *verh*ert
An bergen vnnd *in kr*eyten
Was *im* der helden *wider f*ert
In ſtürmen vnnd in ſtreyten
Den ha*t er al* geſiget an
Vnnd ſy zů tod erſchlagen
*Fint man geſchriben ſt*an

8 W*as wurd mā* mir des *danck* ſagē
Das ich beſtönde zwölff zagen
Vnnd ich *d*ie über wunde
Da *leg mir* wenig *ere* an
Beſtönd ich einen *bider* man
Ob ich dē *n*yēdert funde
Der mir verhew *den* ſchilt*e baß*
Unnd mich der ſchlöge nöte*t*
Das ich auch wurd von plůte naß
Vnnd mir den helme röttet
Ja möcht ich *breiß* an *jn bejagen*
Da*s deüchte mich vil* beſſer
Denn ſchlieg ich *die* zwöff *zagen*

*   *
*

d

59 Her Ecken wa*s* von ſtreite*n* hayß,
d*as* von jm nyder ran der ſweiß,
er wolt do rue*n geren*,
vnder ein linden er *do ſan*,
do fandt er eynen wunden man,
jn *alſo groſſen ſweren*.
her Eck *do* zu dem *helde* ſprach:
'*ſag*, wer hat dich verhawen?
gar lait iſt mir dein vngemach.'
er gund *ſein wunden* ſchawen.

a

45. 45 ganz abweichend.

7, 6. ſam] wer. 7. die] den. 8. reutten.
9. jhn den h. 11. al] vil. 13. Das findt.
8, 1. des] dann. 11. im erjagen.

L

Er ſprach es *tet* der berner *guot*.
Im mag nieman *geſtriten*.
Er hat ains lovwen muot.

56 Her egge ſas nider zuo dem man.
Die wndan meſſen er began.
Mit baiden ſinen handen.
Waffen ſprach *vnd* rief.
Ich geſach nie wnden *mer* ſo tief.
Geſlagen in *allen* landen.
Ich han *die zit mit* ſtrit *uer*triben.
In *ge*birg vnd *der* wilde.
Helt din iſt niht ganz beliben.
Vnder heln *noch* vnder ſchilde.
*En*kain ſwert *es getuon en*mak.
Es hat getan von himel.
Der wilde dunr ſlak.

57 Do ſprach der *tote* wnde man.
Mir hat der hagel niht getan.
Ze laide an minem libe.
Ich *erdacht* mir ſelb *die* diſ arebait.
Selb fierd ich von dem rine rait.
Durch willen ſchoener wibe.
Da wolt ich ruon erworben han.
Wie ſer ich des engilte.
Ivnſ wider rait ain kůner man.
Der fuort an ſeinem ſchilte.
Ain lovwen was von golde rot.

A

Er ſprach ez hat der berner gedan
Wann in alle*n dieſen landen*
Kan in ſtrite *in* nieman *beſtan*.

69 HEr ecke ſaz nied^s zu dem man
Die wunden meſſen er began
Mit beiden ſinen handen.
Waffen er wieder ſich ſelber rieff
Nu geſach ich wunden nie ſo tieff
Geſlagen *von mannes h*anden.
Waz ich ſtrite*n*s han *geſehen*
In *walde* vnd vff gefilde
So iſt din helt nit blieben gantz
Vnder helme vnd vnder ſchilde
Kein ſwert daz nie vollenden mag
Ich wene dich habe v^{s}hauwen
Der wilde dunrſlag

70 *Mit* noten ſprach d^s wunde man
Mir hat der hagel nit getan.
Zu leide an minem libe.
Selb virde ich vō dem rine reit
Ich *koſz* mir ſelb^s arbeit
Durch willen ſchoner wibe
Do wolt ich rum herworben han
Wie ſere ich dez engilte
Mi*r* wieder reit ein kuner man
Der furt an ſime ſchilte
Ein lewen waz von golde rot

d

er ſprach: ‘*da*s hot der Perner than;
wan jm in alle*r welte*
niemant *nit* mag *geſigen an*.’

60 **Her** Eck ſaß nider zu dem man,
die wunden er jm meſſen gan,
mit peiden ſeynen henden:
‘waffen!’ wider ſich ſelber ſprach
‘ſo tiff*e* wunden ich nie ſach
geſlagen *ſo ell*enden;
vnd ich hab *dick vnd* vil geſtriten
mit recken vnd *mit* wilde.
helt, dein iſt *alſo clein vermitten*,
vnder helm vnd vnder ſchilde,
kein ſwert das nit vollenden mag:
es hot gethon von hymel
fur war ein wilde*r* doner ſlag.’

61 *Auß* noten *ruft* der wunde man:
‘mir hot der doner nit gethan
zu laid an meynem leibe.
ſalb vird ich von dem Rein her reit,
geſchach mit diſ*e* areibait
durch willen ſchoner weibe,
do wolt ich rum erworben han:
wie ſer ich des entgilte!
vns wider *fur von* ei*m* kůn man,
der furt an ſeynem ſchilde
ein leben, was von golde rot,

a

46 *Der wunde ritter do nichs ſprach*
Herr eck *ſein* wunden *ane ſach*
Vnnd maß jm*s* mit *der* hande
Vil laut er *ob im* waffen rieff
Nun ſach ich wunden nye ſo tieff
Geſchlagen in *keim l*ande
Vñ han *doch* ſtreytes vil getriben
In *tal* vnnd auff gefildte
Held *an* d*i*r iſt nicht gancz beliben
Under helm vnnd vnder ſchilte
Kein ſchwert dz nit *w*ol enden mag
Es hat gethan von hymel
Ein wilder tunder ſchlag

47 **Do** *antwurt jm* der wunde man
Der tunder *ſchlag* hat mir nit gethan
Schaden an meinem leibe
Selb vierd ich von dem rein her rayt
Da ſchůff ich mir d*ie* arweyt
Durch willen ſchöner weybe
Ich wolte *preyß* haben *eriayt*
Des ich *vil ſchi*er engilte
Mi*ch* wider *ſtri*t ein *held gemait*
Der fiert *i*n ſeinem ſchilte
Ein leo was von gold *ſo* rot

46, 1. do *fehlt* h (*Hardenbergs Bruchstück Zs. f. d. Ph.* 9, 416 *ff.*, *das die Strophen* **a 39**, 8 bis **50**, 13 *enthält*). nit ensprach *h*. 3. mit den handen *h*. 5. Ich gesach nie w. so důff *h*. 6. in allen landen *h*. 8. In birgen vnd auch jn wilden *h*, Am pergen vnd in geuilden š (*Schlierbacher Bruchstück Zs. f. d. A.* 42, 227 *f.*, *das die Strophen a* 44, 1—47, 13 *enthält*). 9. O held *ś*. Sich held dein ist nit gancz b. *h*. 10. vnnd *fehlt s*. 11. nit *vor* das *h*. wol] voll *hś*. 12. hats *s*.

47, 1. Do] Des *hś*. 2. Mir hatt der donder nit getan *h*. 3. Ze schaden *h*. 4. her] außs *ś*, *fehlt h*. 5. mir *fehlt ś*. die] dise *sś*. Ich schůff mir selbe die arwaitt *h*. 7. haben breiß bejaitt *h*. Ich wolt auch preis (*so der Vers!*) *ś*. 8. ser *h*. 9. Mich] Vnß *h*. strit] strait *ś*, trabt *h*. 11. l. der was (ist *ś*) *sś*.

L

Der beſtuont ivnſ alle fiere.
Die drig die ſluog er ze tot.
58 Die drige die *wil* ich niemer clagen.
Sie warent *alle ſament* zagen.
Si wertent ſich niht lange.
Nu wan ovch ich der fierde bin.
Eſt *vmb* min leben gar da hin.
Der tot hat mich ergangen.
Ge*nt* mir der erd in minen munt.
Won durch die gottes ere.
So *wirt min ſel gen got geſ*unt.
Nu fragent mich niht mere.
Mir tuont die wundan also we.
Durch got *lant* mich *geruowen.*
Ich mag niht *leben* me.
59 Er ſprach helt du darfſt dich niht ſchamen.
Du ſag mir *rehte* dinen namen.
Won durch *din ſelbes* ere.
Mich wndert wie du ſigeſt genant.
Nu tuo mir ſin fart bekant.
So frag ich dich niht mere.
Helfrich von lun *der nam iſt min.*
Min bruoder *hies* der ſtarche.
Ludgaſt *der dritte was* ortwin.
Vnd hug von tenemarke.
Die drig hat er bi mir erſlagen.
Vnd ſolt ich leben lange.
I *wolt ſi* niemer klagen.
60 Helt nu ſag mir an dirre zit.
Do er mit iv huob *ſin*en ſtrit.
Wie hat erſ an dem libe

A

D^{s} ſlug vnſ*er* viere
Die dri *ſint* leider tot
71 Die dri *mag man* imm^{s} klagen
*Ez en*waren *doch* nit zagen
Sie werten ſich nit lange
Wan*ne* ich auch der virde bin
Min leben daz iſt gar do hin
Ez iſt vmb mih ergangen
Du mir der erde*n* in *d*en munt
Durch die gottes ere
Wān ich *ſtirbe alſa* ze ſtunt
Vnd fragent mich nit mere
Got der leit durch vns den tot
Daz er dar an gedenke
Vnd vns gebe ſin himel brot.
72 Er ſprach helt du *ſalt* dich nit ſchamen
Vnd ſage mir den dinen namen
Durch aller frauwen ere.
Wie du helt ſiſt genant
Vnd du mir ſine vart bekant
So frage ich dich nit mere.
Er ſprach ich heiſz von lune helfrich
Vnd min bruder lud*ung* der ſtarke.
Vnd von metze ortwin
Vnd hug von dennemarg
Die dri *ſint* by mir erſlagen
Vnd ſolt ich leben lange
Ich konde ir nymmer *keinē* v^{s}klagen.
74 Nu ſage mir helt an dieſe zit
Do er mit uch hup den ſtrit
Wie hede ers an dem libe

d

der ſlug vns alle vire:
die drey dy *ligen* layder tot.

62 Die drey die kan jch ni*t* verclagn,
wan ſie· waren *fur war* nit tzagn;
ich wen, ich *ſey* der virde;
ſie werten ſich *zwar* nit *gar* lang;
es iſt vmb mich *auch ſchir d*ergang:
leg mir der erd jn *wirde*
alſo jn *den* meynen mundt,
ich pit dich durch gotes ere,
ſo *lig* ich *jn dem rechten p*unt.
vnd frag mich, *helt,* nit mere;
mir thun die wunden alſo we:
ich pit dich durch *den zarten* got,
nün thun mich, helt, nit *fregen* me.'

64 Du darfftz dich, helt, *vor mir* nit ſcham,
vnd ſag mir, *helt,* den deynen nam,
durch aller frawen ere,
vnd wie du helt *nun* ſaiſt genant,
vnd thun mir *d*eyne *w*ort bekant,
ſo frag ich dich nit mere.' —
'ich hayß van Lone *her* Helffreich,
mein pruder *do* l*ent Gar*ta,
von Meintz *ein deg(e)n tuguntl*eich,
vnd Hug von Denmarck *zarte;*
die drey hot er pey mir derſlagn:
vnd ſolt ich lenge*r* leben,
ich kunt ir nymer mer verclagn.'

65 'Nun ſag mir, helt, zu diſer *ſtünt,*
iſt dir die warhait icht bekunt,
wie hot er *eynen* leibe?'

a

Der *held* bſtůnd *mich ſelb* vier*d*e
Die drey ſchlůg er zů tode

48 Die drey *hat er bey mir erſchl*agē
Die kan ich nymmer *mer* verklagen
Ich wört *mich ſelb* nit langen
Er ſchůff das ich der vierde bin
Mein leben das ga*t auch* da hin
Es iſt vmb mich ergangen
G*ib* mir der erd in meinen mund
Im namen criſtus ere
Ja ich *mag held* zů *diſer* ſtund
Geneſen n*ymer* mere
Mit mir *ſo ringt* der *biter* tod
Ach reycher criſt von hymel
Verleich mirß hymel brot

56 *Do fraget her eck in zů hand*

Wie ſei*nd ewr vier* namen genandt
Des het ich gern enpfunden
Des antwurt im da der weigant
Es wirt euch herr vil ſchier bekandt
Von mir an diſen ſtunden
Ich heiß von lu*tring* helffereich
Mein brůder ludgaſt ſtarcke
Vñ von mencz ortwein *der r*eich
Vnnd hug von dennemarcke
Die drey hat er bey mir erſchlagen
Die kan ich *an mein ende*
Doch nymer mer verklagen

50 *Her eck der fragt in* zů *der* zeyt
Do *ſich von erſten* hůb *der* ſtreit
Wye het ers a*m* dem leybe

47, 12. helt fehlt *hs.*

48, 1. Die drey die hetter schier erschl. *h.* 3. Selb wertt jch mich vnlange *h.* 5. leben fiertt er mit jm da hin *h.* 8. Durch willen kristus e. *h.* 9. Ja mag ich held an *h.* 11. Mir nachnett schier der grime tod *h.* 13. mir des *s*, vns daz *h.*

56, 7. hieß *s.* 10. Vnd auch Haug *s.* 12. ich biß an *s.*

50, 1. der *fehlt h.* zů] an *h.* 2. von] am *h.* 3. am] an *h.* Was het er für ein leibe *s.*

L	A
Der wnde *do* zem riſen ſprach.	Der wunde zu dem rieſen ſprach
So kuoenen man ich nie geſach.	So kunen man ich nie geſach
Geborn von einem wibe.	Geborn von einem wibe
Ze ſolcher lenge *ſo* er hat.	Nach der lenge die er hat
So kan im niht genoſſen.	Darff *ſich* nieman *gein* im genoſzen
Nu wiſſint das *ſins herzen tat.*	Wiſzent *ſicher* daz er iſt
Iſt manhait vol geſtoſſen.	Manheit vol geſtoſzen
Des man von reht in ſchůhen ſol.	. . . .
Sin moeht ain her *engelten.*	. . . .
In ainem ſtrite wol.	. . . .
61 Er ſprach *vnd* ſaehd in ie*ndert* bar.	73 *Nu ſage mir* helt ſehe du in *iht* bar
Ja wir *ſah*en alle dar.	Ja wir lugten alle dar
Nu hat er ivns betovbet.	*Do* het er vns beteubet
Sin haernaſch luter vnde glanz.	Sin harneſch *der* waz alle*r* gant
Sin*e* w*affen* d*as* was alle*s* ganz.	*Vnd* waz *lieht vnd auch* glantz
Von *erd vnz* vf *das* hovbet.	. . . .
Sin heln glaſt ivns *durch* die *geſiht.*	Sin helm vns in die augen glaſt
Den *d*ik mir muoſen vlieſen.	Den ſi*e*g muſten wir v^{s}lieſen
Ich kunt ſin niendert bloe*ſe* niht.	Ich kunde *in anders* nirgent b*ar*
Won *da* zen ovgen *gri*ſen.	Wann *an* den augen kieſen.
11—13 fehlen	*Do* nam *ich ſin* gen*o*te war
	Ich ſchauwet in *an den* augen
	Vnd anders nirgent bar
1—10 fehlen	75 Sage *an* tugenthafter man
	Hede er vor alter *i*rg*en*t gran
	Daz wuſt ich harte gern.
60 4 Der wnde *do* zem riſen ſprach.	Der wunde zu dem rieſen ſprach
So kuoenen man ich nie geſach.	So kunen man ich nie geſach
	Ez iſt der vogt von berne
	Wie ſere mich ſin hant v^{s}hauwen hat
	Sin lop daz wil ich priſen.
	Er iſt vo*m heupt biz* vff *den grunt*
	Nit wann ſtahel *vnd* yſen.
61 11 Der frag ich *n*iemer gern enbir.	De*z* frage*ns* ich *wol* ymmer enbir
So man mir in *vor* nenne*t*.	Wann ich in hore nennen
Ze hant ſo gruſet mir.	Zu hant ſo gruſet mir

d

Der wunde zu dem riſſen ſprach:
'ſo kunen man ich nye geſach,
geporen von eim weibe,
wol noch der lenge, die er hot,
darnach niemant darf *gaffen*
. . . .
. . . .
von recht man jn *doch* ſchaüchen ſol:
nun wiſſet, das ein *gantzes* her
mit jm nit mocht *geſtreiten* wol.'

66 Er ſprach: 'helt, ſechſtu jn ye par?'—
'ja, wir lugten *do* alle dar;
nun hot er vns betaubet:
ſein harnaſch lauter vnd glantz,
ſein *wer die iſt doch alle* gantz,
vom fuß pis auf *ſein* haubet;
ſein helm vns in die augen glaſt,
den ſig muſt wir verliſſen,
ich kont ſein nit *plos ſehen vaſt*,
wen, zu den augen kyſſen,
vnd des nam *(ich) do vil* gut war,
in *kuñten mein* augen
zwar auch nit paß geſehen par.'—

67 '*Nun* ſag mir, tugunthafter man,
hot er *von* alter *do icht* gran?
das weſt ich harte geren.'
der wunde zu dem *Ecken* ſprach:
'ſo kunenn man jch nie geſach,
als iſt der *helt* von Peren;
wie mich ſein hant verhauen hot,
ſein lob das wil ich preyſſen;
von den fußen aufs helmes stat
iſt er *gantz* ſtahel, eyſſenn:
der frog ich *doch* geren entpir;
wan jch *von jm* hor *sagen*,
zu hant *thut ſer* *grauſſen* mir.'

a

Der wūde *Ritter* zů *im* ſprach
Kein *kōnern* man ich nie geſach
Geborn von einem weybe
Ach wūder man ſo ſage mir
Mag er mir nit genoſſen
Herr er iſt *nit als lang als jr*
Aber manheit *wol* gſtoſſen
Vnd ſolt ich leben tauſent jar
Wan ich an in gedencke
Mein hercz erſchrücket zwar

fehlt

51 *Do ſprach herr eck* ſag mir *fürwar*
Hat er vor alter *nit graus har*
Das wißt ich *alſo* geren
Der wūde *Ritter aber* ſprach
Wān ich *in ploſſen* nie geſach
Den edlen vogt von beren
Wie ſer *er* mich verhawen hat
Noch můß ich *in doch* preyſen
Man fint an ſeinem leib kein ſtat
Sy ſey bedöckt mit eyſen
Sein helm ist lauter vnnd klar
Ich mocht in nie gewinnen
Als klein als vmb ein har

50, 5. Köner man *h.* schönern *s.* 7. Ach *fehlt h.* nun sag du *h.* 9. Nain held er *h.* 10. Er ist aber m. fol g. *h.* Aber] Nach *s.* 12. gedächte *s.* Wan jch jn herett nenen (*s.* 75, 12 *A*). 13. h. (h. das *s*) erschrecke (erschräcke *s*) gar *hs.*

51, 1. sprach Eck saget. 4. aber] zů im. 8. doch] des.

L

62 **D**o ſprach her egge *ſa* zehant.
Er *was* dir *anders niht* bekant:
Nuwan bei *ſin*em ſchilte.
Der wnde *do* ze eggen ſprach.
So *ſtarch*en man ich nie geſach.
Von bern ſ*o* iſt der milte.
So helf dir got *nu* ſchůh den man.
Du darfſt nach im niht fragen.
Won zwar du tuoſt das boeſte dran.
Vnd wilt dus *vf* in wagen.
Du la den degen han gemach.
A*l*d dir *be*ſchicht *ze ware*.
Reht als ovch ivnſ *be*ſchach.

fehlt

A

76 *Alz* her ecke *die mere* v^{s}*nam*
Do *fragte er den* wunden *man*
Waz ſuret er in dem ſchilde
D^{s} wunde zu *dem rieſen* ſprach
So kunen man ich níe geſach
Alz do iſt von bern der milte
Durch got *ſo* ſchuhe den man
Du darft nach im nit fragen.
Wiſze du tuſt daz beſte dar an
Wil duz an in wagen.
Laz den tegen han gemach
Anders dir geſchiht *von im*
Alz vns auch von íme geſchach

77 **H**er ecke vo*n* freuden vff *ge*ſprang
Helt *nu* habe d*in*r mere dang

v. 3—13 fehlen ohne Lücke

63 *Er iſt ain degen hohgemuot.*
Won er mit grim das beſte tuot.
Swen er in zorne ſihtet.
Das ſprich ich vf die trůwe min.
Wirt dir ſin vngenade ſchin.
Ze hant er dich berihtet.
Mit ſlegen in den grimmen tot.
Das hab vf mine truwe.
Da von la dir niht weſen not.
Ich fůrht es dich gerůwe.
Er *trai*t ain ſwert ſo *lobeſ*an.
Slůg ers vf aine mure.
Sie mues *von an ander* gan.

fehlt

d

68 Her Eck ſprach zum wunden zu hant:
'helt, er iſt dir doch vnbekant,
man kent jn pey dem ſchilde.'
der wunde zu her Ecken ſprach:
'ſo kunen man ich nye geſach,
den, von Peren der milde.
durch got, vnd ſchauchet diſſem man;
ir durfft noch im nit frogen;
das peſt ich euch hie roten kan,
ſult euch nit an jn wachen,
vnd loſt den degen han gemach:
anders, euch wirt geſchehen,
als vns viren von jm geſchach.'

fehlt

fehlt

a

fehlt

52 Eck do vor fröden hoch auff ſprāg
Ach held der mer hab ymmer danck
Sag mir wa er hin keret
Do er den dreyn geſiget an
Vñ auch den breyß an dir gewan
Vnnd dich alſo verſeret
Wa kert er von dir in den than
Ich mein ich wöl dich rechen
Vnnd da begund der wunde man
Wider her Ecken ſprechen
Herr wöllend ir hie lenger leben
Jr türffent vmb ſein finden
Nit einen pfennig geben

53 Herr eck es duncket mich nit gůt
Er iſt vor ſchaden wol behůt
Ewr leben verliert ir schiere
Alß ich das mein verloren han
Beſtöndent ir den könen man
Vnnd weren ewer viere
Die ſchlieg er al on ſeinen ſchaden
Jr mügt im nit geſtreiten
Mit im ſo ſeit ir über laden
Darumb ſo land in reyten
Er hat ein ſchwert alſo gethan
Vnnd ſchlieg ers auff ein maure
Sy müßt zů ſtucken gan

52, 1. Herr Eck vor. 11. hie fehlt. 12. feynden.
53, 9. so fehlt.

L

64 Do ſprach her egge wider in.
Du waiſt niht rechte wer ich bin.
Ich trag ovch das da biſſet.
Ain vil guot ſwert *a*n miner hant.
Tuoſt du mir *ſine wart* bekant.
Sit er ſich mordes fliſſet.
Daſt war ich riche dich *an im ſa.*
Do ſprach der *mit den* wndan.
Herre ſo *nem*t *min* orſ *al da*.
Da *ir es* ſ*eh*t gebunden.
*Gera*tent ir im rehte nach.
Ir hant in *ſchier* erritten.
Jon iſt im niht *ze* gach.

65 Er ſprach din ros ſol hie beſtan.
Du maht wol geneſen *frum*er man.
An dinen *ſtark*an wndan.
Die dir der berner hat geſlagen.
Die wil ich iemer *mit dir* klagen.
Er bat i*m* an den ſtunden.
Vil rehte *zeigen* vf de*n* ſpor.
Der wnd ſlos in *mit* armen.
Alſus geſtuond er im do vor.
Er begund in ſer erbarmen.
Ze hant er zuo im nider ſas.
Er hat vil nach gewainet.
Sinr vroed er gar uergas.

fehlt

A

77 v. 1. 2 fehlen ohne Lücke

Ich trage auch daz do biſzet
Eín gut ſwert in miner hant
Daz er mir *nymme wurde* bekant
Sit er ſich mordes fliſzet
So mir got ich riche dich
80 *An den ſelben ſtunden.*
Er ſprach *hie* ſitzen*t* vff daz roſz
Daz dort ſtet gebunden.
*Vnd ri*dent ir im reht nach
Ir hant in balde er*ilet*
Wān im iſt ni*rgen*t gach.

80 Er ſprach din roſz ſol hie beſtan
Du maht geneſen kuner man
D^{s} dinen *verch* wunden.
Die dir der helt hat geſlagen
Die wil ich *hute vnd* ymmer klagen
Do bat er i*n* *be*ſunde*r*
Nach dem berner in den tal
77 Do *bot* er im die arme.
Daz begunde her ecke*n*
So reht ſere herbarmen.
Zu im er *balde* nieder ſaz
Er hede vil nach geweinet
Siner freuden er gar vergaz

78 *Ach neina helt* ſtarck
La dich herbarmen *ein* ſchone*s* mark
Da*z du* dort *ſiehſt* gebunden
Vil hohe an *einer lind*en ſtan.
*D*ie loſe *vil* tugenthafter man
An dieſen *ſelben* ſtunden.
Ir herren ſint herſlagen
Von dem *edeln* bernere
Die *muſz* ich *hute vnd ymm*^{s} klagen.
Stoltzer tegen *mere*.
Slahe *ſie* von *dir* in *den* dan
Laz ſie eſzen laup vnd graz
Wann ir bedarff *hie* níeman

d

69 Her Eck ſprach do widder jn:
'*ach, helt,* du weiſt nit, wer ich pin;
ich trag, daſ*tu hie w*iſſe*ſt*,
ein vil gut ſwert jn meyner hant:
ſeint er ſich mordes *hot gew*ant,
*vnd iſt des ſo fer*flyſſe*ſt*,
fur war, ich *wil dein* recher *ſein.*'
zu hant ſprach der wünde:
'ſo ſitzet auf das *gut* roſ mein,
das dort ſtet an gepunden;
es tregt (euch), tugunthafter man:
zu gen iſt euch nit johenn,
mit reiten *kumpt ir jn wol an.*' —
70 '*Ach, helt,* dein roß ſol hie beſtan;
du gniſt noch, *tugunthaft*er man,
der deynen diſſen wunden,
die dir der Perner hot geſlagn;
d*as* wil ich *got von hymel clagen.*'
do pat er an den ſtunden,
das er jn recht *weiſt* auf d*as* ſpor.
in gunt *der* man erparmen,
her Eck *ſaß nider zu jm da*r,
het leicht geweint [*vmb*] *den* armen,
her Eck do nyder zu jm ſaß,
vnd aller ſeyner freuden
er *do doch gantz vnd* gar vergaß.
71 *Er ſprach zu jm:* 'nit! *degen* ſtarck,
laſ dich erparmen ſchone marck,
vnd die dort *ſten* gepunden,
vil hoch *dort* an *den pawm*en ſtan,
loß *ſ*ie *ab,* tugunthafter man,
wol hie zu diſen ſtunden;
ir heren ſein *zu todt* erſchlagn
wol von dem Pernere,
d*as wil* ich *got von hymel* clagn,
vil ſtaltzer degen *h*ere,
ſchlach*t d*ie *roß* von *euch* jn dan,
vnd loſ*t* ſie eſſen laub vñ graß,
wan ir bedarf *doch ſuſt* ny man.'

a

54 Her eck *der* ſprach da wider jn
Du weiſt nit recht wer ich *do* bin
Ich trag auch das da beyſſet
Ein vil gůt ſchwert in meiner hand
Das iſt zů ſcheczen für ein land
Seyd er ſich mordes fleyſſet
Ich rich di*e weiten wūden dein*
Alſo ſprach er *zům* wūden
Herr ſiczent auff das roſſe mein
Das ſtat dort angebunden
So kōmpt jr im *vil ſchiere* nach
Ir habt in bald erriten
Im iſt *der weg* nit gach
55 E*ck* ſprach dein roß ſol hie beſtan
Du gnißt noch wol *du* ko̊ner man
Der deinen tieffen wūden
Die dir d^{s} held hat *nun* geſchlagen
Vñ hülff es dich ich wol*t* di*ch* klagenn
Du *biſt noch vnuerb*unden
Er ſprach hilff das ich ſicz hin dan
Da *reicht* er jm die *hende*
Vnnd begunde *den werden* man
Da lainen an ein wenden
Er ſprach was iſt dir ſiczen *gůt*
Da leb ich deſter lenger
Vnnd verſeicht mir das plůt
fehlt

54, 2. recht] wol. 3. heyſſet. 13. des weges.

55, 1. Eck] Er. 4. nun *fehlt.* 5. Vñ *fehlt.* 10. ende.

L

66 Dů drů *roſ* ſluog er in den tan.
Das fierd lieſ er gebunden ſtan.
Vaſt an deſ bomes aſte.
Der wnde wider vf geſach.
Das wort er *iaemerlichen* ſprach.
Es hat menge raſte.
Getragen mit den kreften ſin.
*Entz*wůſchen koeln vnd ſpire.
*Zwar m*in gelich *wart* niedert *ſchin*.
In walhen noch in ſtire.
In ſwaben noch in paier*n* lant.
Dar zuo in francriche.
Des *hat mich bern ge*phant.

67 *Wan von dem herren dietherich.*
Han ich erlitten ſicherlich.
Gar vngefuegen ſmerzen.
Das ich in ſtrites beſtanden han.
Des lig ich alſ ain toter man.
Zerhovwen gen dem herzen.
Das ich vil kume mag geneſen.
Des bin ich vroeden ane.
Mir welle den got genedig weſen.
Min leben ſtat in wane.
Er ſprach vil werder degen here.
Verbint mir die wnden.
Durch aller vrovwen ere.

68 Her egge *en*daht *in* tugent ſan.
Er verbant den wnder kuenen man.
Der wnde degen *m*aere.
Wiſet in *vil* rechte vf das phat.
Da von im *geritten h*at.
Der edel bernaere.
Mit groſſen kreften in den tan.
Nach *im huob ſich her egge.*
Des er viel groſſen ſchaden *n*an.
Der vnuerzagte regge.
Dem was ze ſtrite alſo gach.
Das er niht ruowon mohte.
Dem ſtige zogt er nach.

fehlt

* * *

A

79 Die dru die ſlug er in den dan
Daz virde lieſz er gebunden ſtan
An *eines* baumes aſte.
Der wunde wieder uff geſach
Vz *groſz*en noten er do ſprach
Ez hat mich manige raſte
Getragen mit den creften ſin.
Zwuschen kolle vnd ſuíre
Síns glich*en ich noch* níe *en*fant
In walhen noch in ſtire.
In ſwaben noch in beierlant
Ez treit uch mit *den* kreften *ſin*
Helt dez *ſy* min truwe *din* pfant

fehlt

81 Her ecke *ge*daht *im* tugentſam
Zu hant bande er den wunden man
An den ſelben ſtunden.
Vrlaup *er zu im* gen*am.*
D^{s} vil wunder kůne man.
Da ſchiede er von dem wunden.
War er der lande kerte hin
Ecke der tegen rich
Den walt den lieff er hin zu tal
Daz wiſzent ſicherlichen.
Nach dem berner in den tan
Da von *ecke* der tegen kůne
Groſzen ſchaden *auch* gewan.

82 Mit *not*en lag der wunde man.
Do kam ein *ge*twerk *geg*an.

hier endet A

* * *

d | a

72 Die drew die ſlug er in den than,
das virde liß er punden ſtan
do an des pawmes *e*ſte.
der wunde wider auf *do* ſach,
aus *ſeyn*en noten er do ſprach:
'es hot mich manig re*ſ*te
getragen *alſo* kreft*icklaich*,
zwiſchen Kollen vnd Speyer,
vnd nynder fant *man* ſein gelaich,
i*m* Walhen noch in Steier.'
*er gab jms ſelber an ſein h*ant:
'es treit euch *wol* mit kreften,
d*a*s *habet euch* mein traw *zu* pfant.

a: fehlt

d: fehlt — a: fehlt

73 Her Eck *der thet gar* tuguntſam,
do verpant er den wunden man;
er *was ein* degen *h*ere,
er weiſt jn recht *wol* auff das pfat,
do *er* von jm *gunt ſchaiden dr*at,
der edel Perenere.
her Eck ein vrllaub *do gewan*,
wol an den ſelben ſtunden,
vnd der vil *auſerwelte* man,
do ſchid er von dem wunden,
hin noch dem Perner in den than:
do von der degen kune
alſo groſſen ſchaden gewan.

a: fehlt

74 Mit *ſorg*en lag der wunde man;
ein zwerg*lein ging dar lobeſ*an,
v. 3—13 sowie 75. 76. 77 nur in **d**

a: fehlt

* * * | * * *



B

Vns seit uon lu*tringen* Helfrich,
Wie zwene *rech*en lobelich
Ze sæmine *be*chomen,
Erekke unde ovch her Dieterich.
Si *waren* beide *urais*lich,
Da uon si schaden namen.
Als uinster was der tan,
Da si an ander funden.
Her Dietrich *rait mit mannes chrafft*
*Den walt also unch*unden.
Ereke der chom dar gegan,
Er lie daheime rosse uil,
Daz was *niht wolg*etan.

L

69 *Erſt* ſait von lune helferich.
Wie zwene *fůrſt*en lobelich.
Im walde zeſamen kament.
Her egge vnd ovch her dietherich.
Die růwent baide *ſament* mich.
Won ſi *den* ſchaden namen.
So *rehte* vinſter was der tan.
Da ſi an ander funden.
Her dietherich *vnd* der kuene man.
W*on* anden ſelben ſtunden.
Her egge der kam *zuo* gegan.
Er lie da haim vil roſſe.
Das was *ſer miſſ*etan.

70 **D**er tan der wart durlůhtet ſin.
Ir haernaſch gab *ſo* liehten ſchin.
Alſ*am an braehendů* ſunne.
Swar ſi *da* kerten in den *walt*.
Die zwene *kuene helde balt*.
Da ſchain *es ſam da brunne*.
So *ſchoene* luhte hiltegrin.
Der was *gar wa*lſches ane.
Hern egge*n* heln *gab* wider ſch*i*n.
Der luhte *niht nach wa*ne.
Ir luth*en das* was *ſo* getan.
Alſ man zwen *w*olle maene.
Saeh an dem himel ſtan.

71 **H**er dietherich *wa*nd das hiltegrin.
Da *g*ab ir baider helme ſchin.
Do er ſo ſchon erluhte.
Er bran alſ *am* ein kerze *klar*.
Sinſ viendes *wart* er nie *gewar*.
Der lofen*d vf* ie*n* duhte.
Wie dik er ſprach zem helme ſin.
Wie biſtu hint geſchoenet.
De*m* ſmide muoſ *zergan ſin pin*.
Des hant dich hat gekroenet.
Des wůnſchet im min zunge *gar*.

B *nach Lüers' Ausgabe S. 5.*

d

78 *Das* ſait vns von L*o*n Helffereich,
das die zwen *helde* lobeleich
jm walde zu ſamen kamen,
her Eck vnd auch her Dittereich;
fur war, ſie pede rewen mich,
ob ſie *doch* ſchaden namen.
vnd alſo vinſter was der than,
do ſie einander fünden,
her Diterich, der kune man,
wol an den ſelben ſtunden:
her Eck der kam dar gegan,
*her Eck d*er liß do haym*en*
alſo vil *guter* roß *beſ*tan.

79 **Der** dan der wart durch laucht *ſo* vein,
ir harnaſch *d*er gab lichten ſchein,
recht als *die* ſun*d*e *gunde;*
vnd ſo ſie kerten in den *than,*
die zwen *degen gar lobeſan,*
wol zu den ſelben ſtunden,
do leucht ſo *fein der* Hil*l*egrein,
der was *als f*alſches one;
Ecke*s* helm *hin* wider ſchein,
der leuchtet *alſo ſch*one:
ir *peder* li*c*ht was *wol* gethan,
recht ſa*m* zwen voll*e*n mone*n*
ſollten hoch an dem hymel ſtan.

80 **Her** Diterich maint, d*er helem ſ*ein
der geb *do* peder hellem ſchein,
*d*er *im* do laucht ſo ſchone;
er pran, *recht* als ein kertze*n licht*;
do weſt er ſeynes veindeß ni*cht*,
der im *do* noch *gunt gane;*
er ſprach *do* zu dem hellem ſein:
'wie *gar* piſtü geſchonet!
ſellig des hant *doch* muſſe *ſein*,
die dich *ſo* hot gekronet!
des wunſchet im die zunge mein:

a

63 *Wir finden hie geſchriben ſtan*
Wie *das* zwen *vnuerzagte man*
I*n einen* wald *dar* kamen
Herr eck vnnd auch her dieterich
Sy *h*ewen *ein ander jåmer*lich
Do von ſy ſchaden namen
Ja alſo feinſter was der tan
do zů den ſelben ſtunden
Herr *eck der wolt nit abel*an
*Den weg het er ge*funden
Das er in ſach do an der ſtett
Seyn roß ließ er do heime
Das *in gerawen hett*

58 *In dem wald wol bey der nacht*
Als er mit liechten *wer bedacht*
Legt ſich nider der kône
Vnnd nam do allenthalben war
*Vō wem d*ˢ ſchein *wer kūmmen dar*
Als durch die båm ſo grone
Do licht *des berners* hiltegrein
Dye nacht ward nye ſo tunckel
Sein harnaſch dˢ gab liechten ſcheyn
Alß ſam er wår karfunckel
Vnnd alß er wår gezundet an
Der ſchein bracht ſy zů ſamen
Dye wūder kône man

59 *D*er *berner* meint das hiltegrein
Da geb ir beyder helme*s* ſchein
Do er ſo ſchon erleüchte
Ja allenthalben in dem than
Er wond wie er *den kônen man*
Hôrt lauffen nach jm deuchte
Gar offt er *zů* dem helme ſprach
Wye biſtu heint e*r*ſchônet
Såli*g* ſey de*r* ſchmid *der dich macht*
Des hand die *ſy* gekrônet
Das winſchet im die zunge mein

63, 1. funden. 9. nit] nie. 13. gerawen] wol getragen.
58, 2. bestackt. 7. leucht. 13. vil *nach* Dye.
59, 5. meynt. 10. hande sey.

L

So du ie elter wirdeſt.
So wirſt ie liehter *var*.
72 ***Hie*** mit hat in *d*er *ris* ergan.
Lofen*t ſo* hort er den man.
Wol roſſe loffes fiere.
Gaen*d* er in der brůnne ſpilt.
Swen der halſperg ruorte den ſchilt.
*S*o hort in *ie* der herre.
Er *ſach in* gewaffent *zuo im gan*.
Do ſprach der bern*aere*.
Ich *ſolt* iv herre *mit* gruoz *enphan*.
Obſ ivwer wille waere.
Nu ſagt mir wa*r* iſt iv ſo gach.
Wer hat iv her geſendet.
Wie loffet ir mir nach.
73 Er ſprach *von* hat mich her geſant.
Vnd han er*ſ*tri*tt*en *vroemdů* lant.
Nach hern dietherich von berne.
Dem hor*t* ich *ganz*er tugende iehen.
Er ſolt ſchoene vrovwan ſehen.
Das taet er li*h*te gerne.
Ich ſait im *von* dri*n* kůnegin.
Sint edel vnde riche.
*Maenik d*ietherich *mag* ze berne ſin.
*Maen*t ir *den* dietheriche.
De*m* dieth*mar da* berne lie.
Vnd *aendrů* ſinů a*igen*.
Den ſint ir *an mir* hie.

* * *

d

ie elder du *wilt* werd*en*,
ye lichter du *wilt geben* ſchein.'
81 *Do* mit het in her Eck ergan,
alſo hart l*y*f er *auff* den man,
wol *eynes* roſslauf*(s)* verenn,
kam er in *ſein*er prun *ge*zilt,
vnd wen der halſperg ru*(r)*t den ſchilt,
do hort in der von Peren:
'ich gruſt euch *geren*, we*ſt jch doch*,
ob es ewr wille were;
nun ſacht mir, w*ie* iſt euch ſo goch?
nun ſaget mir *die mere*,
vnd hot euch *ymant* her geſant?
wie *ſer thut* ir *her* lauffen
noch mir *jn dyſe fremde landt?*'
82 *Her Eck* ſprach do *zu hant:*
'mich hot *nymant nicht* her geſant,
ich ſuch *den* Pern*ere*,
ich hor *im all*er tugunt jhen,
vnd er ſolt ſchone frawen ſ*ch*ehen,
ich ſagt im li*ebe* m*ere*,
das ſeyn drey konigein, *on zil*
gar edel vnd auch reiche.'
er ſprach: 'zu Pern ſein Diterich *vil:*
ſucht ir her ditereiche,
de*n her* Dit*erich von* Peren lie,
vnd *der do ſey* ſein *erbe*,
vñ den *mog*t ir *wol* funden hie.'
*   *
*

a

Ye alter du *nun* würdeſt
Ye lüechter *geiſt* du ſchein
60 *Nun thet* in *ſchier* herr Eck ergan
Lauffen hort er den *kōnen* man
Wol *einß* roſslauffes ferre
Gen *im* er inn der brinne ſpilt
Vñ wan d' *helm be*růrt den ſchilt
D*as* hort von bern der herre
Gewaffnet *ſtreych* er *an den degen*
Do ſprach der *vogt von* bere*n*
Ich grůſt ewch herr we*r es euch eben*
Ob es *mit hulden* weren
Er ſprach wa iſt ewch *hin* ſo gach
Wer hat ewch her geſendet
Das ir mir lauffet nach
61 Er ſprach *ich bin* do her geſant
Vñ hab *durch* ſtri*ch*en *mānig* land
Ich ſůch *den vogt* von beren
Dem hőr ich *groſſe er ver*jehen
*In wō*lt*en drey künginne* ſehen
Ich wer bey jm gar geren
Ich ſagt im *das ſy alle* drey
Seind edel vnnd *auch* reyche
Do ſprach *der held mit worten frey*
Sůcht jr herr dietereyche
*Die rechten ſtraß ir nach im g*ie
Herr diet*erich* von beren
Den *hab*t ir funden hie
*   *
*

59, 13. du *vor* geist.
60, 4. er *fehlt*. 7. Bewaffnet. an *fehlt*. 9. herr *fehlt*. 13. l. also nach.
61, 1. do] dort. 7. sag. 11. gie] gond. 13. Den jr allhie funden hond.

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 4. Abhandlung

Bruchstücke einer neuen Fassung des Eckenliedes (A)

herausgegeben

von

C. von Kraus

Teil II

Vorgetragen am 15. Mai 1926

München 1926
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg München

Bruchstücke einer neuen Fassung des Eckenliedes (A).

Teil II.

IV. Das Verhältnis sämtlicher Überlieferungen zu einander.

Nunmehr kann daran gegangen werden, das Verhältnis der verschiedenen Überlieferungen, wie es sich durch das Hinzutreten von **A** gestaltet, darzustellen. Ich führe diese Untersuchung zunächst ohne Rücksicht auf die darüber früher geäußerten Ansichten: welche den Tatsachen am besten entspricht, mag sich jeweilig bei der Erörterung ergeben. Die Einteilung in Paragraphen und die punktweise Aufzählung empfiehlt sich, um später besser zurückverweisen zu können.

§ 1. Das Verhältnis der sogenannten Druckversion. Es ist längst bekannt, daß **a** und **s** eine besondere Überlieferung darstellen. Zu diesen und den anderen Drucken sind seit dem Erscheinen von Zupitzas Prolegomena und seit seinen Bemerkungen im DHeldenbuch p. XXXV f. noch die handschriftlichen Zeugen **h** und **š** hinzugekommen. Daß auch diese zur Druckversion gehören, ergibt sich auf den ersten Blick aus fast jeder Zeile und ist von den Herausgebern bereits betont worden (für **h** s. Zs. f. d. Ph. 9, 416 f., für **š** s. Zs. f. d. A. 42, 227). Das nähere Verhältnis festzustellen hat keinen rechten Sinn, wenn man nicht sämtliche Zeugen dieser Druckversion (also die von Schorbach in der Einleitung seiner Ausgabe von **a** verzeichneten Drucke sowie **m**[1]) heranzieht, was dem künftigen Herausgeber dieser Version vorbehalten bleiben muß. Hier nur soviel, daß **h** weitaus der beste Zeuge ist, wie sich oben aus den von mir gesperrt gedruckten Varianten im Apparat ergibt. Da aber nur **as** sämtliche Strophen überliefert, so wird im folgenden diese Redaktion mit **as** bezeichnet und nur dort, wo es wünschenswert erscheint, **h** bezw. **š** besonders erwähnt.

§ 2. Was das Verhältnis der Versionen dort anbetrifft, wo **L**, **A**, **d** sowie **as**, also alle vier Zeugen befragt werden können, so ist vor allem deutlich, daß **Adas** gegenüber **L** eine besondere Klasse bilden, wie folgende Stellen erweisen, an denen **Adas** in Fehlern übereinstimmen:

1. Nach **Adas** (**A** 11, 2) ist Hilde eine *magt* und (nur in **A** [14, 1] überliefert) die *swester* Grins. In **L**, die die Strophe **A** 11 nicht hat, heißt sie an anderer Stelle (**L** 12, 5) *sîn wîp* (wofür **d** wiederum *die mait* setzt). Daß **L** im Recht ist, da sie die ältere Auffassung wiederspiegelt, geht aus meiner Anmerkung unten zu 12 **L** hervor.

2. Die Umstellung der Verse **L** 57, 4. 5 in **Adas**, wodurch die klare Antithese, die **L** bietet, verdunkelt wird. Denn wenn Helferich erklärt: *Mir hât der hagel niht getân Ze leide an mînem lîbe,* so schließt daran vortrefflich: *Ich kôs mir selbe dise arbeit,* wogegen *Selp vierde ich von dem Rîne reit* ablenkt: das folgt besser nachher.

3. **L** 59, 13. Helferich sagt von seinen 3 Begleitern: *Ich konde ir nymmer keinen verklagen* **A**, *Ich kunt ir nymer mer verclagn* **d**, (*Die kan ich...*) *Doch nymer mer verklagen* **as**. Da der Grundtext, wie sich in § 11 noch ergeben wird, in Z. 13 nur 3 Hebungen hatte, so kann die Fassung in **Ad** (und die daraus abgeleitete in **as**) nicht richtig sein: das Kompositum *verklagen* stört. **L** bietet: *I wolt si niemer klagen.* Das ist metrisch richtig, verkehrt aber allerdings den Sinn in sein Gegenteil, denn es ist nicht anzunehmen, daß Helferich sich so über den Tod der Begleiter, unter denen doch sein Bruder war, geäußert hätte[1]). Das Echte ist also offenbar in **L** erhalten, nur muß man *iemer* st. *niemer* lesen: *Ich woldes iemer klagen*, wodurch der Vers auch noch gefälliger wird. Dann muß aber auch der Eingang der vorhergehenden Strophe (**L** 58, 1—3) einer kritischen Betrachtung unterzogen werden, da **L** hier gleichfalls bietet: *Die drige die wil ich niemer clagen*, während **Adas**, dem Sinne nach übereinstimmend, lesen: (*Die dri*) *mag man immer klagen* **A**, *die kan ich nit verclagn* **d**, *Die kan ich nymmer mer verklagen* **as**. Hier ist das Simplex *klagen* durch die Übereinstimmung in **L** und **A** gesichert. Wie aber kam **L** zu seiner Verkehrung des Sinnes? Ich vermute, weil der Grundtext etwa folgende Fassung hatte:

Die drî die wil ich iemer klagen.
Al eine enwâren si niht zagen,
Si werten sich niht lange.

Wenn man das konzessive *al eine* nicht verstand (s. **L** *alle sament!*), und, was nahelag, den mittleren Vers vom vorhergehenden statt vom folgenden abhängen ließ, so ergab sich ein Widersinn, den **L** behob, indem sie in Zeile 1 *iemer* in *niemer* änderte, während **A**, **d** und **as**, eine jede auf ihre Art an Zeile 2 herumdokterten, wobei aber wenigstens konzessives *doch* in **A** noch als Spur blieb[2]). Für den Sinn des Grundtextes darf ich wohl auch den Iwein, der bekanntlich auch sonst benutzt ist (Zupitza, Einl. p. XL; Boos, Beitr. 39, 146), als Zeugen aufrufen, wo es v. 5362 heißt *Ouch waren si niuwet zagen.*

4. **L** 59, 8 f. lauten: *Min bruoder hies der starche Ludgast, der dritte was Ortwin.* Dem gegenüber bringen **Adas** den Namen *Liudegast* vor dem Adjektiv *starke*: *Vnd min bruder Ludung der starke* **A**, *Mein brûder Ludgast starcke* **as**, *Mein pruder do lent Garta* (was auf einer La., wie sie **Aas** bieten, beruhen muß) **d**. Dadurch wurde dieser Vers überfüllt und der folgende zu dürftig (s. *Vnd von Metze Ortwin* **A**, was dann in **d** und in **as** zu allerhand platten Auffüllungsversuchen führte). Das Enjambement in **L** muß also als ursprünglich gelten. Andererseits ist auch **L** nicht fehlerlos. Denn die Zählung *der dritte was Ortwin* läßt ein *der ander* und *der vierde* erwarten, das nirgends steht, und läßt eine Ortsbestimmung vermissen, wie sie für *Hûc* gegeben ist[3]).

[1]) auch paßt der Vordersatz besser, wenn als Nachsatz *iemer klagen* st. *niemer klagen* folgt.

[2]) **as** hat Z. 2 gestrichen und dafür als Z. 1 eine wörtliche Anleihe bei der in **AL** folgenden Strophe gemacht, s. **L** 59, 11 (= **Adas**): *Die drig hat er bi mir erslagen.* Da diese Strophe in **as** um 8 Strophen später erscheint, ist wohl klar, daß der Bearbeiter der Druckredaktion noch die Reihenfolge wie in **A** und **L** vor sich hatte.

[3]) bei Liudegast ist sie entbehrlich; der war eben als Bruder Helferichs gleichfalls *von Lûne*; vgl. zum Obigen auch die Vorrede zum Heldenbuch bei v. d. Hagen (1855), I p. CXII *In disem selben lande*



5. Zwischen **L** 61, 10 und 11 sind in **d** 66, 11—13 + 67, 1—10 sowie in **A** 73, 11—13 + 75, 1—10 und teilweise in **as** 51, 1—10 Verse eingeschaltet, die vollkommen töricht sind. Nachdem Helferich soeben versichert hatte: *Ich kunde in anders niendert blôz Wan dâ zen ougen kiesen*, soll er fortfahren: *Ich schoute in an den ougen Und anders nirgent bar,* und Ecke soll durch diese zweimalige Versicherung so wenig beruhigt sein, daß er sofort weiter fragt: *Het er vor alter irgent gran?* Worauf Ecke entweder geduldig ein drittes mal versichert: '*Wan ich in blôzen nie gesach*' (so in **as**) oder aber gar keine Antwort gibt (so in **Ad**). Dazu kommen starke wörtliche Anlehnungen: der Vers *Sage mir, tugenthafter man* findet sich in **L** 217, 1 und 225, 2[1]); die weiteren: *Der wunde zuo dem risen sprach* '*Sô küenen man ich nie gesach*' stehn **L** 60, 4. 5. Der folgende Vers: *Als ist der vogt von Berne* hat sein syntaktisches Gegenstück in **L** 62, 6 *Von Berne so ist der milte* (wo **A** liest: *Alz do ist von B. d. m.*). Endlich ist der Vers *Er ist von houpt biz ûf den grunt* nachgebildet dem Vers **L** 61,6 *Von erde* (*fuß* **d**) *unz ûf daz houbet.*

§ 3. Innerhalb der festgestellten Gruppe **Adas** gehören **Ad** näher zusammen. Das erweisen Fälle, wo **Ad** falsches bietet gegenüber beiden Zeugen **L** und **as** (I), sowie solche, wo **Ad** im Unrecht ist gegenüber **as** allein (II). Eine dritte Kategorie (**Ad** falsch gegen **L** allein) beweist zwar die Verwandtschaft von **Ad** gegen **L**, aber es läßt sich nicht sagen, ob sie auch als Zeugnis für die engere Zusammengehörigkeit von **Ad** gegenüber **as** gewertet werden darf (III).

I. Ad falsch gegen Las.

1. **L** 57, 12 f. *bestuont* **Las** ist echt gegenüber *sluoc* **Ad**; denn Helferich ist ja nicht erschlagen, nur verwundet. *sluoc* hat seine Stelle im folgenden Vers, wo **Las** es bieten, während **A** *sint*, **d** *ligen* wählen und übereinstimmend das Wort *leider* einfügen, das in dem dreihebigen Vers keinen Raum hat neben *sluoc er*, das durch das gemeinsame Zeugnis von **L** und **as** gesichert ist.

2. **L** 60, 8. *mag* **as** ist eher auf *kan* **L** als auf *darf* **Ad** zurückzuführen.

3. **L** 63, **as** 53. Diese echte Strophe fehlt sowohl in **A** wie in **d**.

II. Ad falsch gegen as.

4. **A** 11, 7 und **d** 8, 7. 8 werden Grin und die *magt* (Hilde) genannt, in **as** dagegen, allein richtig, nur die *magt*; denn Dietrich leidet zunächst von ihr allein *nôt* (Z. 9. 10) und Grin erwacht erst von dem Kampfgetöse (Z. 11).

5. **A** 75, 5 und **d** 67, 5 lauten: *Sô küenen man ich nie gesach*, was aus **A** 74, 5 (= **Ld**) sowie **A** 76, 5 (= **d**; *starchen* **L**) wörtlich wiederholt ist und keine Antwort auf die vorhergehende Frage Eckes gibt. *Wān ich in plossen nie gesach* **as** ist also besser.

III. Ad falsch gegen L.

1. **L** 55, 8—10. Ecke fragt den verwundeten Helferich: '*Wer hât dich, helt, verhouwen? Leit ist mir dîn ungemach.* Hierauf folgt in **L** sehr passend und fein: *Ich wolte in gerne*

(Grippigenland) *warent vil heilde, der ein hiessz Lůgeast, der ander Hug von Mentze, der dritt Ortewin von Bůnne*; das. p. CXV *Heilde in Gripdenland, daz ist in dem land Kelle vnd darby. Ein heild hiesz Ludegast; der wartt von dem von Bernne erslagen; vnd Hug von Mentz wart auch von dem Berner erslagen; Orttewin wartt auch von dem Bernner erslagen; Helfferich von Bunne.*

[1]) ebenso Virginal 445, 4.

schouwen. Das ist der Beweis, daß Ecke wirklich Bedauern über die Verwundung empfindet: wenn er den Urheber zu schauen wünscht, so ist es natürlich, um mit ihm zu fechten und Helferich zu rächen. So versteht es auch Helferich selbst, indem er antwortet: '*ez tet der Berner guot: Im mac nieman gestrîten, Er hât eins löuwen muot*'; vgl. auch **L** 64, 5 ff. Dieser gute Zusammenhang ist in **Ad** zerrissen: *Er begunde in ane schouwen* hat **A**, *Er gund sein wunden sch.* liest **d**: beide Überlieferungen haben das *in* der Fassung **L** auf Helferich st. auf den Berner bezogen und demgemäß geändert, wobei **d** sichtlich aus ***A** hervorgegangen ist. Die Änderung ist ungeschickt, sowohl in **A** (denn Ecke hat ja den Helferich schon vorher erblickt) wie auch in **d** (denn die *wunden* werden ja im Eingang der nächsten Strophe, **L** 56, ohnehin näher gewürdigt). Auch fehlt in **Ad** die Begründung für den Schluß der Antwort Helferichs. — Wenn ferner in **A** Z. 12 *Wann in allen diesen landen* steht, woraus **d** *Wan jm in aller welte* hervorgegangen ist, so stammt das aus der folgenden Strophe **L** 56, 6 . . . *in allen landen*, was hier auch durch **has** (*in allen landen* **h**, *in keim lande* **as**) und durch **d** (*so ellenden*) bezeugt ist, während **A** willkürlich variiert (*von mannes handen*).

2. **L** 56, 4. *Wâfen sprach er unde rief* **L** ist origineller als *W. er wider sich selber rief* (*sprach* **d**) **Ad**. Was **as** bietet (*Vil laut er ob im waffen rieff*) könnte auf der einen wie anderen Fassung beruhen.

3. **L** 59, 1—3. *Du* **L** ist in Z. 2 syntaktisch besser als *Und* **Ad**. Vor allem aber bieten **Ad** in Z. 3 einen sinnlosen Gemeinplatz (*Durch aller frauwen ere*), während **L** begründend, warum der als *helt* angeredete Helferich sich nicht schämen solle, seinen Namen zu nennen, hinzufügt: *Wan durch dîn selbes êre.*[1]) — Auch verdient in Z. 2 *sage mir rehte dînen namen* **L** den Vorzug gegenüber *den dinen* **Ad**[2]), und in Z. 4 ist deutlich, daß aus der Fassung **L** *Mich wundert wie du sigest genant* der Wortlaut in **A** (*Wie du helt sist genant*) und **d** (*Vnd wie du helt nun seist genant*) durch Auslassung des *Mich wundert* und ungeschickte Auffüllungsversuche (*helt* **Ad** stammt aus Z. 1) hervorgegangen ist.

4. **L** 61, 8. **Ad** stimmen in dem falschen *sig* st. *blic*, wie Zupitza das sinnlose *dik* in **L** gebessert hat, überein. Auch klingt die Wortstellung *Den blic wir muosen vliesen* (**L**) besser als *must wir* (**Ad**).

5. **L** 62, 1—3. In **L** ist die Frage Eckes und die darauf folgende Antwort Helferichs sinnvoll: Ecke fragt, ob Helferich den Berner bloß an seinem Schilde erkannt habe, worauf dieser antwortet: 'nein, auch an seiner einzigartigen Stärke'. In **A** dagegen ist die Frage Eckes *Waz furet er in dem schilde?* ganz töricht, denn Helferich hat ja längst (**L** 57, 10 f.) erzählt '*Der fuorte an sînem schilte Ein löuwen was von golde rôt*'. Ebenso schief ist die Fassung **d**: *Helt, er ist dir doch vnbekant: Man kent jn pey dem schilde.* Denn gerade an dem Schilde hat ja Helferich den Berner erkannt. Eine gemeinsame Grundlage für diese Mängel in **A** und in **d** ist wahrscheinlich.

6. **L** 62, 5. *So starchen man ich nie gesach* **L**, *küenen* **Ad**. Aber *küenen* steht im gleichen Vers schon **L** 60, 5 (ebenso **Adas**) sowie **A** 75, 5 (ebenso **d**). Variation des Ausdrucks ist also angemessener und wird durch den parallelen Vers Virg. 154, 2 gestützt.

---

[1]) vgl. überdies **L** 157, 3 *Nu sage mir . . . Wan durch dîn selber êre.*

[2]) **as** *Wie seind ewr vier namen genandt*: das gestattet keinen Schluß auf die zugrundeliegende Fassung.



7. **L** 62, 12 f. *Ald dir beschiht ze ware Reht als ovch ivns beschach* **L**, *Anders dir geschiht von im Alz vns auch von ime geschach* **A**, *Anders euch wirt geschehen Als vns viren von jm geschach* **d**. Der Zusatz *von im* gibt dem Vers eine vierte Hebung; vgl. überdies die Parallele aus dem Iwein: *Und geschach im als ouch iu geschiht* (6335).

8. **L** 66, 12. 13. (*In Swâben noch in Peierlant,*) *Dar zuo in Frankrîche: Des* (*rosses*) *hât mich Bern gephant* **L**; dagegen: *Ez treit uch mit den kreften sin. Helt dez sy min truwe din pfant* **A**, *Es treit euch wol mit kreften, Des habet euch mein traw zu pfant* **d**. Aber *Getragen mit den kreften sin* steht schon in Z. 7 (**LA**, ähnlich **d**), und die letzte Zeile ist in **Ad** weit platter[1]) als in **L**.

9. **L** 68. Den ursprünglichsten Text bietet **L**. Die Abweichungen lassen sich am besten durch die Annahme verstehen, daß in der Vorlage von ***Ad** die Zeilen **L** 11—13 fehlten. So wurden in ***Ad** die Verse **L** 7—10 zu 11—13 gemacht, was leicht zu bewerkstelligen war; man vergleiche die beiden Fassungen:

L		***Ad**	
7	Mit grôzen kreften in den tan	11	(Hin *d*) nâch dem Berner in den tan
	Nâch im huob sich her Egge		Dâ von (Ecke *A*) der degen küene
	Das er vil grôzen schaden nam		(Also *d*) grôzen schaden (ouch *A*) gewan.[2])
10	Der unverzagte regge.		

Hierauf wurde die durch das Aufbrauchen von **L** 7—10 entstandene Lücke ausgefüllt, indem **d** 7—10 zugedichtet wurde:

d		**A**	
7	Her Eck ein vrloup dô gewan	3	An den selben stunden
8	Wol an den selben stunden	4	Urloup er zuo im genam
9	Und der vil ûzerwelte man	5	Der vil wunderküene man
10	Dô schiet er von dem wunden	6	Dâ schiet er von dem wunden

Wenn man diese Fassung mit der nebenstehenden in **A** vergleicht, so sieht man, daß in der Vorlage von **A** augenscheinlich die Zeilen 3. 4. 5. 6 fehlten und daß deshalb ***Ad** 7—10 (= **d**) durch einfache Umstellung von 7 und 8 an ihre Stelle gesetzt wurden. Nunmehr war das in 7—10 entstandene Loch zu stopfen, und das geschah, indem **A** (oder eine ihrer Vorstufen) die Verse 7—10 fabrizierte.

***Ad** war also im Wesentlichen = **d**. Daß diese Fassung unursprünglich, verrät sich durch allerlei Schwächen. So ist unter *Er* in Z. 3 Ecke gemeint, in Z. 4 Helferich. Ferner verrät sich die Versetzung von **L** 7—10 nach **d** 11—13 und die Neudichtung von **d** 7—10 durch den ungeschickten Anschluß von 10 an 11: *Dô schiet er . . . Nâch dem Berner in den tan.* Auch daß die zwei Reimpaare auf *-an* nun noch ein drittes erhalten (in Z. 7. 9), ist unschön wie auch die Wiederholungen *degen* (*hêre*) und *degen* (*küene*) in Z. 3. 12 und der *wunderküene man* (9)[3]) neben *der degen küene* (12). Schließlich ist *An*

---

[1]) vgl. **as** 163, 1 *Des hab dir, her, mein treü zů pfandt.* Dieser hier nur in **as** vorkommende Vers könnte dafür sprechen, daß **as** in seiner Vorlage die obige Stelle (**L** 66) in der Fassung **d** vor sich hatte und sie nur überging.

[2]) Wenn man *Alsô* **d** und *ouch* **A** streicht, kommt ein Vers mit drei Hebungen zustande: solche hatte **Ad** also in Z. 13 hier wie auch sonst. Über die Verlängerung auf vier Takte s. u. § 11.

[3]) **d** hat allerdings *der ûzerwelte man*; aber ***Ad** muß *wunderküene* gehabt haben, s. **A** 5 = **L** 2.

den selben stunden (8) ein richtiger Nothelfer, vgl. z. B. **L** 69, 10 (= **d** 78, 10 und **as** 63, 8) gegenüber **B** Z. 10.

Ebenso deutlich ist der sekundäre Charakter von **A**. Vor allem sind die neugedichteten Verse 7—10 fast durchwegs Entlehnungen: zu *War er der lande kêrte hin* (7) vgl. **L** 50, 7 *War er des landes kêrte hie* (**d** *Wo er des l. keret ye*); zu *Den walt den lief er hin zu tal* (9) vgl. **L** 38, 2, wo derselbe Vers wörtlich steht, wie auch V. 10 häufig vorkommt, vgl. **L** 81, 3; 94, 8; 96, 8; 136, 6. Armselig wirkt ferner die Wiederholung *Ecke der degen rîche* und *Ecke der degen küene* (8. 12). Schließlich verrät sich der Einschub von 7—10 durch den schlechten Anschluß an 11: *Den walt den lief er hin zu tal . . . Nâch dem Berner in den tan*[1]). Man darf sich also ja nicht dadurch blenden lassen, daß **A** in Z. 7. 9 Waisen bietet: **A** kannte die Strophe noch in dieser älteren Gestalt und hat daran nirgends Anstoß genommen, es ist also die ihr geläufige Form, an die sie sich daher auch bei eigenem Dichten für gebunden hielt.

Auch **L** ist nicht fehlerfrei: In Z. 4 wird *vil* zu streichen sein; Z. 5 l. *Daz* st. *Da*; der Reim *pfat*: *hat* erweckt starke Bedenken; *grôzen* 7 und 9 stehen zu dicht beisammen[2]); schließlich wird 9 *Des er vil grôzen schaden nam* mit Hilfe von **Ad** zu bessern sein in *Dâ von er grôzen sch. n.*, vgl. **B** Z. 6 (= **as** 63, 6) *Dâ von si schaden nâmen.*

Aber diese Kleinigkeiten fallen gegenüber den Vorzügen von **L** nicht ins Gewicht. So paßt *endahte in* zu dem folgenden *tugentsam* weitaus besser ('er entblößte ihn in züchtiger weise') als *gedâht im* **A** (*thet gar* **d**). Daß *den wunderküenen man* als Objekt zu *Er verbant* gehört, zeigt **L** 155, 1—3 (*Diu reine vrouwe wol getân Verbant dem wunderküenen man Die sîne wunden swære*)[3]); *geritten mit . . . kreften in den tan* wird durch **B** Z. 9 *Her Dietrîch reit mit mannes kraft Den walt* gestützt[4]). Schließlich wird *schaden nam* (9; **Ad** *gewan*) durch **B** Z. 6 *sch. nâmen* gedeckt. Vor allem aber ist der Fortschritt der Gedanken in **L** vortrefflich, der Schluß leitet ungezwungen über zu der nächsten Strophe und die Verse 7—10 haben eine ganz andere Kraft als das Gestammel in **d** 10. 11 und in **A** 7—10.

§ 4. Neben der Sondergruppe **Ad** gegen **as** gibt es aber auch Fälle, die für eine Sondergruppe **Aas** gegen **d** sprechen oder zu sprechen scheinen. Es sind dies die folgenden:

1. **L** 56, 5. **Aas** bieten *Nu gesach* (*Nun sach* **as**) *ich wunden nie so tief*, dagegen **Lh** *Ich gesach nie wunden mer* (*mer* fehlt **h**) *so tief*, während **d** *So tiffe wunden ich nie sach* überliefert. Daß hier zufällige Übereinstimmung herrschen muß, zeigt der Umstand, daß **h**, die zur Druckredaktion gehört, gegen die anderen Vertreter dieser Redaktion mit **L** geht. Ich vermute, daß der Fehler auf seiten von **Lh** liegt, die unabhängig von einander die ungewöhnlichere Fügung in **Aas** in die normale gewandelt haben.

2. **L** 56, 8. Der Vers beginnt mit: *In gebirg* **L**, *In birgen* **h**, *Mit recken* **d**, *Am pergen* **š**, *In walde* **A**, *In tal* **as**, hierauf folgt übereinstimmend das Wörtchen *und*; nach

[1]) **d**, die Zeile 9 anders hat als **A**, muß sie doch in einer **A** ähnlichen Form gekannt haben, s. **d** 75, 5 *Er lauffet noch jm in den tan.*

[2]) das erste wird zu ändern sein, etwa in *starken.*

[3]) auch **d** 76, 11 nennt Helferich *den kunen man.*

[4]) daß **L** 68 unter dem Einfluß von **B** (= **L** 69) gedichtet ist, hat bereits Boer, Beitr. 32, 177 bemerkt.

diesem schließt der Vers mit: *der wilde* **L**, *auch jn wilden* **h**, *mit wilde* **d**, *in geuilden* **š**, *uff gevilde* **Aas**. *In gebirge* ist durch die Übereinstimmung von **L** mit den hsl. Vertretern der Druckredaktion **hš** als echt erwiesen; ebenso das Reimwort *wilde*, da **L** hierin mit **h** sowie mit **d** zusammentrifft. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig als anzunehmen, daß das geläufigere Wort *gevilde* in **šas** einerseits[1]), in **A** anderseits sich zufällig an seine Stelle gesetzt hat.

3. **L** 58, 11—13. Die drei Vertreter der Druckredaktion **ash** stimmen mit **A** hier darin überein, daß sie in Z. 11 das Reimwort *tôt* und in Z. 13 *himelbrôt* bieten, während in **Ld** die Z. 11 lautet: *Mir tuont die wunden alsô wê* und in Z. 13 *niht . . . mê* erscheint. Diese Kreuzung des sonstigen Verhältnisses kann nicht als zufällig erklärt werden, es muß hier eine Mischung stattgefunden haben, entweder so, daß **A** hier statt aus der Vorlage ***Ad** aus einer Vorlage der Druckredaktion **ash** geschöpft hat (bezw. umgekehrt ***ash** aus einer **A**-Vorlage) oder aber daß **d** statt ihrer Vorlage ***Ad** hier eine **L**-Handschrift benutzt hat. Die letztere Möglichkeit darf wohl ausscheiden, da **L** sonst so sehr für sich steht. Am wahrscheinlichsten ist mir, daß ***ash** statt ihrer sonstigen Vorlage hier eine **A**-Quelle zu rate gezogen hat.

4. **L** 65, 4. *Die dir der Berner hat* (*geslagen*) **Ld** — *der helt hat* **As**, *der helt hat nun* **a**. Wenn **Asa** nicht zufällig übereinstimmen, hat ***ash** wohl wieder eine **A**-hs. benutzt.

5. **L** fehlt, aber **A** (75, 7) und **as** haben fälschlich *Wie sere* st. (*S*)*wie* **d**, wohl Zufall, da die Verstärkung des *Swie* durch *sêre* jüngerer Sprachgebrauch ist.

§ 5. In anderen Fällen haben **das** die schlechte Lesart gegen **LA**. Die Annahme zufälliger Übereinstimmung ist hier wohl überall wahrscheinlicher als die einer weiteren Mischung. Die Fälle sind:

1. **L** 56, 2. **LA** haben bloßes *mezzen*, **das** fügen das Dativobjekt *im* hinzu. Aber in **as** steht *im* im dritten Vers und die ganze Fassung weicht stark ab.

2. **L** 57, 2. Während **LA** *hagel* lesen, steht in **dh** *doner*, in **asš** *tunderschlag*. Hier läßt sich die schrittweise Angleichung an das Wort *dunerslac* der fast unmittelbar vorhergehenden Zeile gut beobachten. **h** der älteste Repräsentant der Druckversion hat noch das Simplex (wie **d**), erst in **asš** ist dann die Angleichung vollkommen vollzogen. Auch hier ist also Zufall anzunehmen.

3. **L** 57, 5. *von dem Rîne reit* **LAh**, *Rein her* **das**, *Rein auß* **š**. Die jüngere Sprache nötigte zur Einfügung eines Präpositionaladverbs. Daß **d** und **as** aber nur zufällig auf dasselbe naheliegende *her* verfallen sind, lehrt **h**, das noch mit **A** und **L** geht, und anderseits **š**, das *auß* zusetzt.

4. **L** 58, 1. *klagen* **LA**, *verklagen* **dhšas**. Das Kompositum stammt aus **L** 59, 13, wo die ganze Klasse **Adas** es statt des nur in **L** bewahrten, durch das Metrum geforderten Simplex überliefert. **d** einerseits, die Druckredaktion ***hšas** anderseits haben es von dorther unabhängig bezogen; s. auch oben zu § 2, 3.

5. **L** 59, 9. Das richtige *Metze* **A** (**L** weicht ab) ist in **d** zu *Meintz*, in **as** zu *Men*(*c*)*z* entstellt. Aber schon der Umstand, daß **d** und **as** den übrigen Vers ganz

[1]) Ob deshalb, weil **šas** innerhalb der Druckredaktion gegenüber **h** einen Sonderzweig repräsentiert, kann nur die Kenntnis sämtlicher Vertreter dieser Redaktion vielleicht lehren.

verschiedenartig überliefern, zeigt, daß die naheliegende Veränderung unabhängig vorgenommen wurde.

6. L 65, 2. *Du maht wol* (*wol* fehlt A) *genesen, frumer* (*kuner* A) *man* LA; hingegen *Du gnist noch* (*noch wol du* as) *kuner* (*tuguntfafter* d) *man* das. Daß d und as unabhängig auf den Ersatz *Du gnist noch* verfallen sind, lehrt wohl die verschiedenartige Füllung des nun zu kurz gewordenen Verses. Auch ist zu beachten, daß as *wol* gerettet hat, das in Ad verloren ist und daß as wiederum mit A in dem Ersatz *kuner* st. *frumer* übereinstimmen. Auch hier nehme ich also zufällige Übereinstimmung an.

7. L 65, 3. Das echte *verchwunden* A, dem *starkan wndan* L noch nahesteht, ist in das durch *tiefen w.* ersetzt. Aber auf dieses stehende Epitheton konnten die Schreiber leicht unabhängig verfallen.

§ 6. Es gibt noch andere Beispiele, wo d und as in einer falschen Lesart gegen L stehen. Aber all diese Fälle sind in dem Fragment A nicht erhalten. Es liegt also näher anzunehmen, daß A mit das gegangen ist und die folgenden Beispiele mit Vorbehalt als weitere Zeugen für die Klasse Adas (§ 2) gelten zu lassen.

1. L 6, 3 bieten das *hie* als falschen Zusatz: *hie* steht ohnehin im folgenden Vers.

2. L 7, 2. *Nun slug er lâsterlich zuo tod* (: *Ebenrôt*) das. Dagegen L, mindestens im Reim besser, *Er sluoc vil l. tôt.*

3. L 7, 6. *Sîn lop daz muoz im swînen* (: *Grînen*) L. Falsch dagegen das *Sein lob sol niemant reumen* d (*romen* as).

4. L 8, 4. *Die aber den helt ie hânt gesehen* L klingt besser als *Aber al die in hand g.* as (überdies mit dem 'schwäbischen' *aber* an der Spitze des Satzes, Lachmann zu Walth. 100, 15) oder als *Doch alle die in h. g.* d: beide ohne *den helt ie.*

5. L 8, 7. *in der nôt* das ist vulgärer als *ze nôt* L.

6. L 8, 10. *Wâ im ie missegienge* L ist älter als der Einschub des *ez* vor *im* in das.

7. L 15, 6f. *Als einer* (*ain* L) *ronen* (*rone* L) *rêret Und als der wint die boume tuot* L; dagegen das *Recht als* (*Alß sam* as) *der* (*wer* s) *staup*(*t*) *gereret* (*verrert* as), *Recht als der wint die* (*den* s) *baum verhert* as (*jn paümen vert* d). Die Vorzüglichkeit von L bedarf keiner Begründung.

8. L 71, 11—13. *Des wünschet im mîn zunge gar. Sô dû ie elter wirdest, Sô wirst ie liehter var* L. Dagegen das *Des w. im die zunge mein. Je elder du wilt werden* (*nun würdest* as), *Je lichter du wilt geben* (*du gibest* s, *geist du* a) *schein.* Die Konstruktion in Z. 11. 12 ist in L altertümlicher[1]); obendrein stammt Z. 13 *schein* in das aus Z. 2, womit auch der Reim als unursprünglich erwiesen ist.

9. L 73, 1—3. *Er* (Ecke) *sprach: man hât mich her gesant Und hân erstrichen frömdiu lant Nâch Dieterîch von Berne* L (mit kleinen Fehlern). Dagegen lautet Z. 3 in das: *Ich suoch den vogt von Berne* (*den Pernere* d). Der Name *Dieterîch* muß aber, wie in L, genannt sein, weil Z. 9 das voraussetzt. Somit kann *Ich suoch den* nicht echt sein, da es mit *Dieterîch von Berne* den Vers überfüllen würde. Bestätigend für *Nâch*

[1]) vgl. L 103, 12f. *Sô si ie mêre hiuwen, Sô ez ie vester bran* gegenüber d 115, 12f. und as 77, 12f. *Ye vester sie do vahten* (*schlůgen* as), *Ye mer es ob jn pran* (*Ye föster bran es dar* as).



tritt hinzu L 43, 4—6 *Wan mich hânt vrouwen ûz gesant Und hân erstrichen vrömdiu lant Nâch im* (vgl. as 39, 5 *Mich hand drey meyd nach jm gesant*; d 48 weicht ab)[1]. — Auch Z. 10 scheint mir *Meint* L besser als *Suocht* das, und Z. 13 *Den vint ir* besser als *Den habt* (*mogt* d) *ir funden* da(s).

§ 7. Das Verhältnis der in den Carmina Burana (B) überlieferten Strophe L 69 zu **Ldas**[2]. **B** gibt einen besseren und älteren Text gegenüber den übrigen Zeugen in folgenden Fällen:

Z. 2. *recken* **B** ist besser als *fürsten* **L**, *helde* **d**, *vnuerzagte man* **as**.

Z. 3. *Ze saemine bechomen* **B**; dagegen *Im walde zesamen kamen(t)* **Ld**, *In einen wald dar kamen* **as**: jüngere Auffüllungsversuche.

Z. 5. *Si waren beide vreislich* **B**; dagegen *Die rûwent baide sament mich'* **L**, *Fur war si pede rewen mich* **d**, *Sy hewen ein ander jämerlich* **as**.

Z. 9f. *Her dietrich rait mit mannes chraft Den walt also unkunden* **B**; dagegen *H. d.* (*vnd* **L**) *der kuene man Wol* (*Won* **L**) *an den selben stunden* **Ld**, . . . *Do zû den selben stunden* **as** als Zeile 8, während 9. 10 abweichen. **B** allein hat in 7. 9 die Waisen bewahrt, für die in den übrigen Quellen übereinstimmend der Reim eingetreten ist (*tan*: *man* **Ld**, *tan* : *abelan* **as**).

Z. 12. *Er lie da heime rosse vil* **B**; dagegen *Er l. d. h. vil rosse* **L**, *Seyn roß ließ er do heime* **as**, *Her Eck der liß do haymen Also vil guter roß bestan* **d**. In **B** ist altertümlich, daß vierhebig stumpfer Vers an dieser Stelle als gleichwertig gilt dem sonst üblichen dreihebig schwerklingenden; vgl. unten § 10.

Z. 13. *Daz was niht wol getan* **B**; dagegen *Das was ser missetan* **L**, *Das in gerawen hett* **as**, anders **d**.

Im übrigen wirkt der Eindruck des altertümlichen Charakters von **B** am stärksten, wenn man sich die verschiedenen Überlieferungen laut vorliest: gegenüber der heroischen Wucht der **B**-Strophe wirken alle anderen Fassungen zwergenhaft.

Die zu den Zeilen 3. 9f. (vielleicht auch 5) besprochenen Lesarten beweisen, daß alle Zeugen gegenüber **B** auf einer Sonderbearbeitung beruhen. Daraus ergibt sich, daß der Eingang der Strophe nur gelautet haben kann: *Uns seit von Lûne Helferîch*, da das *Uns* durch **d** bestätigt wird (*Das sait vns von Lon Helfferich*)[3], während für die Wortstellung **L** eintritt: *Erst sait von lune helferich*. Überhaupt bietet **B** nur einen einzigen Fehler[4], indem sie den Helferich von *Lutringen* nennt[5]. Diesen Ersatz des dunklen *Lûne* durch einen anklingenden bekannten Namen hat auch **as** vorgenommen, zwar nicht an dieser Stelle, wo die Zeile lautet wie in der Anmerkung angegeben, aber sonst überall, wo der Name sich findet: 56, 7 (*Ich heiß von lutring helffereich*); 130, 5 (*Von lutring*

[1] vgl. auch **L** 97, 5.

[2] s. hierüber schon Vogt, Zs. f. d. Ph. 25, 1 ff.; Boer, Beitr. 32, 172 ff. 176 A. 1; 250.

[3] viell. auch durch **as** mit seinem *Wir finden (funden s) hie geschriben stan.*

[4] denn *Erekke* halte ich nur für eine orthographische Variante zu *Her Eck.*

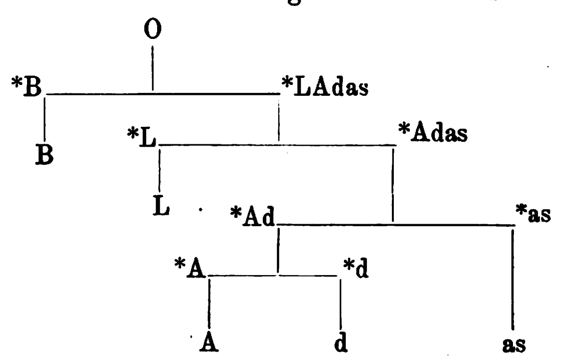
[5] wie er sonst nur an einer Stelle des durch das Eckenlied beeinflußten Gedichtes Von Dietrichs Flucht genannt wird, Vogt S. 7. *von Lunders* heißt er wieder in DFl. sowie in der Rabenschlacht, *von Lûne* in der Virginal, Vogt S. 9f. — Die Ursprünglichkeit von *Lune* sichert das Metrum, s. schon Boer, S. 176 A. 1.

Helffereich genant); 135, 7 (*Do sprach von lutring helffereich*). Ich halte das Zusammentreffen von **B** und **as** für zufällig, d. h. ich glaube nicht, daß man daraus auf einen Zusammenhang der beiden Zeugen schließen darf, sondern mit der Annahme auskommt, daß ***as** die Bezeichnung *von lutring* vom Hörensagen kannte.

Die Frage, ob dieser Helferich der Dichter eines älteren Eckenliedes gewesen ist, und die weitere, ob unsere Strophe den alten Eingang dieser Dichtung gebildet hat, lasse ich wie fast alles, was nicht durch **A** in ein neues Licht gerückt wird, beiseite. Nur das éine sei hervorgehoben, daß die Erfindung, wonach Helferich durch einen Zwerg geheilt wird (und somit auch die Auffassung, daß er identisch ist mit dem Helferich, auf den sich unsere Strophe als auf den Gewährsmann beruft), nunmehr durch **A** 82, 1. 2 mindestens in das 14. Jahrhundert zurückgeschoben wird, nicht erst der Zeit von **d** entstammt. Ja, sie muß in irgend einer Form schon in der Bearbeitung, auf die **L** einerseits, **Adas** anderseits zurückgehen, enthalten gewesen sein, denn daß **L** den verwundeten *Helferich von Lûne*, der sich **L** 59, 7 (ebenso **Adas**) als Gegner Dietrichs nennt, für eine andere Person gehalten habe, als den *Helferich von Lûne*, der **L** 69 als Gewährsmann auftritt, ist doch undenkbar. Und ebenso undenkbar ist es, daß die Vorlage von **L** es so unerklärt gelassen hätte wie das unsere **L** tut, wieso der Helferich von Str. 59 plötzlich zum Helferich der Str. 69 wird. Wozu hat ihm Dietrich sein Roß gelassen (**L** 65, 1), wozu ihn versichert: *du maht wol gnesen, vrumer man* (das. 2), wozu auch hat sich der Verwundete von ihm verbinden lassen (**L** 67, 12 ff.), wenn er nicht später noch eine Rolle zu spielen hatte? Ich bin also überzeugt, daß unsere **L** hier stark gekürzt hat und daß eine Motivierung wie **Ad** sie bieten, schon im 13. Jh. vorhanden gewesen sein muß.

§ 8. Zusammenfassendes über das Handschriftenverhältnis. Die bisherigen Darlegungen haben ergeben, daß **B** eine Sonderstellung einnimmt gegenüber **Ldas** (§ 7), daß innerhalb der letzten Gruppe (zuzüglich **A**) **L** abseits steht von der Untergruppe **Adas** (§ 2 und wohl auch § 6), daß innerhalb dieser Untergruppe **Ad** näher verwandt sind (§ 3), daß aber mindestens in éinem Falle ***as** eine **A**-Vorlage zurate gezogen hat (§ 4, 3).

Das Verhältnis läßt sich also durch folgendes Stemma darstellen[1]):



Das ist (von **B** m^1 m^2 und den vorausliegenden Stadien abgesehen) der Stammbaum Zupitzas, Prolegomena p. 16, den Boer, Beitr. 32, 251 mit Recht gegen Wilmanns verfochten hat.

[1]) wobei ich die Frage, wie **B** zu **O** steht, d. i. ob **B** eine ältere Tochter von **O**, dem Epos von Ecke ist, oder aber ein Sproß des diesem Epos vorausliegenden Einzelliedes, offen lasse.

§ 9. Die Zeilen 7 und 9 in ***LAdas** und in ***Ad**. Eine der wertvollsten Eigenschaften von **A** ist, daß sie die Waisen an diesen Stellen nicht grundsätzlich in Reime verwandelt hat, wie das sowohl **L** wie **d** wie auch **as** getan haben. Damit ist erwiesen, daß solche reimlose Zeilen auch noch in dem Stadium ***Ad** erhalten waren. Im einzelnen stellt sich der Befund in den von **A** gebotenen Partien in folgender Weise dar.

1 L. Da **L** ganz abweicht, kann man hier die Waisen nur für den Zweig **Adas** zurückgewinnen, s. die Anm. zu Str. **L** 1.

2 L. Hier waren in 7. 9 Reime (*Ebenrôt* : *nôt*), wie die Übereinstimmung von **L** mit **das** lehrt. Die (vierhebig klingende!) Waise in **A** 9 beruht nur auf der Flüchtigkeit des Schreibers.

3 L. Daß Z. 9 gelautet hat: *Nâch im erstrîche ich alliu lant* wird durch die Übereinstimmung von **Ad** und **L** gesichert. Für Z. 7 ist der Wortlaut *Durch harnasch tôt versêret* durch **AL** gegeben; die Waisen konnten also auch schwerklingend sein. Denn das *gar*, das **A** anflickt, ist sicher sekundär, wie auch die Parallele **L** 15, 3 *Durch helm*(*e*) *tôt versêret* erweist.

11 A. Die Gruppe ***Adas** (**L** fehlt) hatte die Waisen, wie **A** sie bietet: *magt* als Schlußwort in Z. 7 sichert **as**, *nôt* in Z. 9 erweist **d**.

12 A. Nur in **A**, mit dem Reim *verwarf* : *bedarf*.

13 A. Nur in **A**, mit dem Reim *ving* : *ging*.

55 L. **L** wie **Ad** (**as** fehlt) bieten den Reim *sprach* : *ungemach*.

56 L. *ganz beliben* für Z. 9 wird durch **Las** gewährleistet (*blieben gantz* **A**); für Z. 7 dürfte *gestriten* **d** das echte sein (*gesehen* **A** stammt aus *gesach* Z. 5, *vertriben* **L**, *getriben* **as** schaffen den Reim).

57 L. *hân* : *man* bieten übereinstimmend **L** und **Ad**.

58 L. Während *munt* in **LAdas** steht, schwankt das Gegenwort in den Quellen so sehr (**L** *gesunt*, **A** *ze stunt*, **as** *zuo diser stunt*, **d** *punt*), daß der Verdacht späterer Anreimung nahe liegt.

59 L. **A** hat die Waisen richtig bewahrt: *Helferich* (7) steht in **das** am Versende, *Ortwîn* (9) in **L**, während **L** in Z. 7, **d** und **as** (auf verschiedene Art!) in Z. 9 anreimen.

60 L. In Z. 7 stand *hât* **LAd**, in Z. 9 wohl *ist* **A** (*tât* unpassend **L**, **as** in 7. 9 abweichend, in **d** fehlt 9).

61 L. *glast* wird durch **Ad** für Z. 7 gewährleistet (in **L** im Versinnern), in Z. 9 ist *bar* **A** (das schon Z. 1 und wiederum Z. 13 reimt) durch das synonyme *blôz* zu ersetzen, s. die Anm. zu **L** 61, 9.

75 A. **L** fehlt, aber für Z. 7 ist *hât* durch die Übereinstimmung von **Adas** gesichert und für Z. 9 die Fassung in **A**, die *grunt* bietet, unanstößig und als Ausgangspunkt für die Abweichungen in **d** und in **as** einleuchtend.

62 L. *man* : *dran* ist gesichert durch **LA**.

64 L. Z. 7 und 9 sind in **A** zwar auseinandergerissen, aber unverändert geblieben, wie die Laa. in **L**, in **d** und in **as** erkennen lassen, die alle auf die Fassung **A** zurückgeführt werden können. **A** bezeugt also hier die Waisen *dich* und *ros*.

65 L. In Z. 7 stand *spor* **Ld**; für Z. 9 wird eine Waise wahrscheinlich durch das Auseinandergehen von **L** und **d**, wobei **d** ganz besonders ungeschickt aus Z. 11 borgt. Angemerkt sei, daß **A** *Ecken* liest, also schwerklingenden Ausgang überliefert.

78 A. Las fehlen, Ad bieten übereinstimmend den Reim *erslagen* : *klagen.*

66 L. Für Z. 7 bezeugen LA *sîn*, in Z. 9 bietet L sicher eine sekundäre Anreimung; von den Waisen *vant* A, *gelîch* d scheint die letztere den besseren Vers zu ergeben.

68 L. Der Reim *tan* : *nam* ist durch Ld bezeugt. Aber die Waisen, die A bietet, zeigen wenigstens aufs neue, daß A noch nicht an Anreimung dachte.

Zusammenfassend ergibt sich, daß die 20 Strophen, in denen A die Zeilen 7 und 9 überliefert, 8 mal Reime, 12 mal dagegen Waisen enthalten haben. Wilmanns' scharfsinnige Hypothese, daß das häufige Auseinandergehen der Reimwörter in Z. 7. 9 auf einstige Waisen schließen lasse, findet also durch A eine glänzende Bestätigung. Aber er hat das Vorkommen vereinzelter Zäsurreime in der gemeinsamen Quelle von L, d und as nur als eine Möglichkeit bezeichnet, die nicht notwendig aus den Verhältnissen folge (S. 107), und dadurch den, wie sich nun zeigt, berechtigten Widerspruch Boers erregt, der für jene gemeinsame Quelle unter 96 vergleichbaren Strophen 75 Waisen und 21 Reime für sicher erweisbar hielt, aber hinzufügte, daß die Zahl der Reime wohl bedeutend höher anzuschlagen sei[1]). Eine neue Tatsache hat uns A dadurch vermittelt, daß die Waisen auch schwerklingenden Ausgang haben konnten: nach der Geschichte der Nibelungenstrophe wie nach der Analogie der zwölften Zeilen war das eigentlich von vornherein zu erwarten.

§ 10. Die zwölften Zeilen. Die einzelnen Überlieferungen verhalten sich folgendermaßen:

L kennt nur schwerklingenden Ausgang. Zupitzas Ausnahmen (p. XXXIX) sind keine. Denn *erritten* 64, *geritten* 151, *gotte* 201, *erbotten* 207 sind bei diesem alemannischen Dichter klingend[2]). Die Wörter *guldîn* 91, *Vâsolt* 97. 162. 180 nehmen eine Mittelstellung ein, indem sie mit den klingenden Ausgängen die Nebentonigkeit der letzten Silbe, mit den stumpfen den einsilbigen Reim gemein haben. Als Ersatz für klingenden Ausgang gelten (wie beim Kürnberger und in den Nibelungen) *himele* 56, *ze sagenne* 189, *ze samene* 195. Dann verbleiben nur noch folgende Fälle: 15 (wo *daz* bereits von Zupitza richtig zu Z. 13 gestellt ist, vgl. auch Iwein 1132), 16 (s. Zupitzas Text), 144 (l. *Vnd ouwê, daz ich dich, Ecke*) und 214 (l. *Der Ecke erslahen solte*).

as stehen auf demselben Standpunkt wie L. Auch hier ausnahmslos schwerklingende Ausgänge, nur daß, entsprechend der jüngeren Sprache, bereits Wörter wie *erschlagen, sehen, hymel, erlige, zu samen, geweret* so verwendet werden und daß *Fasolt* (68. 137. 138. 225) und *Hiltprand* (272) mit ihnen gehen.

d dagegen kennt daneben vierhebig stumpfen Ausgang: *Vnd lait jn seinen jungen fur* 21, *Mit den so must er vme gan* 23 und so noch 62. 65. 71. 83. 85. 101. 105. 107. 114. 120. 134. 135. 136. 141. 168. 176. 192. 238. 282. 298. 335. Auch *konige* (94) und *Gochrim* (175), *furpaß* (202) sowie *Fassolt* (215. 237. 310) kommen vor.

Daß solche vierhebig stumpfen Ausgänge keine Neuerung sind, erweist schon die Strophe der Carmina Burana: für L 69, 12 (*Er lie dâ*) *heim vil rosse* schreibt B *heime rosse vil.*

---

1) Beitr. 32, 229; ähnl. mit geringen Berichtigungen Boos, Beitr. 39, 140.

2) wie bereits Zs. 50, 15 Anm. 1 gezeigt ist.

Nunmehr wird dies auch durch **A** bestätigt, die bei ihrer dankenswerten Gleichgültigkeit gegenüber allem Formalen diese Altertümlichkeit noch unbefangen selbst gebraucht. So schreibt sie: *Er slug sie alle beide tôt* (**A** 11), *Er slug ir daz heubt abe* (**A** 13), *Anders dir geschiht von im* (**L** 62), *Laz sie eszen laup vnd graz* (**A** 78, übereinstimmend mit **d**), *Ez treit uch mit den kreften sin* (**L** 66). In den beiden Fällen, wo wir **L** zum Vergleich besitzen, (**L** 62. 66) verdient allerdings der von dieser Handschrift gebotene klingende Ausgang den Vorzug. Aber für das Stadium ***Adas** ist die andere Form in **A** 11 wahrscheinlich gemacht, für ***Ad** in **A** 78 gesichert; vgl. auch **L** 62. Im Zusammenhang mit der Tatsache, daß die Carmina Burana sie auch für die frühere Zeit bezeugen, darf sie also als von Anfang an in der Bernerstrophe heimisch betrachtet werden[1]), wenn sie auch gegenüber dem schwerklingenden Ausgang wohl nur selten vorkam.

§ 11. Die dreizehnten Zeilen. **L** sowie **as** bieten ausnahmslos nur dreihebig stumpfe Verse[2]).

In **d** ist der Befund höchst interessant. Die Verteilung zeigt folgende Tabelle[3]):

Strophe	Vierheber	Dreiheber
1—189 (212)	182	7[4])
190 (213)—234 (258)	11[5])	34
235 (259)—311 (335)	73	4[6])

Wenn man hiemit die Tabelle I bei Wilmanns vergleicht, in der die Strophen in **L** verzeichnet stehen, die zu **d** und **as** nähere Verwandschaft zeigen, so fällt auf, daß die Mittelpartie (213)—(258) in **L** zum großen Teil wiederkehrt (21 Strophen[7]) von 45), während die letzte Partie mit ihren 77 Strophen in **L** keine einzige Entsprechung hat. Man möchte darnach annehmen, daß **d** zwei Quellen in ungleicher Mischung benutzte, eine mit vierhebigen und eine mit dreihebigen Schlußversen[8]). Aber man kann sich den Sachverhalt auch anders zurechtlegen, wie die Verhältnisse in **A** zeigen.

---

1) zu demselben Ergebnis war meine Untersuchung der Virginal Zs. 50, 15. 32 gekommen.

2) **L** 79. 97. 113. 166. 214. 225. 234 hat Zupitza richtig gebessert, bezw. ist zweisilbiger Auftakt anzunehmen. — **as** 156 (*gschehn*); 184 (str. *von*); 208 (*vngrochen*) sind leicht emendiert.

3) Die Zahlen in Klammern geben v. d. Hagens Zählung, die kein richtiges Bild des Strophenbestandes von **d** gewährt, da er die Plusstrophen von **as** eingeschoben und mitgezählt hat.

4) (8). (34). (114). (115). (131). (162). (178).

5) (214). (215). (216). (218). (225). (227). (230). (245). (247). (249). (258), die drei letzten Fälle sind wohl Versehen des Schreibers.

6) (268). (291). (293). (316). Dagegen ist (319) als Vierheber gezählt, da der Sinn *werde* vor *hie* fordert.

7) Wilmanns hat übersehen, daß **d** (255) auf **L** 189. 191 (**as** 164. 166) beruht.

8) dann läge derselbe Sachverhalt vor, den ich für die Virginal Zs. 50, 29 angenommen habe: ein Original mit dreihebigen Schlußversen, die in ***D** (wovon ein dürftiger Auszug in **d** erhalten ist) unverändert übernommen, in ***H** (der Vorlage von **h**) dagegen in vierhebige umgewandelt wurden. Der Schreiber von **w** schrieb bald aus ***D** ab, bald aus ***H**; in letzterem Falle stimmen seine Schlußverse mit **h** überein, in ersterem weichen sie von **h** ab, weil er sie selbst erst zu Vierhebern strecken mußte. Durch die Auffindung des von Priebsch, Arch. 145, 30 ff. veröffentlichten Londoner Bruchstückes **U** werden diese Annahmen weder gestützt noch wiederlegt noch, wie Priebsch meint, erschüttert, — und können es auch gar nicht. Denn **U** ist keineswegs, wie P. S. 33 schließt, ebenso wie **B** eine 'Vorstufe von ***H**', sondern **B** und **U** gehören [mit anderen: **D**, **L**, **E** (wozu seit Zupitza die Waldecker Bruchstücke getreten sind, Edward Schröder, Zs. 54, 415 ff)], **s** und mit dem Mettener Bruchstücke (s. M. Huber, Münch. Museum 1, 46 ff.) zu dem von mir ***H** genannten Zweig der Überlieferung, bilden also gegenüber

Auch in **A** herrscht nämlich ein ähnlicher formaler Nihilismus: 9 Zeilen haben 3 Hebungen, 11 dagegen sind vierhebig. Von den dreihebigen stimmen 5 mehr oder weniger wörtlich mit **L** überein: **L** 12 *Do erwerte er sinen lip* (**L** *Sus nerte er s. l.*); **L** 56 *Der wilde dunrslag* (= **L**, ∼ **as**); **L** 61 *Zu hant so gruset mir* (= **L**); **L** 64 *Wan im ist nirgent gach* (= **L** *Jon ist im niht ze gach*, **as** *Jm ist der weg nit gach*); **L** 65 *Siner freuden* (*vroed* **L**) *er gar vergaz*. Damit sind für die **LAdas** zugrundeliegende Dichtung Dreiheber erwiesen, wie ja auch die Strophe der Carmina Burana einen solchen bewahrt hat.

Die Vorlage von ***Adas** hatte wohl auch noch Dreiheber, wenigstens stimmt der Vers **A** 11 (*Vnd frist daz leben sin*) wörtlich mit **as** überein.

Dagegen muß für die Vorstufe von **Ad** bereits dieselbe Mischung angenommen werden, die **A** und **d** zeigen. Denn beide Überlieferungen treffen in mehreren Vierhebern gegen **L** sehr nahe zusammen: **L** 59 *Ich konde ir nymmer keinen* (*nymer mer* **d**) *verklagen*; **L** 62 *Alz vns auch von ime geschach* (**d** *viren* st. *auch*); **L** 66 *Helt des sy min truwe din pfant* (**d** *Des habet euch mein traw zu pfant*); **L** 68 *Groszen schaden auch gewan* (**d** *Also grossen sch. g.*); **A** 78 *Wann ir bedarff hie* (*doch sust* **d**) *nieman*.

In den übrigen Fällen steht die Fassung in **A** isoliert da. Dreihebiger Vers: **L** 3. 57 und **A** 73, vierhebiger: **L** 1. 2. **A** 12. 13. **L** 55. 58.

Auf grund der im Vorstehenden angestellten Erwägungen ist der Text hergestellt, der nunmehr folgt. Er umfaßt außer den von **A** gebotenen Partien noch einige andere, um zu zeigen, ob und wie weit eine vergleichende Kritik der nur in **Ldas** überlieferten Strophen über die Handschrift **L** hinausgelangen kann. Dem Texte lasse ich unter VI Anmerkungen folgen, die meine Herstellung, wo dies noch nötig oder erwünscht scheint, begründen sollen.

D** eine Gruppe für sich und können daher, weder zusammengenommen noch jede für sich allein, irgend etwas für die Frage nach der Beschaffenheit der Schlußverse im Original entscheiden, da diese nach meiner Annahme ja schon in ***H** zu Vierhebern umgemodelt wurden. Priebsch hat wohl meinen Ausdruck S. 29 'Vorlage von **h** (H**)' mißverstanden, indem er meinte, mit ***H** sei nur die Vorlage der Hs. **h**, nicht aber die von **BDLEs** und Metten bezeichnet, während ich alle diese Zeugen mitverstand und **h** nur als die Repräsentantin der ganzen Gruppe der überlieferten Zeugen ausdrücklich nannte, ein Mißverständnis, das allerdings voraussetzt, daß er die Aufsätze von Wilmanns, Lunzer und meinen eigenen nicht genau studiert hat, denn überall wird hier der Kürze halber **h** für sämtliche Handschriften der 'Virginal'gruppe gebraucht (s. z. B. Lunzer, Zs. 43, 192: 'bezeichnen wir einstweilen die Virginal mit dem Buchstaben **h**, den Auszug des Dresdner Heldenbuchs mit **d**, Dietrichs erste Ausfahrt mit **w**...'; Wilmanns, Zs. 15, 306 ff.). Unverständlich ist mir seine Frage S. 33 Anm.: 'Warum ist **B** nicht herangezogen worden?', denn ich habe **B** siebenmal herangezogen (S. 2. 4. 23. 24 zweimal; 25 zweimal), d. i. genau so oft als es die Zwecke meiner Untersuchung nötig machten. Wenn Priebsch schließlich (ebenda) 'prinzipielle Bedenken' gegen die Art hegt, wie ich die Dreihebigkeit aus der Überlieferung herstellte, so hoffe ich, daß er nunmehr angesichts des Tatbestandes im Eckenlied solche Bedenken fallen läßt. Ich hatte als Grundsatz aufgestellt (S. 10): 'Um die drei Hebungen wiederzugewinnen, genügt es öfter, aus **h** und **w** zu entnehmen, was sie gemeinsam überliefern, und das worin sie abweichen, beiseite zu lassen'. Wenn P. die Überlieferung der Schlußverse in den Strophen **L** 2. 6. 7. 8. 10. 11. 12. 15. 56. 61. 62. 65. **A** 78. **L** 70 in dem oben S. 18 ff. gegebenen Paralleldruck mit einander vergleicht, so wird er die Richtigkeit dieses Grundsatzes an einem kontrollierbaren Beispiel (dem Verhalten von **d**) erkennen. Womit ich natürlich nicht den Anspruch erheben will, bei der Virginal in jedem Einzelfall das Echte ermittelt zu haben: das wäre vermessen; aber auch nicht zugestehen, daß mich Priebsch mit seinen zu zwei Fällen geäußerten Bedenken überzeugt hätte.

V. Der hergestellte Text.

1 L Ein lant daz hiez sich *R*ip*u*âr,
Daz ich iu sage daz ist wâr,
Bî heidenischen zîten.
Dô wart verkêret sît daz lant,
Diu houbetstat ist Köln genant,
Die lobt man alsô wîten.
Swer daz für eine luge hât,
Der frâge es wîse liute,
Wan ez wol geschriben stât
Als ich iuch hie betiute.
Diu stat dem Rîne nâhen lît
Und ist gar wol erbûwen,
Des ist ir name wît.

2 L Ez sâzen helde in einem sal.
Sie retten wunder âne zal,
Die ûzerwelten recken.
Der eine der was sich her Vâsolt,
Dem wâren schœne frouwen holt,
Daz ander sîn bruoder Ecke,
Daz dritte der wilde Ebenrôt.
Si retten al gelîche
Daz kein küener wær ze nôt
Dan von Bern her Dieterîche.
Der wære ein helt übr alliu lant;
Sô wær mit listen küene
Der alte Hilteprant.

3 L Ez was her Ecken harte leit
Daz man den Berner vil gemeit
Dô lobte vor in allen.
Er sprach 'wie ist den liuten *sô* geschehen?
Nu hat man doch von mir gesehen
Vil mangen nider vallen
Durch harnasch tôt versêret.
Man möht der rede erwinden.
Nâch im erstrîche ich alliu lant:

1 L = 1 A, 1 d, 1 as.
2 L = 2 A, 2 d, 2 as.
3 L = 3 A, 3 d.

Ich muoz den Berner vinden.
Ich stên im strîteclîchen bî.
Er tuo mich lebens âne,
Ich mache in lobes frî.

[4 L] [Er hat mîn lop gar in getân
Und sol in daz vergebene stân,
Daz ist mîns herzen swære
Die wîl ich nu geleben mac.
Und kœme nû der sælden tac
Daz mir der Bernære
Gestüende strîteclîchen bî
Unz ich an im ervunde
Ob er ein helt wær wandels vrî,
Alsô man giht, von grunde,
Sô wurde ich frô von der geschiht,
Sît man im lobes in strîte
nu vor in allen giht.]

[5 L] [Diu welt ist wunderlich gemuot,
Sô einer dick daz beste tuot,
Daz man sîn lop niht mizzet:
Daz ist mir hiute und iemer leit.
Daz man sîn lop sô hôhe treit
Und mînes gar vergizzet,
Daz tuot mir wê und müejet mich.
Swer sîn nu wol gedenket,
Daz wizzent daz der swachet sich
Und hat mich sêr gekrenket.
Ez ist mir hiute und iemer leit
Daz man niht in den landen
Daz beste von mir seit.]

6 L Mich wundert alliu mîniu jâr
Daz man dem Berner sô gar
Daz beste hat gesprochen
In allen landen dort und hie.
Sîn hôhez lop nie missegie.
Kæm einer her gekrochen,
Er lobte in mit den andern *dar.*
Wie sêr mich des verdriuzet
Daz einer dick daz beste tuot
Und er sîn niht geniuzet!
Vil maneger in nâch wâne lobt
Und eteswer nâch liebe:
Diu werlt wol halbiu tobt.'

7 L Dô sprach der wilde Ebenrôt
'Er sluoc vil lasterlîchen tôt
Vro Hilten und ouch Grînen

---

6 L = *in Lücke* **A, 4 d, 9 as.**
7 L = *in Lücke* **A, 5 d, 8 as.**

Umb eine brünne dier im nam,
Die truoc er lasterlîchen dan:
Sîn lop daz muoz im swînen
Daz er ob allen künegen hat,
Jâ hœre ichz harte ungerne.
Nu ist er doch sô küene niht,
Her Dieterîch von Berne,
Als ir von im hant vernomen:
Und wære Grîn erwachet,
Er wær nie dannen komen.'

8 L Dô sprach sich herre Vâsolt
'Ich bin im weder vînt noch holt,
Ich gesach in nie mit ougen.
Die aber den helt ie hant gesehen,
Die hœre ich im daz beste jehen.
Diu rede ist âne lougen,
Daz er der küenste sî ze nôt
Der ie den touf enpfienge.
Nu sagent mir, her Ebenrôt,
Wâ im ie missegienge
Alder zeigent mir ein man
Der im bî sînen zîten
Hab ie gesiget an.

9 L Der hân ich doch niht vil vernomen.
Sîn lop ist *verre* für *uns* komen,
Daz hœre ich alle sprechen
Die in in stürmen hant gesehen,
Die hœre ich im daz beste jehen.
Waz wolte ich an im rechen
Daz ich in zige mordes grôz?
Daz tæte ich âne schulde
Und lüede ûf mich der werlde *spot*
Und verlüre ouch gotes hulde.
Wê war umbe tæte ich daz?
Sît man im giht daz beste,
Daz lâze ich âne haz.

10 L Sît daz diu sælde ist im beschert,
Sîn lop wîte in dem lande vert.
Dast manegem herzen swære:
Der im der sælden niht engan,
Der dünkt mich niht ein wîser man.

---

8 L = *in Lücke* A, 6 d, 4 as.
9 L = *in Lücke* A, 7 d.
10 L = *in Lücke* A, 9 d.

Sît daz der Bernære
Sô vil êre erworben hat,
So endarf in nieman swachen,
Ob er *si* slâfent slüege tôt:
Man sol ez bezzer machen,
Und wære ez wâr, daz niht enist:
Er sluoc si âne schande
Durch sînes lîbes frist.'

11 L
Alsô rette her Vâsolt hie.
Her Ebenrôt im daz enphie
Niht wol. er sprach zem recken
'Ir sprechent doch, des muoz ich jehen,
Daz ir in selten hant gesehen.
Welt ir sîn laster decken,
Sô müezet ir unmüezic sîn:
Ez ist erschollen wîten.
Ir hant iuch sîn vast an genomen
Und ligent ob dem strîte:
Ir hant der wârheit niht gesehen.
Daz ir in lobt nâch wâne,
Dast âne nôt geschehen.'

12 L
Her Vâsolt sprach 'er ist ein helt.
Sît ir mirs niht gelouben welt,
Daz ist mir gar unmære.
Sô spriche ich doch samir mîn lîp
Daz er Grînen und sîn wîp
Der edel Bernære
Sô lasterlîchen niht *ersluoc*:
Si truhte in alsô sêre.
Doch half im meister Hiltebrant
Daz der degen hêre
Sluoc den man und ouch daz wîp
Ûf einem grüenen plâne.
Sus nerte er sînen lîp.

[11 A]
[Swer daz ûf den Berner saget
Daz er Grînen und die maget
Slâfende slüege,
Der tuot im unreht und gewalt.
In *Agrippiân* dâ lît ein walt,
Dar inne ein anger grüene.
Dâ spurt er ûf die selben maget
Des morgens in dem touwe:

---

11 L = *in Lücke* **A**, **11 d.**
12 L = **10 A** (*nur v.* 11—13 *erhalten*), **12 d.**
[11 A = 8 d, 5 as]. 4. In aspergan *A*, jn ampprian *d*, Uor tierol *as.*

Dâ leit er angest unde nôt
Von einer starken frouwen.
Von grôzen slegen erwachte Grîn:
Er sluoc si alle beide tôt
Und frist daz leben sîn.']

[12 A] [Daz er si slâfend niht envant
Von Berne der mære wîgant,
Daz wizzent sicherlîche.
Sînen dienst bôt er im an,
Grînen dem ungefüegen man,
Daz tet [der helt] her Dieterîche
Sînen dienst er im verwarf,
Der rise mit der stangen
Sprach 'ich sîn niht bedarf:
Her Hiltprant ist gevangen.'
Mit armen sî in umbegreif.
Si druhte in alsô sêre
Daz im diu varwe gar verbleich.]

[13 A] [Swie Hilteprant ein degen was,
Si warf in nider an daz gras,
Daz kam von iren kreften.
Er stuont vor ir in kranker wer,
Si was mit strîte gen im ein her,
Doch muose er sich beheften.
Mit beiden armen sî in vienc
Den stolzen degen werden,
Daz daz rôte bluot von im gienc.
Si truhte in ûf die erden.
Dô her Dietrîch daz ersach,
Er sluoc ir das houbet abe
Und mêrte im selber ungemach.]

[14 A] [Dô Grîn sîn swester sach ligen tôt,
Alsâ brâht er in grôze nôt]

* *
*

13 L Dô sprach her Ecke 'daz ist wâr,
Her Dietrîch ist volkomen gar
An fürsteclîchen êren.
Er treit von hôher wirde ein hant,
Erst ganzer tugent ein adamant.
Sîn lop daz sol man mêren
Baz dan ander künege drî,
Sît er sô frümeclîchen
Gestriten hat in . . . . .
Und ouch in tiutschen rîchen.
Über alle küneg er krône treit.
Swer sîn in übel gedenket,
Dem sol geschehen leit.

[14 A]. *Nach v.* 2 *folgt in A die Lücke.*
13 L = *Lücke* **A, 10 d, 6 as.**

14 L Doch lâze ich ez dar umbe niht:
Sît daz man im daz beste giht,
Swâ man in hœret nennen,
Dast wâr wan ich bestân ouch in.
Ez weiz noch nieman wer ich bin:
Man muoz ouch mich erkennen.
Ich hân mich beidenthalp verwegen,
Ich verliere ald ich gewinne.
. . . .
. . . .
Sô hœrt man in den landen sagen
Und sprechent “seht her Ecke
Hat den Berner erslagen.”

15 L Ich bin *niht* zweinzic jâr alt
Und han wol hundert man ervalt
Durch helme tôt versêret.
Die valte ich gar mit mîner hant
Mit tiefen wunden ûf daz lant
Als ein*er* ronen rêret
Und als der wint die boume tuot
In gebirge und an den lîten.
Swaz mir der helde ie wider*fuor*
In stürmen unde in strîten,
Den han ich noch gesiget an.
Doch ist mîn grœste swære
Deich niht ze vehten han.

L 16 Wer solte mir des gnâde sagen
Ob ich bestüende zwelf zagen
Und ich die überwunde?
Dâ wære wênic ruomes an.
Bestüende ich einen frumen man,
Ob ich den iendert funde,
Der mir verhiuwe mînen schilt
Und mir den helm verrôte
Daz er von bluote wurde naz
Und mich der slege nôte,
Und möhte ich dem gesigen an,
Des het ich grœzer êre
Dan slüege ich die zwelf man.’

---

14 L = *Lücke* **A, 11 as.**
15 L = *Lücke* **A, 18 d, 7 as.**
16 L = *Lücke* **A, 8 as.**

[10 a]
[Das red ich wol onn allen haß
Mir gfiel keiner von sagen baß
Wann der edel Bernere.
Ist das die seld an mir geschicht
Vnd das den held mein aug an sicht,
Gelaubent mir der mere,
Das sey euch all für war geseit,
Mit im so wil ich streyten
In also werder manheyt,
Vnnd thåt er mein erbeiten.
Uilleicht gesiget er mir an.
Man spricht er sey mir rechte,
Ob ich in thür bestan.']

* *

*

[44 a]
[Do streych er her, do streih da hin.
In dem geburg do sůchet er in,
Er kund in niendert finden.
Biß das der abent ane fieng,
Ein schmalen steige er do gieng,
Der trůg in vnder ein linden.
Da fand her eck ein roß gepundt
An einer linden aste.
Da lag ein ritter, der was wund
Durch sein brinne so faste.
Den schilt den er do het getragen,
Der was zů kleinen stucken
Von seiner seyten gschlagen.]

[45 a]
[Durch den helm was er versert,
Sein schweyße er gar schier verrert
Do nider auff die gröne.
Von plůt do was ein michel bach,
Von großem wunder das geschach.
Vnnd do sprach Eck der köne
'Von wannen bistu kummen her
In dise gröne auwe?
Nun sage mir, du Ritter mer,
Schůff dir den streit ein frawe?
Oder kanst du mir nit gesagen
Wer dir die tieffen wunden
In deynen leyb hab gschlagen?']

[10 as]. 3. Dann *s*. 4. *und* 5. *vertauscht s*. 4. die seld] dasselb *s*. 5. Ob jn mein *s*. 7. all für war] von mir *s*. 13. dörff *s*.

[44 as]. 1. Ze margnes straich er her vn hin *h*. 3. in] sein *ś*. 4. das] sich *ś*. Vncz das es auff den aben gie *h*. 5. Ainen steig er da gefie *h*. 6. in zu air linden *h*. 7. Dar vnder (Da *s*) fand er ain roß gebunden *hs*. 11. do *fehlt hs*. solte tragn̄ *h*. 12. was jm zu *h*.

[45 as]. 1. verschert *ś*. 2. gar] hat gar *s*, da *ś*. schier] seer *s*. Den swaiss er gar faste rertt *h*. 3. Nider auff *h*. die] der *s*. 4. blůtt so swebt *h*. 5. Von grossen wunden das beschach *h*. 6. Da *h*. her *ś*. 7. bistu her kamen *h*. 9. sag dw mir *ś*. mir edler ritter jung *h*. 10. Bott *h*. ein] den *h*. 13. Fulkömer (!) hab *h*. hat *ś*.

55 L Hern Ecken was von strîte heiz
Daz von im nider ran der sweiz.
Sîn ruowe diu was *härwe*.
Zuo einer linden er bekam,
Dâ vant er einen wunden man
In liehtem wîcgesärwe.
Her Ecke zuo dem wunden sprach
'Wer hat dich, helt, verhouwen?
Leit ist mir dîn ungemach:
Ich wolte in gerne schouwen.'
Er sprach 'ez tet der Berner guot.
Im mac nieman gestrîten:
Er hat eins löuwen muot.'

56 L Her Ecke saz nider zuo dem man,
Die wunden mezzen er began
Mit beiden sînen handen.
'Wâfen' sprach er unde rief
'Nu gesach ich wunden nie sô tief
Geslagen in allen landen,
Und han ich strîtes vil gestriten
In gebirge und in der wilde.
Helt, dîn ist niht ganz beliben
Under helme und under schilde.
Kein swert daz niht volenden mac,
Ez hat getân von himele
Der wilde dunerslac.'

57 L Dô sprach der tôtwunde man
'Mir hat der hagel niht getân
Ze leide an mînem lîbe:
Ich kôs mir selbe dise arbeit.
Selpvierde ich von dem Rîne reit
Durch willen schœner wîbe.
Dâ wolte ich ruom erworben han.
Wie sêre ich des engilte!
Uns widerreit ein küener man,
Der fuorte an sînem schilte
Ein löuwen was von golde rôt,
Der bestuont uns alle viere.
Die drî die sluoc er tôt.

---

55 L = 68 A (*von v. 5 an*), **59 d.**
56 L = 69 A, 60 d, 46 as.
57 L = 70 A, 61 d, 47 as.

58 L Die drî die wil ich iemer klagen:
Al *eine* enwâren si niht zagen,
Si werten sich niht lange.
Nu wæn ouch ich der vierde bin,
Mîn leben daz ist gar dâ hin,
Ez ist umb mich ergangen.
Gent mir der erde in mînen munt
Wan durch die gotes êre.
. . . .
Nu frâgent mich niht mêre:
Mir tuont die wunden alsô wê.
Durch got lânt mich geruowen:
Ich mac niht leben mê.'

[49 a] [Do griff her Eck der ko̊ne man
Da nider auf den gro̊nen plan
Vnnd nam der reinen erde
Vnd thet sy an der selben stund
Dem wunden man in seinen mund.
Mit jamer sprach der werde
'Der glawb der werd an dir gelaist
Für das hellische fewre.
Got vater, sun, heiliger geist,
Kum deiner sel zů stewre,
Daz dir der hymel sey bereyt,
Des helff dir got der gůte
Durch sein driueltikeit.']

59 L Er sprach 'du darft dich, helt, niht schamen,
Du sage mir rehte dînen namen
Wan durch dîn selbes êre,
Mich wundert wie du sîst genant,
Und tuo mir sîne vart bekant,
Sô frâge ich dich niht mêre.'
'Ich heiz von Lûne Helferîch.
Mîn bruoder hiez der starke
Liüdegast, von Metze Ortwîn
Und Hûc von Tenemarke:
Die drî hat er bî mir erslagen.
Und solte ich leben lange,
Ich wolte si iemer klagen.'

---

58 L = 71 A, 62 d, 48 a.

[**49 as**]. 1. graiff der wunder kine man *h*. 2. Nider jn *h*. 3. die röne *h*. 4. Die schutt er an *h*. 7. gelaist] volleyst *s*. Das dir gelob sey villaist *h*, *s*. *Zupitza, Prolegomena p*. 14. 8. der helle *h*. 12. Das h. *s*. dir] vns *h*. 13. sein hoch dr. *h*. barmhertzigkeyt *s*.

59 L = 72 A, 64 d, 56 as.

60 L 'Nu sage mir, helt, an dirre zît,
Do er mit iu huob den sînen strît,
Wie hete erz an dem lîbe?'
Der wunde zuo dem risen sprach
'Sô küenen man ich nie gesach
Geborn von einem wîbe.
Nâch der lenge die er hat
Kan *er iu* niht genôzen:
Nu wizzent daz sîn herze ist
Manheit vol gestôzen,
Daz man von rehte in schiuhen sol:
Sîn möhte ein her engelten
In einem strîte wol.'

61 L Er sprach 'und sæhdin iendert bar?'
'Jâ, wir luogten alle dar:
Nu hete er uns betoubet.
Sin härnasch lûter unde glanz,
Sîn wâfen, daz was allez ganz
Von erde unz ûf daz houbet,
Sîn helm uns durch diu ougen glast:
Den *bl*ic wir muosen vliesen.
Ich kunde in anders niendert *blôz*
Wan dâ zen ougen kiesen.

[73 A] [Dô nam ich sîn genôte war:
Ich schoute in an den ougen
Und anders niendert bar.']

[75 A] ['Sage mir, tugenthafter man,
Het er vor alter iendert gran,
Daz weste ich harte gerne.'
Der wunde zuo dem risen sprach
'Sô küenen man ich nie gesach,
Als ist der vogt von Berne.
Swie mich sîn hant verhouwen hât,
Sîn lop daz wil ich prîsen.
Er ist von houpt biz ûf den grunt
Niht wan stahel und îsen.]
Der frâge ich iemer gerne enbir:
Sô man mir in vor nennet,
Zehant sô grûset mir.'

62 L Dô sprach her Ecke sâ zehant
'Er was dir anders niht bekant
Niuwan bî sînem schilte?'

---

60 L = 74, 1—10 A, 65 d, 50 as.
61 L = 73 A, 66 d. [11.—13.] *nur in* Ad.
[75 A] = 67 d, 51 as; v. 11—13 *auch* L 61 11—13.
62 L = 76 A, 68 d.

Der wunde zuo her Ecken sprach
'Sô starken man ich nie gesach
Von Berne so ist der milte.
Sô helf dir got, nu schiuhe den man:
Du darft nâch im niht frâgen.
Wan zwâr du tuost daz bœſte dran,
Und wiltuz ûf in wâgen.
Du lâ den degen han gemach,
Ald dir beschiht zewâre
    Reht als ouch uns beschach.'

52 a   Her Eck von fröuden ûf gespranc.
'Helt, nu habe der mære danc!
Sag mir wa er hin keret,
Do er den dreyn gesiget an
Vnd auch den breyß an dir gewan
Vnd dich also verseret.
Wa kert er von dir in den than?
Ich mein ich wo̊l dich rechen.'
Vnd da begund der wunde man
Wider her Ecken sprechen
'Herr, wo̊llend ir hie lenger leben,
Ir túrffent vmb sein finden
    Nit einen pfennig geben.

63 L   Er ist ein degen hôchgemuot,
Wan er mit grim daz beste tuot,
Swenne er in zorne vihtet.
Daz spriche ich ûf die triuwe mîn:
Wirt *iu* sîn ungenâde schîn,
Zehant er *iuch* berihtet
Mit slegen in den grimmen tôt.
Ir mügt im niht gestrîten:
Mit im sô sît ir überladen,
Dar umbe lânt in rîten.
Er treit ein swert sô lobesam,
Slüeg erz ûf eine mûre,
    Sie müest von ander gân.'

64 L   Dô sprach her Ecke wider in
'Du weist niht rehte wer ich bin.
Ich trage ouch daz dâ bîzet,
Ein vil guot swert an mîner hant.

---

52 as: *in* **77 A** *nur* v. 1. 2, *woran sich als* v. 3—13 *schließt* **64 L** *v.* 3—13. 1. vor fr. hoch auff-sprangk *s.* 2. Ach h. d. m. hab ymmer d. *s.* 11. hie *fehlt s.* 12. feynden *s.*

63 L = 53 as. *Die Rekonstruktion dieser Strophe ist nur ein unsicherer Versuch.*

64 L = 69 d, 54 as, 77 A *v.* 3—7; **80 A** *v.* 8—13.

Tuost du mir sîne *v*art bekant,
Sît er sich mordes flîzet,
Daz ist wâr, ich riche dich.'
Dô sprach der mit den wunden
'Herre, sitzent ûf mîn ros
Dâ irz dort seht gebunden.
Gerâtent ir im rehte nâch,
Ir hant in schiere erritten,
Jon ist im niht ze gâch.'

65 L Er sprach 'dîn ros sol hie bestân:
Du maht wol gnesen, frumer man,
Der dînen verhwunden,
Die dir der Berner hat geslagen.
Die wil ich hiute und iemer klagen.'
Er bat im an den stunden
Vil rehte wîsen ûf den spor.
Dô bôt er im die arme
. . . .
Er begunde in sêre erbarmen.
Zehant er zuo im nider saz.
Er het vil nâch geweinet,
Sîner fröude er gar vergaz.

78 A Er sprach 'ach neinâ, degen starc,
Lâ dich erbarmen schœniu marc,
Diu dû dort sihst gebunden
Vil hôhe an einer linden stân.
Diu lœse, tugenthafter man,
An disen selben stunden.
Ir herren sint ze tôde erslagen
Von dem Bernære.
Die muoz ich hiute und iemer klagen,
Stolzer degen mære.
Slahe si von dir in den tan
Und lâz si ezzen loup und gras,
Wan ir bedarf sus hie nieman.'

66 L Diu driu ros sluoc er in den tan,
Daz vierde er liez gebunden stân
Hô an des boumes aste.
Der wunde wider ûf gesach,
Daz wort er jæmerlîchen sprach
'Ez hat mich manege raste

---

65 L = 70 d, 55 as, 80 A *v.* 1—7; **77 A** *v.* 8—13.
78 A = 71 d.
66 L = 79 A, 72 d.

Getragen mit den kreften sîn
Enzwischen Kölne und Spîre.
Niender vant man sîn gelîch
In Walhen noch in Stîre,
In Swâben noch in Peierlant,
Dar zuo in Frankrîche:
Des hat mich Bern gepfant.'

[67 L] [Wan von dem herren Dieterîch
Hân ich erliten sicherlîch
Gar ungefüegen smerzen.
Daz ich in strîts bestanden han,
Des lige ich als ein tôter man
Zerhouwen gen dem herzen
Daz ich vil kûme mac genesen:
Des bin ich fröuden âne.
Mirn welle got genædic wesen,
Mîn leben stât in wâne.'
Er sprach 'vil werder degen hêr
Verbin*dent* mir die wunden
Durch aller frouwen êr.']

68 L Her Ecke endaht in tugentsam,
Er verbant den wunderküenen man.
Der wunde degen mære
Wîste in rehte ûf daz phat
Da*z* von im geriten hat
Der edel Bernære
Mit grôzen kreften in den tan.
Nâch im huop sich her Ecke,
Dâ von er grôzen schaden nam,
Der unverzagte recke.
Dem was ze strîte alsô gâch
Daz er niht ruowen mohte:
Dem stîge zogte er nâch.

[74 d] [Mit nôten lac der wunde man.
Dô kom ein getwerc gegân
Vnd froget in der mere.
Es sprach 'helt, wer hot dich geschlagn?
Die warhait saltu mir sagn.'
Er sprach 'der Pernere,
Des hant vns ser verhawen hat.
Ja waren vnser vire:
Die drey die ligen [noch] laider tot,
Das sag ich dir gar schire:
Wie wol ich doch der virde pin,
Es ist vmb mich dergangen,
Mein leben das wil ye do hin.]

---

68 L = 81 A, 73 d.
[74 d] = 82 A, *wo aber nur v.* 1. 2 *erhalten ist.*

[75 d] [Vnd noch dem Perner streicht ein helt,
Der ist zun pesten außderwelt,
Er suchet den von Peren;
Er ist ein vngefuger man,
Er lauffet noch im in den than,
Er fundt in harte geren,
Wan er an seynem leibe hot
Das aller pest geschmaide,
Sein prun die ist von golde rot,
Das wisset ane laide:
Fund er den auserwelden man,
Ich waiß das von in paiden
Ein herter streit doch wirt gethan.']

[76 d] [Do sprach das tzwerglein lobesan:
'Ach helt, du solt dich wol gehan
Wol hie zu disen stunndenn.
Ich wil euch des mein traw hie geben,
Ir sult pleiben pey dem leben:
Ich hail-euch noch ewr wunden.'
Do lief der wundercleine man
Gar wunneckleichen palde
Pey im in eynen perg in than,
Es pracht wurtz auß dem walde,
Do mit [do] hailt es den kunen man
Pis an den funften morgenn
Das er mocht reiten vnde gan.]

[77 d] [Als er der kraft an im entpfandt,
Das in gehaillet het sein hant,
Er wolt nit lenger paiden,
Vnd von dem zwerg er vrlaup nam,
Der ausderwelte lobesam.
Do gundt er danen reiten.
Wan er ayllet pald auf der stet
Wol von der selbenn raste
Do er sein roß gepunden het
An eynes pawmeß aste.
'Genad euch got von hymelreich!'
Sprach er zu sein gesellen.
Von dan reit der furst lobeleich.]

[62 a] [Der wund der kam hin nach began
Recht alß von art ein koͤner man.
Er hoͤrt ir beider kosen.
Sein wunden warn also gethan,
Her Helfferich der werde man
Uerhûb ims mit den wasen.
Er hoͤret das der Berner kam
Sprechen 'wee mir vil armen,
Soll ich mit streiten dich bestan,
Daß müesse got erbarmen

[75 d]. 3. den perenere.
[62 as]. 1. gegan *s.* 6. den] eim *s.* 7. kam] gan *s.* 10. So mûß es *s.*

Vnd auch die liebest mûter sein.
Niemant ist hie der scheydet
Dann die waldvôgelin.']

69 L Uns seit von Lûne Helferich
Wie zwêne helde lobelich
Im wald zesamen kâmen,
Her Ecke und ouch her Dieterich.
Si riuwent beide sament mich,
Wan si *dâ* schaden nâmen.
Alsô vinster was der tan
Dâ si ein ander funden,
Her Dietrich und der küene man,
Wol an den selben stunden.
Her Ecke der kam dar gegân.
Er lie dâ heim vil rosse:
Daz was sêr missetân.

70 L Der tan der wart durchliuhtet fîn:
Ir härnasch gap sô liehten schîn
Alsam *ein* brehendiu sunne.
Swar si dâ kêrten in den walt,
Die zwêne küene helde balt,
Dâ schein ez sam dâ brunne:
Sô schône lûhte Hiltegrîn,
Der was gar valsches âne.
Hern Ecken helm gap widerschîn,
Der lûhte niht nâch wâne.
Ir beider liuhten was getân
Als man zwên volle mâne
Sæh an dem himel stân.

71 L Her Dietrich wând daz Hiltegrîn
Dâ gæbe ir beider helme schîn
Dâ er sô schône erlûhte:
Er bran alsam ein kerze klâr.
Sîns vîndes war er nie gewar,
Der loufent ûf in dûhte.
Vil dicke er sprach zem helme sîn
'Wie bistu hînt geschœnet!
Sælic müeze sîn der smit
Des hant dich hat gekrœnet,
Des wünschet im mîn zunge gar.
Sô dû ie elter wirdest,
Sô wirst ie liehter var.'

[62 as]. 13. die kleyn w. *s.*
69 L = 78 d, 63 as, 1 B. *Über* **1 B** *s. oben S.* 57; *hier ist der Text nur nach* **Ldas** *konstituiert.*
70 L = 79 d, 58 as.
71 L = 80 d, 59 as.

72 L Hie mit het in her Ecke ergân.
Loufen hôrte er den man
Wol rosseloufes verre.
Gânde er in der brünne spilt.
Swen der halsperc ruort den schilt,
Sô hôrt in ie der herre.
Er sach in gwâfent zuo im gân.
Dô sprach der Bernære
'Ich gruozte iuch gerne, west ich *j*och
Obz iuwer wille wære.
Nu sagt mir war ist iu sô gâch?
Wer hat iuch her gesendet?
W*es* loufet ir mir nâch?'

73 L Er sprach '*ma*n hat mich her gesant
Und han erstrichen frömdiu lant
Nâch Dieterich von Berne:
Dem hôrte ich ganzer tugende jehen.
Er solte schœne frouwen sehen.
Daz tæte er lîhte gerne,
Seit ich im von drin künegîn
Sint edel unde rîche.'
'Manc Dietrich mac ze Berne sîn:
Meint ir den Dieterîche
Dem Dietemâr dâ Berne lie
Und andriu sîniu eigen,
Den vint ir an mir hie.'

*   *
*

VI. Anmerkungen.

Vorbemerkung. Über die Verse 7 und 9 s. stets unter IV § 9, über Vers 12 das. § 10, über Vers 13 das. § 11. Wo sonst auf Paragraphe verwiesen wird, ist gleichfalls stets Abschnitt IV gemeint.

1 L. Die Herstellung dieser Strophe ist schwierig und unsicher. Für die von mir bevorzugte Fassung L spricht, daß der Anfang der Strophe 2 gelautet hat: *Ez sâzen helde in einem sal*, wie sich aus der Übereinstimmung von L und d und aus Wittenweilers Zitat (s. zu 2) ergibt; dazu paßt es aber wenig, wenn schon in Str. 1 erzählt war *Dar inne sâzen recken vil* oder dgl., wie Ada mit Abweichungen im einzelnen bieten. Ferner

72 L = 81 d, 60 as. 9. *j*och] doch *d*. 13. W*es*] Wie *L*.
73 L = 82 d, 61 as.

spricht für Z. 2 in L die wörtliche Gleichheit mit Virginal 1, 1: *Daz ich iu sage daz ist wâr.* Ich habe daher die bestechende Vermutung Boers, der *Ripuâr* st. *gripian* liest, aufgenommen, denn dazu paßt Z. 5 in der Tat sehr gut. Daß dieses éinmalige *Ripuâr* in der Vulgata (so nenne ich die durch Adas vertretene Fassung künftig) durch das geläufigere *Gripiân* (und seine Nebenformen) verdrängt wurde, ist leicht erklärlich. as faßt denn auch später Köln als 'Land': Vasolt sagt zu Dietrich (176, 9 ff.): *Das pest ich dir gesprochen han Zů Kölen in dem lande, Des solt du mich geniessen lan.* Wie hier druckt as auch später den alten Namen mit anlautendem *a*: *An Rein gen agrippein* (167, 11), *agrippa* (233, 11; 242, 1), *agrip* (261, 8). Auch in der Vorrede zum Straßburger Heldenbuch ist Köln als 'Land' gefaßt: *Vor zitten hiess das land zu Kelle vnd zu Oche vnd dar by vmb vnd dvmbe das hiessz Grippigenland* (v. d. Hagen 1885, I p. CXII); *Das sind die heren vssz Niderland vmb Wurmez vnd Meintz vnd Kell vnd Och. dis land hiessz vor zitten Grippean* (das. CXXI).

Auch L steht vom Original sicherlich schon ab. Es fällt auf, daß die Angaben so stark hin und her springen: die Wahrheitsbeteuerung steht in Z. 2 und in Z. 7 ff. und scheint sich für den Leser auf die historischen Angaben über Köln zu beziehen, während sie doch offenbar für die folgende Geschichte bestimmt sein soll, was in das deutlicher ist; von Köln und seinem Ruhm wird Z. 5 f. gesprochen und dann wiederum Z. 11 ff.

Aber was die Vulgata bietet, befriedigt noch viel weniger: die proleptische Erwähnung der *recken* oder *helde* ist schon oben bemängelt (in A geht sie gar bis zur Nennung Eckes und Ebentrots: warum nicht auch Vasolts?), as, das die drei Königinnen an ihre Stelle setzt, macht die Sache nicht besser. Die Vulgata hatte offenbar das Bestreben, die Eingangsstrophe, deren ausschließlicher Inhalt, Wahrheitsbeteuerung und besonders Lob Kölns, ihr zu dürftig und uninteressant schien, mit der folgenden Erzählung enger zu verbinden. Das Gefühl war richtig; denn Köln spielt in unserem Eckenliede weiter keine Rolle. Die Strophe muß also aus einer Fassung stammen, wo das noch der Fall war. A ist in der Tendenz nach Verknüpfung am weitesten gegangen.

Will man die gemeinsame Fassung der Vulgata rekonstruieren, so kommt man versuchsweise etwa zu folgendem Text:

Ein lant daz hiez gripiân,
Als wir ez an den buochen hân,
Bî heidenischen zîten.
Sît hât verkêret sich daz lant.
Ein stat diu *nû* ist Köln genant,
D*ie* lobt man alsô wîten.
Dar inne sâzen recken drî.
Von ir übermuote
Si pflâgen . . . . strîtes vil
Umb *schœne* frouwen guote.
Swer daz für eine lüge hât,
Der frâge wîse liute,
Wan ez geschriben stât.

Zur Begründung: 2 nach A, weil L 2. 12 auf eine Berufung deutet und d 2 *heiden* neben *heidenischen* 3 nicht paßt, während as *helden* nur eine Verlegenheitsausflucht ist. — 5. *stat* d wegen *houbetstat* L. *nû* wegen des Sinnes, vgl. *yecz* as. — 7. 9. *vil* : *vil* A

und die junge Fassung d verraten die einstigen Waisen, daher ist *drî* für Z. 7 aus as zu entnehmen. — 8 ff. noch am besten nach A, nur muß in Z. 8 *Von* st. *Durch* geschrieben werden, um den für den Reim nötigen Dativ zu bekommen, und in Z. 10 *Durch* st. *Vnd* (< *Vmb*), vgl. A 12. — 9. *strites* A wird durch *streiten* d 10 gestützt. — 10. *reiner* A wurde durch *schœner* ersetzt, das A 12 erscheint und durch as 8 bezeugt wird. Zudem ist 8—10 nach L 142,2 geformt, wo es heißt: *Dîn übermuot und schœniu wîp Went dir den lîp verkoufen.* — 11—13 sind in A herausgesponnen aus 9. 10 und aus Str. 2.

Zum Text in L: 4. vgl. *Dû muost dich gar verkêren* L 169, 6. — 6. *Die*] nach *Der* d, *Das* as. 7—9 stehen in das als 11—13; vgl. dazu Sigenot d 137, 10 ff.: *Der riß Hilprant auch finge, Das sagen weisse leute noch Vnd die es in den puchern haben geschriben doch*, was teils zu as (*wîse*), teils zu d (*noch*) stimmt.

2 L. 1. L wird nicht nur durch den fast gleichen Wortlaut in d gestützt, sondern auch durch das Zitat in Wittenweilers Ring (Zupitza z. St.): *Es sassen held in einem sal Die assen wunder über al*, dessen zweite Zeile allerdings *Die* wie d hat, gegen *Si* LAas. — 4. *hiez* Ad ist falsch, weil es zu Z. 6 nicht paßt. — 4 f. vgl. L 213, 4 f. *Vil schiere sprach der her Vâsolt (Dem wâren schœne vrouwen holt).* — 9 s. L 8, 7 *Das er der küenste ist ze nôt.* — 12 f. Den Komparativ mit folgendem *Danne* haben das nach Z. 9. 10 gewählt.

3 L. 1. *also* Ad ist gewöhnlicher als das veraltende *harte* L. 4. *nu* A paßt nicht neben *Nu* Z. 5. Ich habe, um die beschwerte Hebung zu vermeiden (*Er sprach* steht außerhalb des Verses), *sô* eingesetzt nach Walther 111, 27: *wie wære uns andern liuten sô geschehen?* Ohne *sô* Virg. 620, 3 f.: *Sol ich hînt ungestriten sîn Oder wiest mir geschehen?* 9. viell. *Nâch im erstrîche ich frömdiu lant* (wovon *Dû* L Rest wäre); s. L 43, 5 *Und hân erstrichen vrömdiu lant;* nur in d 223, 11 *Ich streich dir noch in alle lant.* 11. 13. L hat hier geändert, weil sie in der nächsten, von ihr zugedichteten Strophe 4, 8. 10 so reimt wie hier die anderen Handschriften; vgl. auch Sig. d 49, 13 *Ich mach in lobes frey.* — 12. *Er tuo* = *Er entuo. lebens* klingt neben *lobes* besser als *lîbes*, vgl. überdies L 125, 9 f.: *Ich wæn sî ein des lebens vrî Undr uns zwein welle machen.*

4 L und 5 L fehlen das. Sie sind unbedeutend, wiederholen nur Bekanntes, haben ungeschickte Ausdrücke und waren sicherlich auch in A nicht vorhanden, da die Lücke genau für zwei Strophen weniger Raum hat als L bietet. Im Einzelnen s. folgende Anleihen: 4, 7 vgl. L 3, 11 *Vnd striteclich im bi gestan; 9. wandels vrî*, s. L 3, 13 *lobes (lebens) fry* Ad. 12 f. s. L 3, 2 f. *Daz man den berner vil gemeit Do lobte vor in allen.* 5, 2 = L 6, 9 (d 4, 9). 4 = 11; vgl. auch L 3, 1 f. *Hern Eggen dem was harte leit Das man den Berner . . . lobte;* vgl. Virg. 624, 13 *Daz ist mir hiute und iemer leit.*

6 L. 3. über das in das fälschlich zugesetzte *hie* s. § 6, 1. 7. *dar* wurde aus *her* as erschlossen. Der Sinn ist ‘drauf los loben’. 9. s. L 5, 2. 11—13. vgl. d 99, 11—13 *Vil manger wirt noch wan gelobt Vnd etlicher noch liebe: Ich mein du welt wol halbe dobt.*

7 L. 2. s. § 6, 2. 6. s. § 6, 3. 8. das *z* von *ichz* ist aus d (vgl. as *sein lob*) geholt. 9 nach as (vgl. d) geformt.

8 L. 3 = Virg. 639, 8 *Ich gesach in nie mit ougen.* 4. s. § 6, 4. 6 erinnert an Iwein 2966, s. Boos, Beitr. 39, 146. 7. *sî* aus das. *ze nôt* L, s. § 6, 5. 8. *ie* aus das. 10. s. § 6, 6. 12. *im* das.

9 L. 2. *verre*, vgl. *weit* d. *für uns* s. Mhd. Wb. III 377[b], 17. 4. vgl. Virg. 154, 11 *Die mich in sturmen hânt gesehen.* 9. Der Gegensatz zu *got* erfordert *werlde*,

wie **d** bietet. Statt *lan* **d** setze ich *spot*, s. **L** 130, 2 *Wan ich wær al der welte spot.*

10 **L**. 1. vgl. Virg. 162, 4 *Ist daz mir diu sæld widervert.* 4. *Der* **d**] *Das* **L**: fälschlich auf das Vorhergehende bezogen. 7. **L** stört, weil *sælde* schon in Z. 1. 4 steht. 9. **L** ist schlecht, weil dann Z. 10. 11 keinen rechten Sinn ergeben und weil 12. 13 damit vorausgenommen werden. **L** 9 ist im Wesen identisch mit **d** 7, welch letzteres aber weit besser paßt, da *êre* sich hier nicht auf den Tod der Riesen bezieht, sondern auf das *lop* Z. 2 im allgemeinen. In Z. 9 muß *jn* **d** natürlich durch *si* ersetzt werden, das **L** 12 steht. Zu 9. 12 s. Sig. **d** 62, 6 *Schlug ich dich in der wilde Also schlaffent* (*hie*) *zu tot, Des het ich ymer schande.*

11 **L**. 10. Ich verstehe: 'und obliegt dem Wortstreit'; allerdings ist diese Bedeutung erst im Nhd. belegt, s. DWb. VII 1112, 4. Zupitza schreibt *Und liegt ob sînem strîte.*

12 **L**. 5. *Grînen und sîn wîp*: so nach **L**, was sich mit dem Sig. **L** 7, 7 deckt (*Sîn wîp hart ungevüege was*) und ebenso mit der Thidhrekssaga, s. Friese, Palästra 128, 67. Dagegen schreibt **d** hier *her Greymen vnd die mait*; ebenso ist sie in der **L** fehlenden Strophe **A** 11 Z. 2 in der ganzen Vulgata (**Adas**) *die mait*, was in **Adas** Z. 7 wiederkehrt; in der nur in **A** überlieferten Strophe **A** 14 wird sie noch genauer als Grins *swester* bezeichnet; dies ist sie auch im Sig. **d** und in dessen Drucken, s. Friese a. a. O. — Eine weitere Verschiedenheit liegt darin, daß **L** Z. 9 den Hildebrand als Retter Dietrichs bezeichnet, während **d** Dietrich als Retter Hildebrands hinstellt; auf Seite von **L** steht die Darstellung im Sig. **L** 25, 12 f. *Sus half er sînem herren Von Berne ûz grôzer nôt*, auf Seite von **d** befindet sich Sig. **d** 3, 13; 4, 1 ff., ferner die nur im Eckenfragment **A** erhaltene nähere Schilderung des Kampfes, s. besonders **A** 12, 10; 13, 1 ff. 11—13, und wohl auch **as**, da hier Str. 5, 12. 13 übereinstimmend mit **Ad** erzählt wird: *Herr Dietrich erschlûg sy bayde Unnd frist das leben sein;* ebenso ist in der Thidhrekssaga Hildebrand der Bedrängte und Dietrich sein Retter (Zupitza p. XXXIV; Edzardi, Germ. 25, 56 ff.; Friese a. a. O.); s. auch oben § 2, 1. Daß letzteres das Ursprüngliche sei, könnte man mit Edzardi daraus schließen, daß logischerweise der Töter der Riesen gleich sein werde dem Befreier des Gefährten; aber das Lob Hildebrands in Strophe **L** 2, 12 f, das in allen Fassungen ähnlich steht, läßt umgekehrt vermuten, daß er eine listigere Rolle gespielt habe als ihm die Fassungen **Ad(as)** zuweisen. Ich möchte also doch eher annehmen, daß die Vulgata zu ihrer Darstellung unter späterer Einwirkung der jüngeren Sigenotfassungen gekommen ist. Daß dabei die Strophen **A** 11—13 eine alte Grundlage haben mögen, soll damit nicht bestritten werden; dafür sprechen die zu einzelnen Versen anzuführenden Parallelen, s. u. — 7. *lasterlîchen überwinden* (**L**) paßt nicht zusammen; ich setze *ersluoc* wegen **d** *schlug*; vgl. **d** 189, 7 *erslagen lasterlîche.* 12. Über die verschiedenen Schauplätze des Kampfes s. Friese a. a. O. 67.

11 **A**. Zur folgenden Darstellung vgl. außer Sig. **L** Strophe 7 ff. die Erzählung in Sig. **d**, bes. 59, 9 f. *Do er den vngefügen man Fand schlaffent jn der hute;* 60, 1 ff. *Her Diterich der kam gerant, Do er den grossen valant Vant schlaffen in dem walde;* 62, 6 *Schlug ich dich jn der wilde Also schlaffent* (*hie*) *zu tot, Des het ich ymer schande.* 1—3 erinnern an Z. 12. 13 der in **A** unmittelbar vorhergehenden Strophe; Z. 2 stammt aus **L** 12, 5 (in der Fassung **d**). 4 muß alte Grundlage haben als Entlehnung aus dem Iwein (4136 f.): *Wand si mir dô tâten Michel unreht und gewalt.* 6. s. **L** 12, 12, wo **d** *anger* bietet. 7. s. § 3, II 4. 8 wird gestützt durch **d** 235, 3 *Des morgens in dem tawe* sowie

durch **as** 85, 6 *Eins morgens in dem thawe;* der Reim vergleicht sich **L** 151, 3. 6 *ouwe : frouwen.* 9. s. Sig. **L** 8, 1 *Dô leit ich angest unde nôt.* 12. *tôt* ist wohl zu streichen: es fehlt in **as**, auch hat **A** 11, 3 (= **as**) und **L** 12, 11 (= **A**) nur *slahen.*

13 A. 4 f. vgl. **L** 119, 4 f. *Ich bin mit strîte dir ein her, Du stâst gen mir mit kranker wer;* Sig. **d** 4, 5 *Dein streit was gegen ir gar kranck.* 6. vgl. **L** 243, 11 f. *Ez muoz im an daz leben gân, Swer sich mit im beheftet;* **L** 34, 10 f. *Daz ich mich niht behefte Mit rosse;* ähnl. **as** 29, 9 f. 9 f. st. *gienc* hieß es wohl *dranc* (mit Waise), s. Sig. **L** 7, 11 f. *Und (si) druchte mich ûf einen banc Daz mir daz rôte walbluot ûz Ze beiden ôren dranc;* Sig. **d** 108, 4 ff. *So wis du auserwelter man, Dein ohem wolt michs nit erlan, Der mer ich dich bescheide. Sein schwester vngefuge was, Sie truckt Hilprant besunder; Und das der selbig degen genaß, Das was ein michel wunder : Under den stein sie jn zwanck, Sie truckt jn also vaste Das das pluot von jm tranck;* vgl. noch 110, 5 ff. 12. s. Sig. **d** 4, 7 *Ich slug ir ab das haubet zwar.*

Die ganze Darstellung in **A** 11. 12. 13 ist außerordentlich ungeschickt. Da andererseits einzelnes durch die oben gegebenen Parallelen den Eindruck der Echtheit macht, so wird in diesen Strophen ein schlechter Auszug aus einer längeren Darstellung vorliegen. Was die Thidhrekssaga 34, 12—38, 9 erzählt (Friese S. 66), wirkt viel geschlossener.

13 L. 4. Für **L** spricht Virg. 131, 9 *Treit er von hôher wirde ein hant.* 9. Die Laa. in **Ldas** führen auf eine Waise: *Gripiân?* 13 findet auch an **L** 11 eine Stütze.

14 L. 1. *lâz* **as** ist besser als *red* **L**, da es den Anschluß an Z. 4 ergibt. 2 f. **L** verdient den Vorzug vor **as**, denn **d** hat aus der hier übergangenen Strophe später diese Verse entlehnt: *Wan man dir ye das peste jach Wo ich dich horet nennen : erkennen* 99, 7 ff. 9 f. Das Auseinandergehen von **L** und **as** deutet wohl auf ursprüngliche Waise, obwohl Z. 9 **L** an **L** 160, 11 (*Wan zwâr vro Sælde wil dîn pflegen)* eine Stütze findet.

15 L. 1. *wol* **L** stammt aus *wol* Z. 2. 6 f. s. § 6, 7. 8. Vgl. Virg. 896, 6 *In walde noch ûf lîten;* 908, 6 *In w. und ûf der lîten.* 9. *widerfuor*] s. *widerfert* **as** und **d** Z. 7 *vert.* 10 = Virg. 167, 6; 731, 8. 12. s. Iwein 1132 *Doch was sîn meistiu swære Daz er im vor dan Alsô lebendic entran* (Boos, Beitr. 39, 146), woraus hervorgeht, daß *Doch* **L** gegen *Es* **d** richtig. Leider fehlt in **L** die vorhergehende Zeile, die das *Doch* rechtfertigen könnte.

16 L. 7.—10. Die Reihe der Verse ist in **L** besser, aber *ze stucken gezilt* wird nicht der Helm, sondern der Schild. Daher ist für Z. 9 **as** (mit der Besserung *er* st. *ich*) vorzuziehen. Im Original (nicht mehr in der Fassung **LAdas**) wird es wohl geheißen haben: *helm verschriete: Und sich der slege niete.* — Vgl. **L** 114, 9 f. *Aldurch den heln macht er in naz Von bluote an der stunde,* was ebenfalls für **as** in Z. 9 spricht.

10 a. 4 f. vgl. **L** 20, 4 f. *Ist daz diu sælde mir beschiht Daz in mîn ouge an gesicht,* wo **as** (15) und **d** (20) anders; aber **d** 147, 9 *Ist das die seld dir hie geschiht.*

55 L. 3. 6: *härwe : wîcgesärwe* Zupitza. 8.—10. s. § 3, III 1. 8. *helt* **L**, *hie* **A**: für letzteres könnte vielleicht sprechen Virg. 178, 8 *Der iuch dâ hât verhouwen.*

56 L. 2. s. § 5, 1. 4. s. § 3, III 2. 5. s. § 4, 1. 6. *handen* **A** steht schon in Z. 3. 7. Zu **A** vgl. **as** (allein) 161, 2 *Was ich ye streites hab gesehen.* 8. s. § 4, 2; Virg. 619,8 *Ûf velde und ûf der wilde;* Gold. 3, 6 *Ze walde und ûf gevilde.*

57 L. 1. Zu **d** vgl. **A** 79,5 *Vz groszen (seinen* **d**) *noten er do sprach* (**L** anders, **as** fehlt). 2. s. § 5, 2. 4. *kôs* **A**] *erducht* **L**, *schûff* **hsas**, *geschach* **d**. Vielleicht ist zu schreiben

wie **L** 84, 11 *Sô bruofte ich mir selbe ârebeit.* 4 f. s. § 2, 2. 5. s. § 5, 3. 12 f. s. § 3, I 1. 13. Das falsche *layder* **Ad** ist von hier auch in **d** 74, 10 übergegangen: *Die drey die ligen* [*noch*] *laider tot.*

58 L. 1. s. § 2, 3 und § 5, 4. 4—6. Für den hier stärker abweichenden Text in **d** vergleicht man besser **d** 74, 11—13 *Wie wol ich doch der virde pin, Es ist vmb mich dergangen, Mein leben das wil ye do hin;* vgl. noch **as** 131, 11, wo Helfrich sagt: *Es was vmb mich vil schier ergan.* 7. Zur Kommunion mit Erde vgl. Wackernagel, Zs. 6, 288 f.; Rabenschl. 457 und (nach Heinzels handschriftlicher Motivsammlung) Antioche II 235; Elie de St. Gilles 244 (Blatt); Raoul p. 95. 327. 185. 10. *Nu*] s. auch **d** 62, 13 *Nün thun mich helt nit fregen me.* 11.—13. s. § 4, 3. Die Flickarbeit von **d** ist deutlich; sie formt Z. 12 nach 8, und Z. 13 nach 10.

59 L. 1.—3. s. § 3, III 3; **L** 188, 11. 13 *Und sage mir, herre, dînen namen ..... Wir möhten uns sîn schamen.* 4. s. § 3, III 3. 8 f. s. § 2, 4 und § 5, 5. 13. s. § 2, 3; vgl. **L** 212, 12 *Doch mac ich niemer·mêre Den werden helt verklagen;* 233, 7 *Die mac ich niemer wol verklagen.*

60 L. 4 f. vgl. Virg. 154, 1 *Der wunde zühteclîchen sprach 'Sô starken man ich nie gesach'.* 8. s. § 3, I 2. Der poetische Sinn fordert, daß Dietrich dem Riesen an Größe des Körpers nachsteht, an der des Mutes ihn übertrifft, weshalb **as** den Ecke fragen lassen: *Mag er mir nit genossen?*, worauf er die Antwort erhält: *Herr, er ist nit als lang als jr*; auch ist später dem Berner in **as** 123; 124, 11 ff.; 125, 7 f. die Brünne Eckes zu groß. 9 f. s. Parz. 559, 7. 12. Für **L** spricht **d** 104, 3, **as** 71, 3 *Des wol ein her(r) engulte* (wofür **L** hier bietet: *Der al die welt wol slüege).* **as** (in der Überlieferung **h**) entlehnt 12. 13 aus **A** 75, 12 f. (wo **L** 61, 12 f. und **d** 67, 12 f. weiter abstehen und **as** gänzlich anderes bieten).

61 L. 1. Zu **A** vgl. **A** 74, 1. 4. vgl. **as** 51, 11 *Sein helm ist lauter vnd klar.* 8. s. § 3, III 4. 9. **A** bietet das Echte, doch muß für *bar*, das schon Z. 1 im Reim stand (und in **A** Z. 13 noch einmal steht), *blôz* eingesetzt werden, s. *plos* **d**, *bloese* **L** und **as** 51, 5 *Wann ich in plossen nie gesach.*

73, 11—13 und **75**, 1—10 **A** s. § 2, 5. 5 f. s. § 3, II 5; vielleicht bot die Vulgata ähnlich wie **as** *Doch (Wann* **as**) *ich in blôzen nie gesach, Ez ist der vogt von Berne.* 7. s. § 4, 5. 8. vgl. **as** 223, 12 *Dein lob das wil ich preisen.*

61 L. Zu **as** 51, 11 vgl. **L** 61, 4.

62 L. 1.—3. s. § 3, III 5. 4 f. s. § 3, III 6. 12 f. s. § 3, III 7.

52 as. 1 f. müssen echt sein, weil sonst **L** 65, 13 *Sîner vröude er gar vergaz* ohne jede Begründung bleibt.[1]) 8 steht dem Sinne nach gleich **L** 64, 7 (**A** 77, 7, **d** 69, 7, **as** 54, 7). 11. vgl. **d** 64, 7 *Vnd solt ich lenger leben.* **A** ist von **as** 52, 1. 2 auf **as** 54, 3 gesprungen (beide Strophen beginnen mit [*Her*] *Eck*, **Ld** haben **as** 52 gänzlich übergangen, für **as** 53, 1—10 bietet **L** anderen Wortlaut (nicht Sinn), in **d** fehlen auch diese Verse

1) Auch sonst läßt sich **L** auf Kürzungen ertappen, s. oben § 7 und unten zu 78 **A**. Ein weiterer Fall liegt **L** 188, 1 f. vor. Die Frage Vasolts '*von wem sol ich tragen Die krône? ich kan doch nicht sagen Wem an mir gelungen ist*' bleibt ganz unverständlich, wenn nicht Verse vorhergegangen sind, die den Inhalt von **as** 161, 11—13 wiedergegeben hatten: *Ich bit dich das du mich erlâst Vnnd bey mir in meim hoffe Fürbaß gekrônet gast.* Nur sind die beiden letzten Verse in **as** unsinnigerweise dem Vasolt in den Mund gelegt, während sie Reste einer Rede Dietrichs sein müssen; Str. 162 gehört gleichfalls Dietrich, Str. 163 dem Vasolt.



gänzlich. Es fehlen also: in **A** 52, 3—54, 2, in **L** 52, 1—13, in **d** 52 und 53. Da jede Lücke anders, hat jede Handschrift selbständig gekürzt.

63 L. s. § 3, I 3.

64 L. 5 ist ähnlich **L** 59, 5. 10. *dort*, s. **A** 78, 3. 11 f. Der Wortlaut in **L** wird durch die von Zupitza S XL bemerkte Parallele aus dem Iwein (5962 f.) bestätigt: *Und gerâtet ir im rehte nâ, Sô habt ir in vil schiere erriten.*

65 L. 1. vgl. **L** 34, 4 *Er sprach 'Daz (ewr* **as***) ros sol hie bestân.* 2 f. s. § 5, 6. 7. 4. s. § 4, 4. 5. Zu den verschiedenen Fassungen dieses Verses vgl. **L** 234, 11 *Doch wil ich got von himel klagen;* **A** 78, 9 *Die muß ich hute vnd ymmer klagen* (wofür **d** 71, 9 bietet: *Das wil ich got von hymel kl.*); Virg. 724, 13 *Daz wil ich hiute und iemer klagen;* vgl. das. 624, 13 *Daz ist mir hiute und iemer leit.* 7. *wîsen*] s. **L** 68, 4 *Wiset (Weist* **d***) in vil rehte vf daz phat.* 8 f. in der Vorlage von **d** fehlten die beiden Verse wohl. Z. 9 war sicherlich Waise. **d** 11 ist nach **d** 9 gebildet. 13. *fröude*: die in **A** 77, 1. 2 (= **as** 52, 1. 2) erwähnte!

78 A. Diese auch in **d** (71) vorhandene Strophe muß echt sein, da es **L** 66, 3 heißt: *Vast an des* (ebenso **d**, *eines* **A**) *boumes aste*: der bestimmte Artikel hat nur Sinn, wenn **A** 78, 4 *(an einer linden)* vorherging. Ebenso ist *Diu driu ros* **L** 66, 1 (= **Ad**) nur gerechtfertigt, wenn sie vorher erwähnt waren, was **A** 78, 2 f. (= **d**) geschah. Auch ist der Ausdruck *Lâ dich erbarmen schœniu marc* beziehungsreich poetisch: 'anstatt dich meiner zu erbarmen, dem es doch nichts helfen kann' ist zu ergänzen, s. **L** 65, 10 ff. Auch Parallelen stützen die Strophe: zu Z. 1 vgl. **L** 200, 3 *Und sprach 'nein, degen hêre';* zu 11 vgl. Virg. 252, 12 *Daz ros slahent in daz gras;* zu 12 s. Ecke **L** 175, 4 *Sî brach im* (dem Rosse) *loup und dar zuo gras.* Einzelnes mag verändert worden sein (namentlich in 7—10, vielleicht wegen der Waisen), wie Anklänge und Gemeinplätze (6. 9. 10) wahrscheinlich machen.

66 L. 3. *Hô*] s. **A** 78, 4 *Vil hohe*, **d** *Vil hoch.* Sonst vgl. **L** 152, 2 f. *Sinen Valken er gebant Zuo zeiner linden aste.* 8. s. Boer, Beitr. 32, 248. 9 nach **d**. 12 f. s. § 3, III 8.

67 L. 9 ff. Die Verbesserungen sind von Zupitza. 10. **L** 189, 6 *Der (lîp) stuont gar ûf der wâge.* 13 = **A** 72, 3 (**d** ebenso; **L** *Won durch din selbes ere*). Ich kann mich nicht entschließen, diese Strophe, die nur bekanntes bringt, für echt zu halten. Sie soll wohl nur eine Einleitung zum Verbinden der Wunden bilden, wobei der Zudichter aber übersah, daß es wenig sinnvoll ist, wenn der Mann, der sich dem Tode so nahe fühlt, daß er um die Kommunion bat, nun doch die Bitte um einen Verband äußert.

68 L. S. § 3, III 9.

74 d. Über die Schlüsse, die sich daraus, daß **A** die beiden ersten Verse dieser Strophe noch überliefert, für die Episode **d** 74—78, in der ein Zwerg den Helferich heilt, ergeben, s. o. § 7. Unsere Strophe lebt von Reminiszenzen: zu 7 vgl. **A** 75, 7 *Wie sere mich sin hant verhouwen hat* (ähnlich **das**, fehlt **L**); zu 8. 9 vgl. **A** 70, 12 *Der slug unser viere* (ähnlich **Ldas**) und **d** 61, 13 *Die drey dy ligen layder tot* (ähnlich **Ldas**); zu 11—13 vgl. **A** 71, 4—6 *Wanne ich auch der virde bin Mein leben daz ist gar da hin, Ez ist vmb mich ergangen* (ähnlich **Las**, nur 12 ähnlich in **d**). Die Entlehnungen weisen auf eine Fassung wie in **Aas**, während **L** für Vers 7 überhaupt nicht in betracht kommt und in den Versen 8. 9. 11. 13 weiter absteht. Z. 9 hat nur in **d** eine fast vollkommene Entsprechung. Damit ist wohl auch über die weiteren Strophen in der uns überlieferten Gestalt das Urteil gesprochen: ihre originale Grundlage muß ungemein stark verändert sein.



62 as. Diese Strophe motiviert die Herstellung Helferichs, entsprechend der sonstigen Neigung von **as**, auf kürzere Weise. 12 f. s. **L** 88, 12 *Hiest nieman der uns scheide;* 25, 8 *Wan uns zwên nieman scheidet;* **d** 96, 12 f. *Hie hort vns anders niemant Den got vnd die walt vogelin.*

69 L. S. § 7.

70 L. 2. Dieser Vers steht auch in **as**, aber in Z. 9. Auf die Vulgata hat Virg. **d** Einfluß genommen. Denn **as** schreibt in unserer Strophe Z. 8—10: *Do licht des Berners Hiltegrein. Dye nacht ward nye so tunckel, Sein harnasch der gab liehten scheyn Alß sam er wær karfunckel,* während **d** an späterer Stelle (201, 1 ff.) allein überliefert: *Zuhawen was der Hillegrein, Der het verloren seynen schein Vntz an den liehten karfunkel ... Die nacht wart nye so dunckel.* Dazu vgl. Virg. **d** (Dietrich und seine Gesellen) 87, 3 ff.: *Sein veczel warn karfunckel ... Kein nacht wart nie so tunckel, Her Dietrich von dem swert gesach.* Man braucht also kaum den französischen Papageienroman heranzuziehen, wie Boer, Beitr. 32, 180 Anm. 3 (vgl. auch S. 188 Anm. 1 und 244 unter II, 1) tut.

71 L. 11.—13. s. § 6, 8.

72 L. 7 wurde nach **L** gegeben, 9 nach **d** 7, aber mit *joch* st. *doch*, vgl. **L** 186, 7, wo *joch* im Reim erscheint. Über die sonstigen Entstellungen in **d** und **as** s. Boer, Beitr. 32, 232.

73 L. 1. *Man*] *Wan* Zupitza. 1—3 s. § 6, 9. 5 f. vgl. **L** 97, 2 ff. *Bistu von dem man mære sagt Den rittern und den vrouwen? Drî edel küneginne hêr Hânt mich nâch dir gesendet her, Die mahtu gerne schouwen*; **d** 98, 2 ff. *Pistu der von dem man wunder sagt Vor allen schonen frawen? Mich santen noch dir in dise lant Die drey kongein so hoch genannt, Die magstu gerne schawen.* 7 wurde nach **L** geformt, aber mit der Umstellung *Sagt ich im*, die Sievers vorschlägt, weil sie dem Ganzen erst festen Zusammenhang gibt. 10. und 13. s. § 6, 9.

Berichtigung.

S. 9, 1, 1 l. hayſſet bezw. heyſt; das. 1, 2 l. h*ai*den bezw. h*e*lden.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 5. Abhandlung

Gesta Ernesti ducis

von

Paul Lehmann

Vorgetragen am 6. November 1926

München 1927
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg München



Als man die Frage zu beantworten suchte: wie sah die Erzählung aus, nach der Ekkehart, der St. Galler Mönch, seinen Waltharius manu fortis dichtete?, als Gustav Roethe scharfsinnig und fesselnd eine lateinische Nibelungias zu beweisen suchte, Wilhelm Tavernier ein lateinisches Rolandlied zum Ausgangspunkt der französischen Rolandsepen machte, Hennig Brinkmann die Entstehung des Minnesangs im wesentlichen aus der mittellateinischen Liebesdichtung zu erklären suchte, in allen diesen und anderen ähnlichen Fällen errang man ungenügende und bestrittene Erfolge ohne Dauer oder erlitt ehrenvolle Niederlagen, sodaß man wahrlich zurückschrecken kann, wenn es gilt bei einzelnen mittelalterlichen Gedichten oder ganzen Gruppen und Gattungen aus dem erhaltenen Material, das mehrere Möglichkeiten läßt, den sprachlichen Charakter der Vorlagen, vielleicht gar der Urfassung zu bestimmen und dabei den Vorrang, die Vorherrschaft des Lateinischen vor dem Germanischen und Romanischen bezw. umgekehrt die Abhängigkeit der mittellateinischen Texte von Werken in einer der neueren Sprachen des Abendlandes klar zu erkennen. Es wird und muß aber immer wieder reizen, den Austausch zwischen den einzelnen Literaturen des Mittelalters zu beobachten, und gerade der Erforscher des Mittellateinischen hat lebhaft Anteil zu nehmen an der Ergründung des Gebens und Nehmens.

Zu den Texten, die sowohl lateinisch wie deutsch überliefert sind, ohne daß das gegenseitige Verhältnis bereits einwandfrei aufgedeckt wäre, gehören die Erzählungen, in deren Mittelpunkt die Schicksale des Herzogs Ernst stehen, sein Zwist mit Kaiser Otto, seine abenteuerreiche Fahrt ins Morgenland, seine glückliche Heimkehr, die rührende Versöhnung im Bamberger Dome am Weihnachtsmorgen geschildert werden.[1])

Die Erinnerung an die geschichtlichen Kämpfe zwischen Otto dem Großen und seinem Sohne erster Ehe Ludolf, zwischen Kaiser Konrad II. und dessen Stiefsohne Herzog Ernst II. von Schwaben, der im Grafen Werner von Kyburg einen treuen Kampf- und Leidensgenossen gefunden hatte, vermengte sich im Zeitalter der Kreuzzüge mit den wundersamen Abenteuern der Kreuzfahrer und mit orientalischen Märchen zu der Sage

[1]) Das meiste Material über die mittelalterliche Behandlung der Sage hat Karl Bartsch, Herzog Ernst, Wien 1869, zusammengetragen. Aus der sonstigen Literatur — bei deren Ermittelung mir Kollege G. Wolff, Bibliothekdirektor a. D. (München), nachträglich auch unser o. Mitglied Herr C. von Kraus, freundlichst geholfen haben — werde ich im Verlaufe der Untersuchung nur das nennen, worauf ich unmittelbar Bezug nehme. Im allgemeinen sei hier noch verwiesen auf Fr. Vogt, Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur I³ (Berlin und Leipzig 1922), S. 102—109, und auf die von E. Schröder angeregte Dissertation von Karl Sonneborn, Die Gestaltung der Sage vom Herzog Ernst in der altdeutschen Literatur, Göttingen 1914.

vom Herzog Ernst. Vom 12.—15. Jahrhundert ist dieser bunte Stoff in verschiedenen Gegenden Deutschlands vielfach in Poesie und Prosa, deutsch und lateinisch, verarbeitet worden, und auch auf die französische Literatur hat die Erzählung frühzeitig eingewirkt. Ganz erloschen ist das Interesse am Herzog Ernst nie. Im 19. Jahrhundert haben es Ludwig Uhland, Karl Simrock, Gustav Schwab und andere neu belebt, sodaß man nicht nur in den Kreisen der Gelehrten von dieser mittelalterlichen Heldengestalt weiß.

Wann und wie die literarische Behandlung beginnt, wissen wir nicht recht. Schon um 1180 erbittet[1]) Berthold von Andechs sich den *libellum teutonicum de herzogen Ernesten* vom Abt Ruprecht von Tegernsee († 1186). Von einem alten deutschen Gedichte des 12. Jahrhunderts sind uns fünf Bruchstücke in mittelfränkischer, eines in rheinfränkischer Aufzeichnung erhalten.[2]) Aus dieser A genannten Quelle sollen alle auf uns gekommenen Fassungen irgendwie geflossen sein. So eine ans Ende des 12. Jahrhunderts gesetzte bayerische Umarbeitung[3]) in rund 6000 gereimten Versen, überliefert in einer durch zwei Handschriften (a und b) des 15. Jahrhunderts vertretenen Redaktion aus der Zeit von 1215—1230 (B), ferner vom letzten Viertel des 13. Jahrhunderts eine freie, jetzt zumeist Ulrich von Eschenbach zugeschriebene Nachdichtung (D) im höfischen Stil[4]) von einem bayerisch-fränkischen Nachahmer Wolframs von Eschenbach. In loser Verbindung mit den kunstmäßigen Aufzeichnungen entstand im 14. Jahrhundert eine spielmännische Behandlung (G), ein strophisches deutsches Lied[5]) in der dreizehnzeiligen Bernerweise, das im 16., ja noch im 18. Jahrhundert gedruckt und genossen worden ist. An Beliebtheit übertroffen wurde dieses Bänkelsängerlied von dem sog. Volksbuch (F), das als 'ain hüpsche liebliche historie ains edlen fürsten herczog Ernst von Bairn und von Österrich' schon im 15. Jahrhundert mehrfach gedruckt und mit Holzschnitten versehen worden ist.[6]) Merkwürdigerweise ist diese verbreitetste Form, die den Stoff bis auf unsere Zeit volkstümlich gehalten hat, im wesentlichen eine spätmittelalterliche Übersetzung aus dem Lateinischen. Die lateinische Grundlage (C), die auch der Chronist Andreas von Regensburg anführt und einige junge Codices uns aufbewahrt haben,[7]) ist vielleicht gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Prosa geschrieben worden. Mit vielen Reimen und manchem Zitat aus der Bibel, der antiken und der mittelalterlichen Literatur geschmückt, erbauliche Betrachtungen und gelehrte Bemerkungen einmischend wirkt sie unschön und unruhig. Um so beachtlicher ist die Tatsache, daß von ihr das deutsche Volksbuch ausgegangen ist. Daneben steht in antikisierendem Gewande das mittellateinische Epos Ernestus,[8]) das 1206 ein Kleriker Odo

---

1) Vgl. Pez, Thesaurus anecdotorum. VI, 2 (1719), p. 13.

2) Veröffentlichung bei Bartsch, a. a. O. S. 3 ff. und Germania XIX, 195 f.

3) Abdruck bei Bartsch, a. a. O. S. 15—125.

4) Abdruck bei F. H. v. d. Hagen und J. G. Büsching 1 (Berlin 1808). — Über die Autorschaft Ulrichs vgl. Zwierzina in der Zeitschrift für deutsches Altertum XLIV (1900), S. 289 und E. Schröder in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XXVII (1917), S. 129.

5) Abdruck bei Bartsch, a. a. O. S. 187 ff. und Hügel in den Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur herausg. von H. Paul und W. Braune IV, 476 ff.

6) Abdruck bei Bartsch, a. a. O. S. 229 ff.

7) Abdruck durch M. Haupt in der Zeitschrift für deutsches Altertum VII, 193 ff., vgl. dazu Bartsch, a. a. O. S. XXXVI ff.

8) Abdruck durch E. Martène und U. Durand im Thesaurus novus anecdotorum. III (Paris 1717), p. 307 sqq. — Mehrere Codices aus der Bibliothek des Arztes Jacques du Poirier sind noch heute in der Bibliothèque publique zu Tours (Ms. 403, 619, 1469), die Hs. mit dem Ernestus nicht.



für den Erzbischof Albrecht von Magdeburg, stark beeinflußt durch die vielgelesene Alexandreis Walthers von Châtillon, schrieb. Die Nachwirkung dieser Ernstdichtung war gering. Nur eine einzige Handschrift davon ist vor 200 Jahren in einer Tourser Privatbibliothek aufgetaucht und seitdem leider verloren gegangen.

Alle die genannten mittetalterlichen Bearbeitungen sollen als Urahn eine lateinische Erzählung gehabt haben, die nie gedruckt, nie wiederentdeckt worden ist.

Die beiden von K. Bartsch B und D genannten mittelhochdeutschen Dichtungen weisen übereinstimmend auf die lateinische Quelle hin, die man in Bamberg finden könne:

B 4462 ff.

dâ von er wart der weise
durch sin ellen genant.
er ist noch hiute wol bekant:
ins rîches krône man in siht.
von diu liuget uns daz buoch niht.
ist aber hie dehein man,
der dise rede welle hân
vür ein lügenlîchez werc,
der kome hin ze Babenberc,
dâ vindet ers ein ende
ân alle missewende
von dem meister, derz getihtet hât.
ze latîne ez noch geschriben stât.
dâ von ez âne valschen list
ein vil wârez liet ist.

D 3617 ff.

der weise ist er dâ von genant.
ir wart nie keiner mêr bekant.
swer niht rehte wil vervâhen
die rede und wil sich vergâhen
und wil sie zeln zeiner lüge
und ir niht wol gelouben müge,
der endarf mir des wîzen niht
umb dise tât und die geschiht.
wil er die wârheit selbe spehen
und die gelouplîchen sehen,
den wîse ich hin ze Babenberc,
dâ er des herzogen werc
vindet an den buochen
ufm tuome, wil ers suochen.

B 2244 ff.

als wirz von den buochen haben,
dâ ez ane geschriben stât.
wol im derz uns getihtet hât
so rehte wol ze diute.

D 2049 ff.

âventiure dirre maere
der êrste tiutsche tihtaere
ze lâtîne geschriben vant,
der sie ze rîme tet bekant
und offenbâr ze diute.

„Es wäre denkbar", sagt K. Bartsch (S. III), „daß eine Berufung auf eine Quelle an beiden Stellen bloß erfunden ist, um der Erzählung Beglaubigung zu verschaffen, wozu sich Belege anderer Gedichte anführen ließen." Wirklich haben F. Vogt[1]) und F. Wilhelm[2]) starke Zweifel an der lateinischen Quelle erhoben. Aber unmöglich ist es keineswegs, daß man um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Abenteuer zuerst lateinisch aufgezeichnet hatte.

Mit K. Bartsch muß ich an die mannigfaltige Gelehrsamkeit erinnern, die aus der Schilderung der seltsamen Geschöpfe, ihrer Sitten, ihrer Umgebung u. a. spricht, eine

---

[1]) a. a. O. S. 106.

[2]) In den Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur XXXIII (1907), S. 330. — An der lateinischen Vorlage von A hält z. B. — offenbar unter E. Schröders Zustimmung — K. Sonneborn, a. a. O. S. 6 f., fest.

Gelehrsamkeit, die am meisten durch lateinische Texte vermittelt wurde. Und ich will nicht verhehlen, daß ich eine Zeitlang direkt den Urtext wiedergefunden zu haben glaubte. Es ist mir nämlich vor Jahresfrist geglückt eine lateinische Bearbeitung der Sage zu entdecken, die bisher unbeachtet geblieben ist. Durch Anfragen bei der Deutschen Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften habe ich festgestellt, daß im Handschriftenarchiv zu Berlin weder dieser noch ein anderer Textzeuge gleicher oder ähnlicher Art bekannt ist. Es handelt sich um einen Codex der Stadtbücherei Erfurt, der bis vor kurzem dem dortigen Stadtarchiv gehört hat und infolgedessen den Philologen entgangen ist.

C. E. 2° 132 (früher Stadtarchiv I 184). Holzdeckelband mit braunem Lederüberzug, durch Stempel (Evangelistensymbole u. a.) geziert, wohl aus einer Erfurter Werkstatt: Ohne alte Eigentumsvermerke, jedoch vermutlich aus einer alten Erfurter Klosterbibliothek stammend. 186 Pap.-Bll, von denen die ersten 28 stark durch Mäusefraß gelitten haben. Schrift 15. Jahrh. fol. 1—43^{V} *Itinerarius Johannis de Mandevilla* mit der Schlußschrift: *Explicit itinerarius domini Johannis de Mandevilla militis, scriptus in opido Erffordiensi in Thuringia sub anno incarnacionis Domini MCCCCXLV, completus sabbato proximo post festum s. Severi hora tercia etc.*; fol. 44—46 leer; fol. 47^{R}—65^{R} ⟨Liber historiae Francorum⟩ = MG. SS. rer. Merov. II 241—328; fol. 65—85^{R} *Gesta Ernesti ducis de Saxonia* (vgl. unten S. 9 ff.; fol. 85^{R}—126^{R} *Relacio Ludolfi de partibus transmarinis, alii attribuunt Bal⟨d⟩wino, et de terra sancta* mit der Schlußschrift: *Scriptus per me Wigandum Paderborn a. D. etc. XLVI etc.*; fol. 126^{V}—152^{R} *Narracio Marchi Polo de provinciis Tartarorum et Sarracenorum* mit der Schlußschrift: *et sic est finis in festo Benedicti abbatis, 1446*; fol. 152^{V}—154^{V} leer; fol. 155^{R}—184^{V} ⟨Lupoldus de Bebenburg, De iuribus regni et imperii⟩; fol. 184^{V}—185^{V} ⟨De tribus partibus Galliae⟩ incip. *Gallie tres ab hystoriographis describuntur*, expl. *hec de descripcione Galliarum dicta sufficiant*; zwischen fol. 185 und 186 vier Bll. herausgerissen; fol. 186 leer. Dieser 1445/1446 entstandene Codex ist offenbar durch Abschrift aus zwei zurzeit nicht nachweisbaren Bänden hervorgegangen, die 1412 Amplonius Ratinck gehörten[1]): Phil. moral. 21. *Item itenerarium docti viri Mandaville de partibus transmarinis; de regno Francorum Gregorius Turonensis; de partibus iterum transmarinis Ludolphi; Marchipolo de Sarracenia et Tartaria* und Phil. moral. 27. *Item volumen bonum, in quo continentur gesta regum Francigenarum; gesta regum et ducum Treberorum; gesta ducis Ernesti Saxonis; gesta Appollonii Tirii egregia.*

Da Amplonius Ratinck vom Niederrheine stammte und dort manches Buch erwarb, am Niederrheine die Ernstsage bereits während des 12. Jahrhunderts von einem deutschen Dichter bearbeitet worden ist, darf angenommen werden, daß Amplonius sich den lateinischen Text am Niederrhein verschafft hatte. Als mit der Bibliotheca Amploniana die Erzählung nach Erfurt gekommen war, wurde sie dort 1445/46 abgeschrieben. Vorher hatte sie im Magister Dietrich Engelhus aus Einbeck († 1434), den wir in der Erfurter Universitätsmatrikel von 1419 treffen, einen Leser gefunden. In seiner lateinischen Weltchronik, die, trotz mancher Merkwürdigkeit z. B. im Quellenmaterial, weder seit Leibniz kritisch herausgegeben, noch nach jeder Richtung hinlänglich untersucht worden ist, wird

[1]) Vgl. W. Schum, Beschreibendes Verzeichniss der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt, Berlin 1887, S. 821 und Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II (herausg. von P. Lehmann), S. 46 (im Druck!).



der Herzog Ernst-Sage gedacht und zwar mit Worten,[1]) die sich teils mit S. 10 Z. 5 ff. unseres unten abgedruckten Texts ziemlich genau decken, teils nur eine kurze Zusammenfassung bieten. Es heißt da zu Otto dem Großen und seiner zweiten Gemahlin Adalheid:

Ista Aelheid fuit relicta Lotharii, regis Italiae. . . . . Cuius de primo viro filius fuit Ernestus, qui leonem adduxit. De Ottone primo sic legitur in quodam chronica 'Erat huic sanctitas domi, in armis fortitudo et utrobique prudentia. Is Ungaros, Slavos, Bohemos et caeteras nationes, imperio rebelles, multis praeliis edomuit, Burgundiones et Longobardos cum regibus ipsorum in suam potestatem accepit, Graecos in Calabria et Apulia superavit et multis modis imperii terminos dilatavit'. Sequitur fabula: Eo tempore fuit nobilissimus Bavariae dux Ernestus, cuius mater Adelheid ducissa. Is in pueritia Latinam, Francigenam et Aeolicam linguas didicit diversarumque scientiarum et virtutum semitas attigit. Mater eius praedicta viduitatem amans honestissime se gessit nec vir inveniebatur, qui eius generositati et divitiarum immensitati competeret. Defuncta autem prima uxore Ottonis s. Editha gentis Anglorum praefatam Ernesti matrem Adelheid in uxorem duxit. Unde iuvenis ille Ernestus summe ab imperatore et suis dilectus est. Quod specialiter Henricus, Palatinus comes Rheni, consanguineus Ottonis, invidens Augusto suggessit, qualiter Ernestus niteretur eum regno cum vita privare et regnare pro eo. "En", inquit, "proceres universi eum miro colunt affectu et cunctos, quos potest, sibi allicit donaria dans. Quare consulo: honori et vestrae dignitati videte quid expediat." Ad haec imperator: "Si alius praeter te hoc mihi suggereret de tam carissimo, putarem eum ex invidia hoc facere. Sed de te cognato et fidelissimo meo non est hoc fas opinari. Unde satis hic dolendum, illic praecavendum mihi video. Mater eius praedulcissima uxor est et ipsum prae cunctis mortalibus dilexi et fovi; nam et fidelem eum mihi in omnibus esse probavi; de quo etiam animo sedit, si haeres mihi non foret, ipsum imperii et totius honoris mei haeredem destinare." Sic ergo falso accusatus imperatori his perceptis recessit a curia visitans cum suis sepulchrum Domini marique periclitatus et cunctis suis amissis solus ipse cum leone reversus est in Brunswic post mortem illius Ottonis. De mirabilibus, quae sibi contigisse referuntur in via, plurimae pinguntur ecclesiae Saxonum.

In seinem noch ungedruckten Vokabular[2]) hat Engelhus dieser Erzählung nicht gedacht. Trotz seiner Kürze ist der in der Chronik gegebene Bericht überlieferungs- und textgeschichtlich von einigem Wert. Zu beachten ist weiterhin, daß laut Engelhus Ernst mit einem Löwen nach Braunschweig zurückgekehrt sein soll und daß Ernsts Abenteuer und Wundergeschöpfe in bezw. an niedersächsischen Kirchen bildlich vorgeführt worden sind. Vermischungen der Traditionen von Herzog Ernst und vom Welfen Heinrich dem Löwen sind auch sonst bekannt,[3]) von malerischer Behandlung des

---

[1]) Scriptorum Brunsvicensia illustrantium tomus II, cur. G. G. Leibnitio (Hannover 1710), p. 1074 sq.

[2]) Wenigstens in den Wolfenbüttler Handschriften habe ich keine Erwähnung gefunden. Ich hoffe bei anderer Gelegenheit auf das Vokabular zurückkommen zu können. Einstweilen vgl. K. Grube im Historischen Jahrbuch III (1882), S. 63 f.

[3]) Bisher unberücksichtigt blieb, daß derselbe Engelhus in dem noch unveröffentlichten Gedichte 'Origo Saxonum et terre Saxonie commendacio ex tribus poetis, quorum primus est Gotfridus Viterbiensis sive Pantheon, secundus est Tidericus Langhe, canonicus Eymbecensis et Goslariensis, tercius est Heinricus Rosla Nienborgensis' nachstehende Verse überliefert hat:

Assit et Ernestus dux, robore fortis, honestus
multum magnificus, per mare mirificus
annis ter quinis in partibus ultramarinis,
hic scrutabatur terras, populos speculatur,

Stoffes in mittelalterlichen Kirchen weiß dagegen ich wenigstens nicht. Es ist anzunehmen, daß Engelhus in Erfurt mit den lateinischen Gesta ducis Ernesti vertraut geworden ist. Eine Erwähnung Ernsts als des Stiefsohnes von Kaiser Otto dem Großen mag er schon anderweitig in Geschichtsquellen gefunden haben. Denn seit dem 13. Jahrhundert ist die Verwechselung Ludolfs und Ernsts von Schwaben, der Kaiserin Adelheid und der Kaiserin Gisela mehrfach in die Geschichtsliteratur gedrungen. E. Dümmler[1]) hat sie in der Chronik von Ebersmünster (Elsaß),[2]) in den Annales Marbacenses (Elsaß)[3]) und im Liber Aureus Epternacensis[4]) festgestellt. Im goldenen Buch von Echternach heißt es nach Erwähnung des Todes der ersten Gemahlin Ottos, Edith, in einem Zusatze, der noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gemacht ist: *Qua defuncta accepit uxorem Adeleidam, splendidissimam matronam, que viduitatem amans honestissime se gesserat nutriens filium Ernestum ducem, quem prefatus imperator ut dilectum privignum suum prudenter et industrie se gerentem amplius cepit diligere. Quod graviter ferens Palatinus comes Henricus, consiliarius et consanguineus augusti, apud regiam maiestatem eum inique accusavit suggerens ei vita regnoque se privare velle eum conari. Unde perturbatur et miratur cesar et per ipsum consiliarium suum castra eius destruens terramque invadens, illo tamen viriliter resistente et Palatino perempto audacter a regno suo ducem pepulit.*

Diese Anmerkung, auf die bis heute keiner für die Textgeschichte der Ernstsage ein Gewicht gelegt hat, wird nun ein schwerwiegendes Zeugnis. Denn die Wörter, die ich in Sperrdruck habe wiedergeben lassen, decken sich mit Stellen aus den von mir ans Tageslicht gezogenen Gesta Ernesti (unten S. 10 Z. 33 ff.). Es ist also zu sagen: die lateinische Erzählung von den Schicksalen des Herzogs Ernst, die uns der Erfurter Codex überliefert, hat schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Westdeutschland vorgelegen.

Warum ich trotzdem den Erfurter Text nicht für die lateinische Urfassung in unveränderter Form halte, wird sich später zeigen. Auch so darf ich für meinen Fund Aufmerksamkeit beanspruchen, zumal da angesichts der neuentdeckten Erzählung die seit M. Haupt und K. Bartsch versuchten Aufstellungen über das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Bearbeitungen ins Wanken geraten, die Wechselbeziehungen zwischen deutscher und lateinischer Literatur des Mittelalters eine neue Beleuchtung bekommen.

Unser Abdruck schließt sich möglichst eng an die Erfurter Handschrift an. Hie und da konnten einige offensichtliche Verderbnisse beseitigt werden, an anderen Stellen gelang die Heilung nicht. Der gelehrte Verfasser streute manches Zitat aus antiken Schriftstellern, aus der Bibel, aus Isidor von Sevilla und anderen Quellen ein und verwendete oftmals fremde Floskeln. Sowohl bei der Entzifferung des schlecht geschriebenen und an ungewöhnlichen Abkürzungen reichen Textes wie bei der Emendation und dem Zitatennachweis unterstützte mich scharfäugig und scharfsinnig mein treuer Schüler Herr stud. B. Bischoff, dem hier dafür öffentlich Dank gesagt sei. Von denjenigen Zitaten und Anklängen, die weder Bischoff noch mir zu bestimmen gelang, hat schließlich der Generalredaktor des Thesaurus linguae Latinae, unser ordentliches Mitglied Herr Dittmann einige bereitwillig für mich festgestellt.

---

ad terras versus proprias venit inde reversus,
invenit nuptam tunc sponso sic sociatam.
Qui mox subrisit et ei sponsalia misit.
Hoc sic invento dux cognitus estque momento,
Brunswik ferocem portavit et ipse leonem.

1) Jahrbücher der deutschen Geschichte. Kaiser Otto der Große, Leipzig 1876, S. 291.
2) MG. SS. XXIII 440. 3) l. c. XVII 152. 4) l. c. XXIII 20.

f. 65v

Gesta Ernesti ducis de Saxonia.

Prefatio.

⟨P⟩reclaris et ingenuis mentibus eam subesse a natura racionem perspicuum est, ut eis ad virtutis premium consequendum labor omnis inferior iudicetur. Id cum sibi magnanimi viri proponant, gaudent in hiis rebus, que corpus et animam exerceant, animi imperio, corporis servicio magis utentes. Quibus si cause articulus obvenerit, ut contra adversam fortunam bellum gerere necessarie sit, collecto in vires animo equanimiter arma iniuncta preparant, per que eorum mentes non modo inperturbate sint, ymmo ipsi post bella clariores reddantur. Unde Tulius[1]) 'Mangna laus', inquit, 'meoque iudicio omnium maxima. Est enim sapientis, quidquid homini accidere possit, premeditari ferendum modice esse, si evenerit.' Verum qui[2]) nutriuntur in croceis et vescuntur voluptuose, qui vivendo carn⟨al⟩iter nunquam patriam suam periculi alicuius suscepcione reliquerunt, cum egregia facta virorum forcium vel in libris legunt vel ab ore mimorum audiunt, non credunt, quia ipsi talibus gerendis ydonei non sunt, sed iuxta sentenciam Crispi[3]) 'que quisque sibi facilia factu putat, equo animo accipit, si supra ea veluti ficta pro falsis ducit.' At contra quibus ingnavia ingrata et virtus cordi est quique aliud simile experiri potueri⟨n⟩t, facilem ad illa prebent aurem et mentem, proinde de duce Ernesto dicenda potuerunt aliquos avertere ob sui magnitudinem. Sed quid non pronum virtuti? Nam[4]) 'labor omnia vincit improbus et duris urgens in rebus egestas'. Si quem moveat de monstruosis hominibus hic tanta referri, noverit iuxta Solinum Indiam precipue horum feracem esse. Que, ut ipsius verbis utar, diversissimas gentes mo⟨n⟩struoso ritu et habitu gingnere prohibetur, utpote que diu[5]) credita est tercia pars terrarum esse. In qua tradunt fuisse V^{M} civitatum precipua capacitate. Sicut[6]) enim in singulis gentibus quedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quedam monstra gencium existunt. Sunt quippe gigantes proceris corporibus, sunt ciclopes[7]), qui in medio fronte unum oculum habent, sunt cenocephali,[8]) qui canina capita habent, reliqua parte sunt homines, lemnie[9]) os [habent] et oculos in pectore habent, ypopodes[10]) humanam formam, sed equinos pedes habent, satiri,[11]) id est homunciones aduncis naribus, cornua in frontibus et pedibus similes capris sunt, e quibus in solitudine sanctus Anthonius unum vidit, qui interrogatus dixit 'Mortalis ego sum unus ex accolis heremi' et multa in id genus legat qui voluerit epistolam Allexandri Magni ad

---

26 cornua in frontibus *Isidorus,* carnibus *Hs* 28 voluerit *oder* volverit

---

1) Cic. or. Philipp. XI, 1 § 7. 2) Vgl. Bibl. lat., Thren. Jerem. IV 5.
3) Sallust. Catil. III 2. 4) Vergil. Georg. I 146. 5) Vgl. Solin. 52, 4
6) Vgl. Isid. Et. XI 3, 12 f. 7) l. c. XI, 3, 16. 8) l. c. XI 3, 15. 9) l. c. XI, 3, 17.
10) l. c. XI, 3, 25. 11) l. c. XI 3, 21.

Aristotilem, magistrum suum, et inveniet eum in peragracione Indie multa miraculosa vidisse, nos tamen veritatem horum iudicio legencium relinquimus.

Narracio sequitur

Otto[1]) mangnus, Henrici primi regis filius, Romanis fastibus imperavit || loco LXXXI° (f. 66R) ab Octaviano, primo Augusto. Iste hiis que ab egregio expetuntur excellenter claruit. Nam sanctitas domi, armis fortitudo, utrobique prudencia illi erat, Ungaros, Sclavos, Bohemos et ceteras naciones imperio resistentes multis preliis edomuit, Burgundiones et Longobardos cum regibus eorum in suam potestatem accepit, Grecos in Calabria et Apulia superavit et multis modis imperii terminos dilatavit, civitatem Magedeburg sive Partenopolis in ripa Albee fluvii construxit. Ubi in principalis templi structura opus mirabile explicuit de marmoribus et columpnis varii generis, quas de transmarinis partibus navigio adduci fecit, et archiepiscopum nobilem illic in honore s. Mauricii constituit. Rerum summam adeptus uxorem de gente Anglorum duxit, quam alii Edhildam, alii Odogeven nominant. Que anno XI,[2]) ex quo regni consorcia tenuit, obiit in Christo, non minus sanctitate quam regali potencia clara, sepulta in urbe eadem etc.

Iuventus ducis Ernesti ponitur

Ea tempestate nobilissimus Bavarie dux Ernestus clarus habebatur. Qui, dum adhuc infra annos esset a matre Adilheida, splendidissima matrona et ducissa, unice fovebatur, datus ad literas Latinam et Francigenam, quin et Eolicam id est Grecam lingwam addidicit diversarumque scienciarum et virtutum semitas attigit, sed strenuissimis viris, qui ei de iure parebant, semper ambiebatur, qui et curabant eum in annis adolescencie, ... corporum plurimas terras et regna pervagabatur, ut, quo pluribus innotesceret, eo plures sibi amicos asscisceret, attendens, quod quidam dixit[3]) 'Parentes habunde habemus, amicorum nec nobis neque cuique omnium satis sunt.' Sic in anteriora extensus tam exteris quam suis adprime conplacuit et servicia cunctorum parata ad quod voluisset habuit. Quando milicie gladio accinctus est, vir illustris comes Wezelo, homo suus et cum eo nutritus ac in posterum nunquam eum deserturus, milicie cum eo sacramentis implicatur. Quamdiu in patria sua ei esse licuit, terram suam subiectis tam strennue quam prudenter amministravit, militibus munificus, pauperum propugnator et pro hoc plus amatus quam formidatus usque ad tempus expulsionis sue nobiliter materna predia et amicos et honores conservavit et ideo multi nobiles et qui ei homagio tenebantur suo tempore cum eo epulare non timuerunt.

Inter hec mater eius viduitatem amans honestissime se gessit et difficillime aut nunquam vir inveniebatur, qui eius generositatis et diviciarum immensitate competeret etc.

⟨D⟩efuncta ergo coniuge priore Ottonis prenominatus princeps cum proceribus regni consilium habuit, ubinam condignam sue excellencie uxorem posset accipere. At illi communi consilio ducissam Adelheidam, ducis Ernesti matrem, eius magnificencie solam conpetere et se imperiali glorie in || eius amplexibus swadere constanter asserunt. Qui cartam (f. 66v)

---

4 que] qui *Hs* 6 resistentes] rebelles *Engelhusius* 15 Eo tempore fuit nobilissimus Ernestus, cuius mater Adelheid ducissa. Is in pueritia Francigenam et Aeolicam linguis didicit diversarumque . . . . . attigit *Engelhusius* 18 diversarumque] diversarum *Hs* et] ad *Hs* 20 f. *vor* corporum *mir unverständlich* cors (= corporis) insci9 31 difficillime aut nunquam] nec *Engelhusius*

---

1) Vgl. Frutolf (MG. SS. VI 184) oder eine von ihm abhängige Geschichtsquelle.

2) Vgl. E. Dümmler, Jahrbücher der deutschen Geschichte. Kaiser Otto der Große, S. 146.

3) Vgl. Sallust. Iug. 102, 7.

manu propria conscriptam matrone transmisit ad explorandum eius assensum. Illa super hoc Deo gracias agens consilio filii sui se stare dixit et, quia eidem sermo non displicuit, imperatorem maritum non recusavit. (*in margine*: Hic forte est aliquid pretermissum) Sic nupciis ambiciose nimis et splendide celebratis Augustus privignum suum convocans et blande compellans dixit eum loco filii se velle habere. Tunc in curia et imperio promovit eum adiutorem et consiliarium et imperii tuendi eum asscivit. Ille in omnibus prudenter et industre se gerens in amplius ipsi per dies placere meruit, proinde virtus[1]) laudem, laus invidiam peperit.

Et quia[2]) 'summa livor petit', egre tulit talis adolescentis successus Henricus, Palatinus comes Reni, homo pravi ingenii, qui fuit consiliarius insuper et consangwineus Augusti, eo quod ipse non tanti ut ante in curia habebatur et quod duci⟨s⟩ solius consilio stetur ab omnibus. Itaque suo postposito concepit[3]) dolorem et peperit iniquitatem. Quod, sicut semper est infidei multiplex[4]) et tortuosum ingenium, stimulante invidia dolum duci machinans Augusto suggessit de eo non dubium, quin in proximo eum regnum perturbare et ipse pro eo regnare disponat. 'En', inquit, 'proceres universi eum miro affectu colunt et cunctos quos potest sibi allicit dans eis dona varia, nec est dies, quin misterium consilii cum eis habeat, qualiter ordiatur tantum zelus, sicut pro certo compertum habeo ab hiis, qui interfuerunt. Quare, domine mi, consulite et honori et vestre vite et videte, quid expediat pro vobis!' Ad hec imperator 'Si alter preter te hec michi suggereret de tam karissimo et de quo in tantum presumo viro, putarem eum forte de invidia hoc facere, sed de te cognato et fidissimo nostro hoc opinari fas non est. Unde satis hinc dolendum, illic precavendum michi video. Mater ephebi predilectissima uxor est michi et ipsum pre cunctis mortalibus dilexi et fovi. Nam et fidelem eum michi in omnibus probavi. De quo eciam animo sedet, si heres michi non foret, ipsum imperii et tocius honoris mei heredem destinarem. Nunc non tam bona, que ex nobis sunt, demeruit quam extreme notam dampnacionis commeruit, precipue collateralis nostre dolorem doleo, que sermone huiusmodi comperto in lacrimis et merore se excruciabit. Pro hiis omnibus imperator celestis consilium utile inspirare michi dignetur, quod utrobique angitur spiritus meus hinc amore tam dilecte matris et prolis, inde metu et perturbacione tam infausti rumoris. Attamen quisquis michi consilium et auxilium prestiterit ut contra tam hostem tam insperatum, bona a nobis sperare habebit.'

⟨P⟩alatinus videns animum imperialem commotum gratum habuit et in hec verba
f. 67R protinus omnia resolvit: 'Domine mi, in tali negocio || facto non consulto opus est tibi, ne dilacio perniciem operetur. Siquidem omne[5]) malum nascens facile opprimitur, inveteratum plerumque fit robustius. Unde consilium meum salubre audi, quod peto, ut dominam meam, coniugem tuam, lateat, quia, si ipsa scierit, nec ducem filium eius latebit. Iubeat maiestas

15 miro colunt affectu *Engelhusius* 16 allicit donaria dans *Engelhusius* 18 Quare consulo honori et vestrae dignitati, videte quid expediat *Engelhusius* 19 alter] alius *Engelhusius* 20 de invidia] ex invidia *Engelhusius* 21 fidelissimo meo non est hoc fas opinari *Engelhusius* 22 predilectissima] praedulcissima *Engelhusius* 23 eum *Engelhusius*, eam *Hs* esse probavi *Engelhusius* 24 sedit *Engelhusius* 25 destinare *Engelhusius*

1) Woher diese Sentenz? 2) Vgl. Ovid. remed. am. 369.
3) Vgl. Bibl. lat., Ps. VII 15; Iob XV 35. 4) Vgl. Cicero de amicitia 18.
5) Vgl. Cicero, 5. Phil. 11.

tua adunari exercitum validum nec quisquam hominum noverit, quid intendas aggredi, sicque ducem ex insperato persequi, urbes et terram eius incessere non omittas, cumque resistere tibi non valuerit et terra et omnia sua a te occupata viderit, necesse erit hanc eum patriam relinquere et in exilium agi.' O labia[1]) dolosa, o lingwam venenosam, que in absentem tam scelerata decernit; hoc leges inhibent, hoc forense iudicium non admittit. Nam iudicari non dicunt absens, nocens esse non habet nisi convictus. Huic tamen consilio Augustus contra equum et bonum morem generis indixit eidem principi Palatino, ut expedicionem festine sibi fieri imperaret sub titulo et autoritate regali, hoc adiciens qua ducem industria belli petat 'Tuque exercitum hunc contra eum moveas, ego vero nil horum facere videar, quia, si magnitudo nostra contra eum vellet palam insurgere, deceret nos paci ante renuncciare et bellum indicere ei. Non expensa, non labor a nobis pro quoquam reputabitur, dummodo insidiarum suarum ipse laqueis capiatur et malum, quod nobis intendit, in caput[2]) eius redundet etc.

Ad hec Palatinus: 'Ex quo tanti laboris pondus michi inponitur a vobis, volo quo possum illud studio exequi. Ac primo videtur michi apud Orientalem Franciam ferro lacescere opere precium esse, quia, hac terra iure belli ei erepta, non valebit de cetero circa Reni partes contra vos manum levare et, si tunc intra Bavarie fines se voluerit contueri, publica eum congressione lacessemus, sicque non habens locum se tutandi terminos imperii tui relinquet necessitate conpulsus nec cedet[3]) ei in prosperum, quod erga te, dominum suum et alterum patrem, maliciose continuavit, unde, si non celitus mea persona mediante premunitus fuisses, iam expertus fuisses summam iacturam honoris et vite tue.'

Ad expedicionem imperialis nominis longe lateque circa Renum et partis Gallearum exercitus ingens adunatus iubetur ab Augusto cum Palatino Henrico properare, quo ipse ductaret. Itaque versus Orientalem Franciam ille eum movit, que tunc temporis terra ad ducem Ernestum pertinuit cum appendiciis suis, postmodum in ius Herbipolensis ecclesie, que et Wirtzeburg, transivit. Ibi ergo loca invalida in villis et opidis exussit et depredatus est, municipia || saysivit in ius imperatoris et suum, castella circa occupavit. Ubi f. 67v captis et ad dedicionem actis hiis, qui in illis erant, homines imperatoris in eis posuit, ceteris eiectis. Sic totam terram illam adegit sibi, hec omnia duce ignorante. Inde movens exercitum Nurberg castrum munitum et validum obsedit. Ibi Norici qui intus erant viriliter se defenderunt et firmaverunt[4]) facies suas non se castrum hostibus vivos umquam tradere, nisi viderent ducem dominum suum non eis auxilio fore. Pro quo et zelerem nuncium ei misere. Ille in Bavaria positus hec audiens et, quod Hinricus Palatinus hec mala sibi faceret, agnoscens graviter tulit et, missis nunciis, undique copias contraxit atque in brevi duo M equitum electorum sub signis suis adunavit, cum quibus iter festine continuavit ad liberandos suos. Cumque venisset ad obsidionem, quia sepe minori numero audaces iuvat fortuna, tam callide quam animose, soporatis hostibus et excubitoribus minus cautis, signo dato suis, qui intus erant, repente inter castra receptus est et, signo conclamato, cum suis tam hiis, qui intus quam qui foris erant, ex inproviso hostes inscios est aggressus. Qui experrecti diffugium petunt. Quidam ad arma convolant, illi vero acriter instare, fundere consternatos et, in quoscunque offendissent, hos plagis vel morte officere. Inter hec opidani equos, vestes et variam supellectilem in castris diripere. Ac Palatinus

---

1) Vgl. Bibl. lat., Ps. XI 3. 2) Vgl. ib., Jos. II 19. 3) Vgl. ib., Num. XIV, 41. 4) Vgl. ib., Luc. 9, 51.

erectis aquilis suos convocavit et cito ingentes circa se cuneos habuit. Quibus invicem conglobatis et ad pugnam decenter dispositis acies ducis ex adverso stans opperitur. Facta congressione magna utrimque vi pugnatum est, duce et suis pro salute, Cesarianis pro gloria certantibus, denique pluribus hinc infusis utpote, ubi sola virtus de negocio iudicabit, Palatinus bellum contra se ingravatum et partes suas inmunitas conspicans fuge presidia querit. Ita dux nacta victoria exhilaratus suis grates maximas inpendit eosque laudavit. Qui eciam de spoliis hostium admodum locupletati sunt et, facta inquisicione suorum, qui in bello occubuerant vel adhuc spirabant, ordinatisque rebus de cetero se caucius gerebat. Palatinus inglorius et tristis inde digressus funera suorum vel wulneratis ante se misit ad patriam suisque demandavit, quos in castellis duci ereptis locaverat, ut forti animo essent nec ducem vererentur. Qui si forte eos obsideret, ipse eos propere liberaret. Inde, dimissis copiis, ad Augustum properans et velud olium[1]) camino addens exposuit, ei que acciderant et quantas suorum strages pertulerit, facie imperatoris super f. 68R hiis demutata. Qui de occisis viris strennuis || doluit, fugam suorum egre tulit, ducis temeritati graviter succensuit et iuramento firmavit se ei sicut reo maiestatis et hosti publico mala condingna redibiturum.

Dux eatenus rerum inscius, ubi comperit imperatorem non se oculo prime gracie conspicere et bellum sibi illatum non iam Palatini, sed imperatoris dici et haberi et ipsius homines castella sua occupasse, terras vastasse, pavor irruit super eum diverseque vocaverunt in contrarium animum cure, quia nichil sibi conscius erat, nisi quod imperatorii honoris causa sibi maxima et perpes fuit. Attamen paciens interim super hac re esse nec malum pro malo reddere statuit. Tunc legatum industrum virum, unum de necessariis amicis suis, accersiens ei in mandatis dedit, ut matrem suam quanto cicius adeat, eam super imperatoria offensa consolat, eius opem efflagitet, quia 'si', inquit, 'aliquid dignum tanta animadversione commisissem, decuerat pro hoc curiam contrahi et ex sentencia procerum me coram positum vel pro culpa satisfacere vel innocenciam meam meo iure probare'. Cumque legatus omnia huiusmodi coram Augusta deposuisset et, quantis dampnis iam dux expositus esset, exsolvisset, illa dolenter et materne excepit atque Augustum oportune in hec verba convenit: 'My domine, ne indingneris ad exquisicionem exilem famule tue! Dux filius meus demandavit in se graviter a vestra sublimitate dampnificatum nec esse in gracia vestra et hoc humiliter petit ab excellencia vestra tam ipse quam ego, eius mater, ut ei in presenciam vestram venire liceat et ut proponatis contra eum et, iuxta quod sentenciaverint proceres, ab eo dingnam honori satisfaccionem pro obiectis dignemini accipere.' Ille animi furorem wltus suffusione prodens: 'Noli', inquit, 'karissima, preces pro eo facere, qui invasor imperii mei et vite mee ac honoris insidiator emersit, nisi vita destituor et tocius imperii vires ac copie michi desint extorrem eum et abhinc in tantum deiciam, in quantum se ipse tumido fastu ausus est contra nos erigere.' Ad hec regina in lacrimas resoluta et tremens non fuit ausa plus petere maxime ob Palatini proximo consessum, ex cuius gestuum ad presens acerbitate et fame iam olim de eo racione suspectum eum habuit et tantorum malorum intencionem esse non discredidit. Indeque digressa legatum convocans festine transmisit et signaret duci Henricum Palatinum feralis odii inter Augustum et ipsum

9 *vielleicht* wulneratos *zu lesen* 28 eam] eum *Hs*

[1]) Vgl. Horat. 2 Sat. III 321.

auctorem haberi et eo usque animum imperialem contra se concitatum esse, quod nullius mortalis preces pro ipso proficiant, de cetero expedire, ut vite sue consulat, terras et patrimonia tueatur nec aliter deplagare animum Augusti, nisi patria pulsus || orbe Romano f. 68v decedat. Nuncius sub celeritate reversus, duce intra Baoariam reperto, quecunque sibi mater sua mandasset absolvit dixitque hoc in maternis monitis contineri, ut, quia eum non convictum et absque causa Cesar desub celo perdere ac delere vellet, ipse gigantis animo sumpto ex adverso, quamdiu posset, staret, ne et futuros homines lateret, quod viriliter se defenderet nec de facili cesserit persequenti se rerum domino, 'Ante omnia' inquiens, 'quia innocentis causam Deus semper fovet et adiuvat', Dux hiis auditis 'En', ait, omnium iudex et vindex est Deus, vindicet, ne ab hoste tam atroci et pessimo, |qui et dominum meum fecit michi inimicum et periculis ac sudoribus innumeris me meosque exposuit. Esto,[1]) dabit Deus hiis quoque finem! Sciet imperator me de iure paterno non leviter cedere, dum necessarii mei presto sint dumque vita michi comes sit, patrios fines non reli(n)quo, extra regni terminos, nisi maiori quam hactenus vi perurgente, non demig(r)o, nondum hereditas mea ei obvenit; quod priusquam fiat, ei cohabitare in regno temptabo, forte quod et ipse experiretur etc.

Palatinus interficitur

Post hec mores omnes abrupit, dimidium[2]) anime sue comitem Wezelonem et altrum, cuius eque animus et fidei credebat, secum clam ceteris amicis tulit. Ventumque e(s)t Spira(m), ubi imperatorem tunc curiam habere noverat, festino adiit. Quo, cum dies iam inclinabat, advenisset, illi uni socio equis commissis, ipse et comes a nullo congniti procedunt, ubi imperatorem et Henricum Palatinum cum nonnullis aliis in conclavi consiliares noverunt. Cumque fores ianitoribus incautis irrupisset gladiis eductis armis desubtus micantibus dux Palatinum assiliens caput eius ictu terribili amputavit. P(lur)ies ferienti una repetisse ferunt, imperatore ad tale proiaculum territo cum aulicis et vix in capellam edicule illi annexam elapso. 'En', inquit dux, 'hunc excipe debitum finem consiliis malignitatis tue! Eque imperator, que et qualia consiliorum tuorum emolimenta ceperit, dampno vite sue hodie probasset, si se hinc celerius non abrupuisset.' Hoc modo dissipato consilio, rebus pro voto actis, ad equos gressum accelerant. Quibus conscensis, precipites abcesserunt et quasi avium more inde provolant, tenebris iam desuper fusis et vires eorum diffugio prebentibus, precurrente tamen fama de eo quod acciderat. Luctus et pavor et confusio faciei principes et omnen curiam pervasit. Conclamant arma et in equis festinantibus fugitantes persequuntur diffusique per omnes semitas frustra fatigantur. Tandem sentencie || cunctorum fuit, f. 69R ut, quia nox desuper urgebat et illi iam longius abierant, redirent quique in sua et casso labori cederent. Rex hinc merorem habuit, stimulis ire permotus de viri karissimi et propinqui sui morte indoluit, quippe que et ipsum prope mortem ira Deo auspice involverat. 'Moveat', inquit, 'pietatem divinam et humanam tam immanis piaculi presumpcio cunctis et imperio obnoxiis, imperialis nominis et Romane dignitatis tanta annullacio de iure dolenda erit, quia in retroactis etatibus nil simile cuiquam imperatorum contigisse unquam comperimus nec in vacuum hostis procacissimus a nobis tantum zelus incepit.' Tunc cum honore corpus occisi terre mandari fecit; post exequias celebratas allocutus est magnates et omnes qui aderant.

---

17 mores] moras? 23 ferunt] fn^{t} *Hs, coni. Bischoff* 31 festinantibus] fatigantibus *Hs* 33 redirent] rediere *Hs*

---

[1]) Vgl. Vergil. Aen. I 199. [2]) Vgl. Horat. carm. 1, 3, 8.

Cumque satis esset ab eo peroratum, quid facto opus esset, quod legum temeratores tam atroci funere propinquum sibi karissimum peremerant, quod sibimet idem facinus intenderent, quod aule imperiali ad se confluentibus pacis semper propinat Christus semper ferunt non modo non deferre, quin et sangwine hanc fedare pertimuerint. Morem per sentenciarum ore cunctorum proscripti et regie maiestatis adiudicati sunt dux et comes W. Coniuracio quoque cunctorum procerum contra eos processit. Extunc imperatorem acrior ira subit. Unde indixit toti regno expedicionem contra ducem et terram eius accelerare et dilectus militum veteranorum seu tironum et qui bellis quoquo modo apti essent fieri mandavit. Quibus in brevi ad XXX^{M} armatorum congregatis, in Baoariam versus Ratisponam, Noricorum urbem, armis et viris opulentam duci attinentem, aquilas aciesque applicuit et eam obsidione cinxit. Qui vero deintus erant antique virtutis viri et filii[1]) fortitudinis erant. Unde signis erectis, portis effusi congressum cum hostibus insperatum habuerunt, in quo acriter hinc inde decertatum est non sine grave iactura utrarumque parcium donec solis occubitum; portis, a quibus longiuscule awlsi erant, cum difficultate et suorum mortibus redditi intra menia sunt recepti. Ibi de indigenis quam multi ceciderunt, de Cesariensibus vero ad M et amplius viri perierunt preter wlneratos. In crastinum rex occisos funerari, plagis hebetatis curari precepit, castra per campestra in giro urbis constituit et eam XXII diebus oppugnare non desiit. Cumque urbicos videret ea que pacis sunt minime postulare, sed contumaciter resistere, iussit ligna multa convectari et machinas ac berefredos aliaque instrumenta fieri, de quibus munimina eorum frequenter confregit et de defensione valli vel murorum eos perturbavit. Itaque facta difficultate cum opprimerentur Norici nec copiam resistendi
f. 69v haberent, petitis ‖ et acceptis dextris imperatoris dederunt urbem, salvis ipsis, quo vellent emigrare. Sicque rerum homines suos deinceps in urbe locavit.

⟨I⟩mperator nil actum credens cum superesset agendum, exercitum inde movit in omnem locum dominacionis ducis et preda igne ferro queque illius fuere depastus est nonumquam cum gravi detrimento suorum, quos ex parte ducis sepe contigit, vel congressionibus vel per insidias necari. Dux considerans rerum circumstancias et, quia in manu valida rerum cunctam fecit, nil relique cause sue fore estimavit quam nullam sperare salutem, quod est yma salus victis. Proinde convocatis sociis et viris suis gracias egit, quod in omni articulo cause vel necessitatis, in quo probatur[2]) amicus, sibi fideles erant, si qua aliquantulo bona communicasset, non se dolere, ymmo plurimum letari, quia satis esset super que hec sibi retribuerint, de cetero rogare eos se dixit, ut in incepto persistant et hostem prepotentem secum, quoad possint oppugnare studeant. Qui dum ei favorem suum et opem super omni re ut semper ita nunquam defuturam dicerent, ipse cum eis locis tucioribus usus principes nobiles et ministeriales imperii modis omnibus debellavit. Si quos vero, ut sepe, vivos invenisset, trucidavit vel menbrorum mutilacione multavit. Regalium quoque villarum et castellorum conflagracioni ad demolicionem incubuit sicque per quinquenni tempus gravis imperio et malleus[3]) inhabitancium per terram prestitit etc.

2 peremerunt *Hs* 3f. *hier ist der Text nicht in Ordnung, es scheint etwas zu fehlen* 4 regie *verb. aus* rei 16 hebetatis *aus* habetatis curari] carari *Hs* 20 munimina] minumina *Hs* 26 detromento *Hs* 35 debellabit *Hs* 36 invenisset] impendissent *Hs*

[1]) Vgl. Bibl. lat., 2 Reg. II 7.
[2]) amicus probatus etc. z. B. bei Cic. Epist. XV, 2, 26; Auson. 310, 6; Bibl. lat., Judith 8, 22.
[3]) Vgl. Bibl. lat., Jerem. L 23.

Transitus ad terram sanctam ponitur

⟨N⟩ovissime vero, rei familiaris necessitate compulsus, vir strennuus, cum thezauri eius defecissent et ob frequenciam bellorum cuncta que habebat militibus erogasset, sic fortitudine in armis, sic prudencia in consiliis pollens comitem Wezelonem et L milites viribus et genere prestantes, quos de omnibus qui ei parebant meliores scire potuisset in partem tulit, quos ita adorsus est: 'O commilitones et socii, vestre fidei et devocionis erga me documenta ex eo semper habui, quo opera vestra indi[n]gui. Ecce, ut videtur, in promptu est terra mea et quidquid sub celo iuris mei fuisse constat conculcacioni subiacet, aurum et es deficit erariis meis nec est bene remunerare vel una die obsequentes. Michi preterea imperator et omnes sui querunt[1]) animam meam, quibus usque eo vestra fretus ope restiti, quod ex hoc fabula mundi et officina stuporis ubique terrarum esse perhibeor. Hucusque libuit, quia licuit, nunc imperialitati Ottonis cedendum videor. Brachia contra torrentem tendere, saxum ingens contra montem provolvere negocium super vires et, ne longius exempla petantur, verum domino, contra quem hactenus nisus sum, ulterius contrasistere non valeo, victum me non confundor. Nunc, || quid animo iam pridem insedit, vobis confiteor: Sepulchrum Domini invisere f.70R et ibi pro gloria Christi exulare ac militare ad tempus statui. Unum autem peto a vobis, ne iter meum incomitatum relinquatis et, qui semper michi astitistis, in hac quoque parte sollicitudinis michi deesse minime velitis.' Hiis sermonibus auditis, quasi per idem organum et unum os responderunt: 'Si ad reliquos labores et casus fidem erga te custodivimus, ardencius multo communicaturi erimus tibi in hac vie suscepcione et parati sumus, per quam credimus nos tam erga te, dominum nostrum, fidei signaculum servare quam Deo que sunt Dei reddere.' Exhilaratus dux ad hec iterum blande eos alloquitur regraciando pro omnibus, que propter eum passi sunt et adhuc pati non cunctentur. Subiungens, quod, si aliquando Deus meliora sibi omnia concedat et ei pleno copia cornu secundum pristinum statum arrideat, responsurum se ex equo beneficiis ipsorum. Ita crucibus pro Dei nomine susceptis elegantissimis se ac variis armis ad tante vite commeatum necessariis habunde muniverunt. Huius fame pernicitas orbem Romanum cito permeavit ducem Ernestum et L de suis cum eo eundi Iherosolimam votum habere. Gaudebant hostes, qui exinde sibi securitatem promittebant, letabantur multi, qui simili desiderio flagrantes oblatam oportunitatem simul eundi amplectabantur. Mater ducis hinc dolens hinc gaudens filii perfectioni misit plurimum argentum, vestes et arma, que ille suis iuvenibus satis hilariter divisit. Deinde die vero condicto ad locum prefixum cum esset proficiscendum, convenit equestris ornamenti[s] magnificencia ex diversis quaqua partibus. Ex quibus optimi quique pecierunt a duce, ut socios eos huius vie ac laboris dignaretur admittere, voventes se consiliis eius et iussionibus stare et quelibet dura pro Christo cum eo velle communicare. Tunc heros letus admodum pro adaucto numero sodalium et Deo graciarum munia dependens gratissime se eos recipere dixit nec se velle eis dominari, ut se molliciem sectantem, illos supplicio cogat; hoc enim est dominum non imperatorem esse, sed esse velle in illis quasi unum sese ex illis, asseruit eum, quoad posset, consilium eis et opem fraternam non negaturum. Sicque unanime tripudium et clamor ad sidera utrobique audiebatur. Illi tanto [et] duce itineris, qui eos pro nativa probitate nunquam destitueret, gaudebant. Ille floride

2 habebat] habebit *Hs* 5 vestre] nostre *Hs* 20 perhibeor] prohibeor *Hs* 31 die *in der Handschrift gestrichen* 32 Ex] Qui *Hs* 38 eum] cum *Hs*

[1]) Vgl. Bibl. lat., 1. Reg. XXXV 29, 2 Reg. IV 8. [2]) Vgl. Bibl. lat., Matth. XXII 21.

iuventutis preclaro agmine stipatus non poterat esse non iocundus. Quippe M equites decoros armis et viribus, cum eos recensuisset, in comitatu suo divini tirocinatus cupidos habuit.

(M)agnanimus itaque dux natali solo valefecit et ad iter, quod pro Christo susceperat, Liber 2 expeditus cum suis profectus est. Qui dum in Ungariam perveniret, a rege Ungariorum beningne suscipitur, a quo donis auctus conductum ab eo accepit per regnum ipsius et per nemus Bulgarorum usque ad Grecum solum indeque Constantinopolim contigit. Imperator f. 70v Grecorum eius adventu precognito, ‖ quem nondum facie, tamen fama noverat, gratanter et honorifice suscepit ac tenuit. Nam eius oppressionum et violente eieccionis historia eum non latuit. Unde omnibus aulicis demandavit, ut curam eius et suorum gererent, ne quis eis deesset secumque in urbe regia eum per tres et amplius ebdomedas detinuit. In quo tempore non modo exhaustis requies quin et iteneris trieris competens procurabatur. Qua tam victualibus de pallacio datis quam ipsorum suppellectilibus ornata, dux imperatori gracias agens vale fecit ei. Cui ille preter cetera, que ipse contulerat bona, auri adhuc non modica pondera de regali erario pro viatico donari iussit, deinde navim dux conscendit cum suis. Cui gregi, quia miro eum ob egregiam indolem et ob virtutes eximias colebant affectu, certatim usque ad mare obsequebantur, unde et XXII naves providerant, ut una cum ipso equora sulcarent, tum eius amore devincti, tum sepulcri dominici invisendi voto astricti. Hiis comitatus iocundus efficitur et, velis oppansis, iubet alta maria proscindi atque iter suum dirigi versus sanctam terram et civitatem Jerusalem. Facto vero vento contrario ita, ut per L dies per patencia equora in incertum iactarentur, ecce tempestas grandis super eos et tanta ventorum procella venit, ut XII rates mergerentur, cetere a se longius disiuncte in omnem ventum raperentur. A quibus omnibus divisus dux cum suis in sua trieri integro numero suorum incolumis consistebat. Quid ageret hiis malis circumfusus, quo se verteret? Nam tantum maria undique et undique celum. Tunc ea, que in omni adversa fortuna optimum genus armature est, fortitudine animi fretus hortabatur suos, uti forti animo essent, quippe quedam mortis ymago ante eorum oculos continue versabatur et nox desuper fusa est cum horrisono ventorum frangore et ymber etc.

(C)umque per duos ferme menses tempestuosis fluctibus elisi iam ab anchora spei deciderent eo, quod victum ultra non haberent, premente se dux in merore et angustia spiritus suus cepit anxie cogitare, quid consilii miselli primum caperent, nec longum in medio temporis, cum in una dierum sub ipso ortu surgentis aurore iam[1]) sole infuso, iam[2]) rebus luce detectis cernunt eminus diem aure lecioris signa preferentem, nam venti cessaverant. Mox visibus eorum terra continens occurrit, cuius vocabulum est Grippia. Terra Grippia Ad cuius suspectum letificati carbasa deponunt et portum remigando per barcas subeunt. Et ecce prope littus ante eos castrum inclitum, in plano terre circumvestitum muro cum propagnaculis ex omnis coloris marmore, id est prasio, Pario, Sandico, croceo et rubicundo, quod celaturas superlitas f. 71R habebat omnis generis volucrum et ferarum, fossatum amplum et altum ‖ castro circumdatum erat, quod aqua viva iugiter decurrens ex omni parte replebat; per circuitum muri erant disposite turres V^{C}. foris celate de auro opere musivo in similitudinem coeli ac siderum. Pro hiis omnibus locus pene inaccessus et insuperabilis opere vel ingenio humano habebatur, dum non deesent pauci, qui deintus ipsum tuerentur etc.

---

11 tempore *zu* ipse *verändert* 17 sulcarent] fulcarent *Hs* 27 vox *Hs* 27 frangore] frangare *Hs*

---

1) Vgl. Vergil. Aen. IX 461. 2) Vgl. Hilarius in Matthaeum 10, 16.

⟨E⟩gressus in aridam dux omnes interrime alloquitur: 'O comites dulcissimi, si consilio meo standum erit, ex quo respectus regis celestis post longa pericula in hoc tam illustre solum nos ad litus eiecit nichil metuentes, quo Deus et quo dura vocat fortuna, sequamur; nam arma celeriter arripientes exploremus, utrum, qui hic habitant, Christiani sint, et pacifice cum eis agamus, ut nobis victualium coemptione indulgeant vel forte, si pagani ritus homines sunt, pungnam ordiamur cum eis, si humanitatem hanc nobis negare voluerint, et qui propter Deum exulare elegimus, preferamus gloriose bello opetere quam per famis miseriam extremum claudere diem. Hucusque inedie et sitis ardores utrumque pertulimus, iam ultra hec sufferre nequimus.' Cunctorum voces in id ipsum acclamant, quia alimentorum copiam sive bello sive precio pociantur vel mori ob illius modi non ducant inglorium. Et quia plebs nescit ieiunia tenere, dux ipse prior ense federat latus et sic, omnibus decenter armatis, comes Wezelo adhortatu ducis cum signo militari per planum camporum interritus processit usque ad portam urbis. Quam dum acies apertam conspicerent et neminem ad propungnacula nullumque citra castrum viderent, attonite conferebant ad alterutrum, urbicos arte se subtrahere, 'donec,' aiunt, 'nos quasi securi intra menia coeamus ipsique post nos portam obfirmantes omnes nos conprehendant et incautos iugulent.' Tum proprior dux ut solito consilium dedit, quatenus ponte transilito, antequam hostes erumpere et hos excludere et illos includere possint, porte ingressum accelerent; quo facto occursantes omnes utpote hiis territos prosternant et hoc modo ipsi victores victus intra viriliter obtineant vel, si moriendi eis necessitas obveniat, mori parvi ducant. Ita facto agmine cum clamore et strepitu terrifico portam irrumpunt et ad medium urbis progressi neminem conspiciunt etc.

Erant autem videre zetarum et apparatuum regalium stupenda spectacula; augustissimum palacium rotundum, quod wlgo wrmelage dicitur, inhabebatur. In quo cum sedilibus mense instructe in orbem erant quelibet varie utraque venustarentur, tamen mense longe preciosioribus o[e]stris utroque fine aurifrigiis dependentibus exstabant, que et lautissimis cibis ferine vel domestice || carnis et vino naturali vel condito omnique genere ciborum et potuum referte f. 71v erant, pateras dumtaxat de auro, pathina de argento erat cernere. Quo putes naufragum et famelicum hunc cetum gaudio perfunctum, ni cum ex insperato omnium bonorum exuberancia se ultro offerret. Gaudens in hiis dux prudenter et modeste in hiis conpellat, ut divino respectui gracias exhibentes corpora habunde reficiant, de vario ornatu in auro et ostro vel penitus contingant, ne forte temptacio sit illa, qua Deus eos probet, utrum in ipso spem habentes, per quem nec ales esurit, ab hiis manus contineant, bono Domino non discredant, qui, sicut eis hanc horam fortunavit, sic et in reliquum posset salvare. Post hec monuit, ut annonam comportantes navim exinde onerarent, quo sequenti mane possent proficisci, quia constaret populum urbis haut procul abiise et ex inproviso eis posse adesse. Postquam[1]) autem exempta fames epulis menseque sunt remote, deambulantes hac et illac, non sufficiebant ammirari, que se oculis iniecissent in vario splendore auri et gemmarum per diversas officinas et edes regales in immenso apparatu obsoniorum per loca singula, unde annonam, que ad anni dimidium sufficere posset, in classem suam congesserunt, reliqua omnia visu concupiscibilia iuxta monitum ducis intacta relinquentes. Sublatis vero hiis, que absumpserant, quam hiis que futuro tempori coacerbabant, vix inde aliquod vestigium

11 tenere] timere *Hs* 14 alterutrum] alteraturum *Hs* 24 orbem] orbum *Hs*

[1]) Vgl. Vergil. Aen. I 216.

in tam copioso apparatu relinqui potuit, ac si quis guttam de flumine, pisciculum de mari, granum de massa tolleret. Cumque post epulas omnes ocio indulgerent, solus dux comite sepedicto tamquam fido comitatus[1]) Achate assumptis armis regressus est ad castrum, reputans secum, ne hostes forte per insidias illic lateant, et demandans sociis, ut, si vel levem motum presenserint, ei presidio esse non cunctentur; quod si neminem ibi offendat, contemplatis ardencius loci miraculis, mox inde se proripiat etc.

Scrutamen civitatis denuo

Ut autem conpendio dicam de situ urbis haut curiositer dictu, dux et comes perlustrantes viderunt subterraneas edes et testudines atque ad lucem pallacia plurima ac turres officinas ad varios usus, que omnia de prestantissimi generis marmore ad ungwem perducta auro et gemmis intus et foris ita perlucida et splendida ac pene indissolubilia erant, ut nichil huic decori in humanis rebus equiparabile posset haberi, nisi autor ipse nature suo nutu iubeat equipollens vel maius hiis aliud adhiberi. Inter eundum vero venerunt ad pallacium illud rotundum, in quo cum sociis refecti fuerant. Ex cuius latere vident palacium omnibus visis elegancius et clarius, opere tamen musivo et omni ornatu venustissimum, cuius parietes f. 72[R] de ¦ onichino relucebant. Cui herebat alia edicula interior, gemmeis laqueariis insignis, in qua thalamum collocatum viderunt de auro solido cum mira celatura ferarum et serpentum capitellis pedum, quibus lectica innitebatur; superpositi erant cum purpureis techis et linteamine oloserico et coopertorio hermelino, quod vestiebatur ostro mirabili margarizato et ad fines latissime aurifrigiato. Sedile splendidum ante lecticam de ebore fuit cum celaturis auro repletis, cuius fulcris superpositi erant IIII ametisti ut sa⟨n⟩gwis relucentes; ostra operosa desuper extensa tam ipsum quam et pavimentum ante illud spaciose conplectabantur; aulea auro purpuraque fulgencia locum quod circumdederant. Ad caput lecti duo pocula aurea sita erant fecunda falerni optimi. Quid putas horum conspectores dicere, quid sentire poterant inter tot deliciarum amena? Nam benediccio Domini hic et plus quam aurum Salomonis hic. Ac inde degredientes contemplabantur viridarium spaciosum et amenum ad meridianam plagam palacii primi, cedris consitum. In quod e vestigio progressi viderunt vitrei laticis geminos ex eo fonte⟨s⟩ scaturire, qui veterum industria ita subministrati erant, quod unus calentes, alter frigidas fundebat aquas et copiose non modo irrigabant locum illum, quin et rivi vel ruri ex eis reducti toti urbi iocundo usui erant. Eciam in parte murorum qui locum ambiebant, balnearum usus institutus fuit, ⟨q⟩ue communes omnibus ibi erant, laqueata supra et infra de viridi marmore et habentes circa se dispositos semiarcus quinquagenos. Duo dolia erant in locis balnearibus de auro solido, in que artificis ingenio aqua in devexum currebat per duas fistulas argenteas, ut, si frigidam, si calidam vellet balneandus, beneficio fistularum haberet; rursus aquam illam aqueductus exportabat inde per alterum latus. Platee urbis de marmore optimo strate erant et, quando ex eis oportuisset emendari salebras, rivorum illorum deducto repente super eas emittebatur et sordes omnes eluebat. Indeque platee fulgore tunc preferebant instar nivium alpinarum.

Visa copia balnearum placuit ambobus in ipsas descendere et post longos squalores in mari contractos corpora lavando alleviare. Iocundum eis hoc fuit, tum quia necesse habebant, tum quia materia et arte tanti apparatus alliciebantur. Exeuntes inde post horam in ediculam illam, ubi talami collocati erant, diverterunt et post balnea in ea super lectos illic dulciter repausaverunt. Post modicum visum est eis surgere et, quia pastui oculorum

3 fide *Hs* 15 reducebant *Hs* 26 consitum *verändert zu* constitutum 27 subministrari *Hs* 42 illis *Hs*

1) Vgl. Vergil. Aen. I 312.



satisfecissent in contemplacione urbis, propter quod venerant, ad socios iam nunc properant, f. 72v quia possent super eis attediari et gravari, quod tam diu abessent, utpote de quibus ingnorarent, quid ageretur; vestibus et armis celeriter reinduti et exsurgentes, pocula aurea de fenestra tulerunt et biberunt hilariter de nectare potus optimi.

⟨I⟩ndeque vix digressi erant, cum abire iam ad suos pararent, audierunt ante ingressum urbis in campo clamores validos instar gruum. Pro quo attoniti, deliberato consilio quid agerent, contulerunt se ad fenestram anguli secretioris sub testudinem latebrosam, unde a nemine conspici, ipsi tamen omnes conspicere et cuncta rimare oculis possent. Tum ecce insolitam et monstruosam nacionem utriusque sexus cum populosa frequencia conspicantur adventare. Quorum hic aspectus erat: a pedibus sursum collotenus homines venusti et militarium corporum ac longioris stature conspiciebantur. Quod vero ab humeris supra erat in collis et capitibus, grues prorsus exhibebat. Arma eis erant scuta decora et arcus in manibus porro faretris ostro circumtectis accincti erant plenis pilorum acutissimorum, vestibus purpureis et olosericis amictebantur. Urbs quoque tam celebris istiusmodi hominum subiacebat potestati, ipsa eis sedes regni, ipsa eis patria predulcis erat, gazis, multis ostris et omnibus decoris apparatibus pollebant, regem habebant super se, cui in commune parebant. Is ea tempestate cum C galedis expedicione mota versus Indie populos, regem Indorum persecutus est et comprehendit ex insperato supra mare, ubi isdem cum uxore regina et filia virgine, regio comitatu et fastu vallatus, ad terram sive urbem sui iuris in mari sitam ire disposuit. Nam, callatis viribus, pugnam cum eo agressus vicit et peremit eum ac classem eius cum regina et cum ceteris omnibus submersit. Soli virgini nate regis pepercit, quam ob stematis et forme divalis claritudinem, sibi ut matrimonio iungeret, secum abduxit in regnum Grippie. Hoc fuit tantorum in urbe apparatuum; huic omnibus a parvo usque ad mangnum obviam exire comite leticia usque ad mare iussum fuit. Nam duplex causa letandi eos agebat: de peracta regis victoria et de nove regine intronizacione ac nupciarum celebracione. Inde ergo tanti exiturorum, inde eis plausus, inde eis solempnizandi materia et vociferacio monstroferi cetus agebatur etc.

⟨V⟩isis eis illi duo absconditi non timuerunt prorsus, quin post viri fortes manum miserunt ad forcia. Tunc prior dux: 'Quid in hoc esse articulo nobis eligendum censes, karissime, cum quo idem velle, idem nolle michi est, quippe tu meus alter ego, [meus] sumus una duo? Sentencie mee est, ut non tam cito hinc | recedamus, sed subsistamus et f. 73R observemus gentem hanc mirabilem, quidnam facturi sint. Nam sol in devexo iam est et, si volumus hic pernoctare, secure de loco isto faciemus. Ecce iam inceperunt divertere in domum apparatus conviviorum. Certeque eis fuit materia de urbe hac unanimiter exeundi; prospero eos, ni fallar, effectu potitos esse indicit, quin neminem domi relinquere curaverunt; nec timor fuit eis de aliquo, qui eos pene noceret.' Comes ad illa respondit: 'Fortissime virorum, in fide, qua tibi teneor, dico ut tu et ego. Quid libenter inceperis, ego ero alter; quod tibi animo sedet, ego iudico sanum, ne scilicet temere hinc exeamus, ne fugere eos fortasse videamur. Nam in[1]) fuga ad ungwem armatis salutem sperare ea demencia est, pocius ne unica in cassum virtus eat. Si eos inpetere vis viriliter, tibi arma feram et viam solo ferro fecisse iuvabit per eos. Nam pila eorum non pertimescimus. Quod si nos

28 absconditi] obsconditi *Hs*

[1]) Vgl. Sallust., Catil. c. 58, 16.

primi impecierint, experientur hodie nunquam tales hostes in sua venisse nec proderunt eis colla gruina tam longa. Ymmo ferrum peregrinum admodum curtabit ea' etc.

⟨I⟩nter loquendum duo iuvines collis gruinis nitidis et longis iuxta se ordinatim euntes urbem ingredi in vestitu splendido camisiis desubtus olosericis tunicis triblatis, cruribus longis caligatis de ostro et aurea calcaria, in eorum plantis pharetras circa se gestabant eburneas, aurifrigiatas atque gemmatas et in manibus eorum cornei arcus cum nervis sericis et scuta lapidea preciosa in umbonibus preferentes. Istis de ordine primorum et collateralium regis hoc stemate introgressis, item alii duo e vestigio subsequuntur. Gestus eis curiales et honesti vestes et arma non inpares precii sive decoris ab illis erant. Post hos 4, unus singulari cultus honore mirabilis processionis solempne prosequitur. Ipse autem solus incedebat et nullus iuxta eum. Calige eius purpuree, auro et gemmis a summo usque ad ymum per omnes filaciones laqueate calcaria de auro, subuncula de serico, tunica de ostro circa collum et manus decenter aurifrigiate. In quo a collo ad pedes optimis aurifrigiis filaciones omnes tegebantur, baltheo aureo accinctus erat, circulum aureum gemmatum gestabat in capite. Nam rex ipse fuit Grippie regni et dominii tot insignium titulis prefulgens. Post eum haut procul duo comitabantur, ducentes inter manus regiam prolem virginem, Indici regis filiam. Capilli eius candidissimi, ut nix, contorti de margaritis longi ad terram, de auro et ostro Tirio radiabant vestes eius. Nam varietatibus circum-|| f. 73v amicta erat, lugubris tamen et merens incedebat nec id eam deducit nil in se monstruosum preferebat. Nam hominibus per omnia consimilis erat. Ostrum latum preciosum in duabus perticis aureis duo supra eam ex utraque parte ferebant, facientes ei umbram contra solis ardorem. Ea urbem ingressa, totus senatus et frequencia utriusque sexus simul introierunt, obsequentes ei post eam. Suo more omnes canebant insolitum melos et quod grues melius nossent quam homines. Sicque virguncula hec deducta est in domum preparatam; quam preivit, ut dictum est, rex ipse, de hinc illa subsecuta. Inque ipsius absque numero porro miseria dolenda et res miseracione dingna fuit, quando aures et oculos pudice circumtulisset, si quos articulate vocis sonos a quoquam hauriret, quod cuncti ei muti atque elingwes fuere, quia non humanum loqui, sed more avium gruire cantum noverant, et ideo lacrime eius in mamillis eius, quia non erat, qui consoletur eam etc.

⟨I⟩taque universis in edem conviviorum receptis stupor mangnus ministros apprehendit, a quibus hora absentacionis ipsorum decimati essent cibi. Nam viderunt de singulis mensis partem ex eis sublatam, sed[1]) exilis domus est, ubi non non multa supersunt. Nam festine alia victualia allata sunt. Tunc aquam rex manibus per omnes dari innuit, qui om⟨n⟩es tam divites quam pauperes in vasis aquariis aureis abluti sunt. Quo facto et singulis suo ordine et loco discumbentibus, tunc demum rex ipse lavari, tunc ultimus ipse discumbere voluit; tanta eum cura et disciplina honestatis tenuit. Itaque iuxta reginam regio more festive ipso recumbente nupciale illud convivium ambiciosissime ministrabatur, ita ut, que in mari et que in arida inveniri potuissent obsoniorum vel potuum genera, abunde illic cunctis proponerentur. Letabantur convive in appositis, sola captiva domina non comedit neque bibit et, quas eius ore blandicias rex rostro suo admovisset, parum curabat, que non recreacionem ei, sed horripilacionem magis exhibebant. Inter hec lacrimose conquesta

Preparacio mense

4 triblatis] trabeatis *Hs* 25 preibit *Hs* 29 mamillis] maxillis *Hs* 36 eum] cum *Hs*

[1]) Vgl. Horat. 1 Ep. VI 45.

infortunia sua et neces parentum suorum hoc modo inprecata est: ‘Cunctorum Domine, ut quid in hanc lucem veni, quare tot malis communico, cum neminem reservasti ex hiis, qui me fovere meque manutenere habeant? Ecce mare eos rapuit occisos vel submersos pro eo, quod michi tenebantur atque tuebantur, ne (scilicet eos) in manus tam barbare nacionis traderet. Heu me, quibus oculis respicere, quomodo diligere que[d]am, qui michi utrum que parentem et eorum exercitum abstulerunt! Heu me, quod nemo est, qui me nunc liberet ab hiis! Utinam vitales iam non caperem auras, sed filia mortis essem! Hodie et nunc perpetuus luctus erit michi captive cum hoc monstruoso coniuge, cuius vocem non agnosco, cuius species || horrorem parturit, michi vox bar[i]bariem sonat. Qualis[1]) f. 74R
rex, talis populus eius. Omnes in rostris et capitibus aves loquuntur, non homines. Et nunc quid superest michi?’ Ita solis orbibus oculorum suorum conquesta infortunia sua, que ei rivos lacrimarum deduxerunt, et hii erant panes eius, quia non erat alius, qui consolando eam vicem eius doleret.

⟨A⟩nimadvertit dux de loco, in quo celabatur, querelas eius et pietate super eam motus socium compellat in hec verba ‘Si facultas suppeteret nobis, qualiter miserandam hanc virginem de loco illo erueremus, nil gracius ducerem, quoniam cruciatur spiritus meus. Que si cum ferali marito supervictuatur, erit in misera clade, finiet lucem vite huius, nec bene umquam erit ei, quia nullius hic loquelam internoscit. Omnes muti sunt ei, qui utique emissis clamoribus nullo officio humane vocis quod volunt sibi mutuo nescio quibus tonis loquuntur. Memorabile foret toti evo, quod eorum tirannidi per nos utrinque eximeretur, quamvis sub periculo capitis nostri. Quod si de loco illo improvisi in eos insiliamus et mortuos (?) ac incautos gladio petamus, non queunt resistere nobis, quia nec alia arma quam filias pharetre sue habeant, de quibus nos loricatos minime ledere valent. Sic per eos via facta, ipsum regem assiliemus et eo necato sponsam rapiemus, hac comitati menia omnibus invitis ex[h]ibimus, priusquam arma ceteri corripiant. Tunc mucronibus exerendis liberam facultatem habentes excitato tumultu socios nostros festinato adesse providebunt. Negocium si placet, protinus adordiamur, quia semper[2]) nocuit differre paratis.’ Comes in hanc formam respondit ‘Mi domine, consilium meum super, si placet, audi. Multus populus hic adunatus conspicitur. Si ceperimus contendere cum eis, poterimus ambo de vita periclitari, antequam socii nostri suffragium nobis in tali periculo ferre possi⟨n⟩t. Video eciam eos utpote ciborum et potuum nimietate distentos cum tanto fastu se agere, quod si virginem eripere violenter eis temptabimus, prius eam telis confodient quam nos eam vi abducamus ad contumeliam eorum. Unde magis placeat tibi, contineamus manus usque post peractum convivium. Nam tunc singuli ad sua demigrabunt et rex triclinium, ubi thalamus est, post modicum ingredietur. Post quem clam intrantes de facili iugulare possumus tam eum quam eos, qui secum sunt, et dominam eripere et abducere. Quam cum extra urbem perduxerimus clipio impositam, cito ad socios proferemus incolumem nullo obsistente etc. ||

⟨P⟩lacuit sermo duci, sicque predocti alter ab altero substituerunt ad hec, quousque f. 74V
mensis sepositis omne de loco communi prosilientes ante mensam regis constiterunt. Videres eos iocundos iocundantes, saltantes et ludentes, sed maxime diros clamores emittentes more milvorum vel gruum, quod quasi epithalamium sponse divali precinebant. Cum vero ad

12 que] qui *Hs*

[1]) Woher? Vgl. die ähnlichen Gedanken und Wendungen bei Petronius 58, Bibl. Lat. Eccli. 10, 2, Opus imperfectum in Matthaeum 3 p. 646. [2]) Vgl. Lucan. I 281.

vesperum dies esset inclinis, rex de accubitu assiliens triclinium festinus et hilaris abiit, post quem sponsa cum cantibus et vario ludorum genere est introducta omnisque populus defluxit. Solos XII satrapas rex detinuit secum, qui cum illo in summa iocunditate tempus exegerunt. Interim unus de aulicis casu pertransiens vidit duos stantes in angulo privato armatos et festine regi et ceteris nunciavit, innuens hostes Indicos adesse et ex hiis duos armatos in loco abdito ibi consistere ne alii forte quam plures ibi subsequantur, qui capitivam dominam inde rapere et eius ac parentum eius iniuriam ultum ire veniant. Quo audito animo concitati qui aderant rostris acutissimis inpegerunt misellam et tenerum corpus undique versum perforantes plagis truncaverunt. Cuius plangoribus nimis eminus congnitis dux consternatus ait: 'O moram odibilem, o tarditatis nostre omina infausta! Ecce, dum moram nectimus, proditi sumus et isti maliciosi pro nostra presencia exterriti furorem suum in miseram puellam contulerunt, rostris eam confodientes. Sed modo vindicta prope rata in eos redundabit.' Tunc dicto cicius ut leones de cubilibus suis ambo prorumpentes impetu facto in triclinium districtis mucronibus regem et eos, qui cum eo erant, perimerunt, uno tamen fuga elapso, qui factum concito in urbe famavit; unde confusi vociferancium clamoribus loca omnia repleverunt etc.

Planctus ducis super puellam

⟨D⟩ux inter hec astans virgini egre decenter eius miseriis condoluit dicens notam hanc nunquam cordi suo remittere velle, qua tam diu distulisset ei in auxilium venire. 'Quia potueram,' inquit, 'necem tuam prevenire, si detestabilis mora non me tenuisset Attamen per nos vindicaberis. Puniendi erunt a nobis monstruosi isti, quos ita effrondes et sceleratos esse non piguit, quod talem decoram perditum ire nosque ob tui iniuriam provocare non timuerunt. Sciet tota Grippia non se tam hospites quam hostes excepisse, dum ego et viri mei necem tuam dolentes arrogancie eorum luctum inopinatum ingeremus.'

Verba puelle

f. 75R Ac illa cum vivere iam non posset et decor eius in sanguine volutaret, erexit tamen se utrumque in cubitos et conversa ad patronum suum gracias || egit ei hiis verbis: 'Rex regum reddet tibi bona pro laboribus et angustiis propter me arreptis, quem ego collaudabo, dum spiritus hos regit artus, quod te permisit ad partes istas solaciari michi perdite, que perpetue confusioni obnoxia omnium peior mancipio essem, dum adviverem, si per te erepta non fuissem. Utinam tempora vivendi michi donarentur, quod per te patrie et regno redderer! Revera regnum et opes paternas tuo iuri traderem, si mecum delegeres habitare. Quippe pater meus non habuit filium, qui heres bonorum eius haberetur, sed michi, que unica eram, debebatur omne paternum ius. Tunc summis regibus par esses, terris et populis et insulis maris late imperares, duces, comites et gentes fortissimi parerent tibi, sicut paruerunt patri meo. Sed heu, frustra illa prosequor, iam spiritus abit ossibus iam anhelitus meus intercluditur. Spiritui tantum meo divina vis repropicietur, que et digna respondeat beneficia ac miseracionibus tuis cicra me!'

Hiis dictis reclinavit se humi et obiit. Quam dux et socius eius lamentabantur et opperuerunt wltum eius ostro pro ea orantes.

Bellum duorum cum pluribus

⟨Q⟩uibus gestis ob necem virginis sevientes et exinde gustu maioris audacie hausto precipites ruunt et clipeos leva gestantes in limine palacii consistunt. Nam porta urbis et via, per quam illo transitus erat, illis intercluse erant. Undique versum eos Grippienses cinxerant. In quorum confertos impetum facientes bellum mirabile duo cum multitudine

6 armotos *Hs* 28 mancipicio *Hs* 29 rego *Hs* 30 iure *Hs* 41 interclusis *Hs*

adorsi sunt. Qui, in quamlibet partem se convertissent, eorum late vagatus ensis instar mature segetis eos demetendo ad terram stravit. Sicque via ferro patefacta, ad exitum urbis multo cum sudore pervenerunt. Ibi vero hostium phalanges non parve armate constiterant ad tuendam portam, quam obicibus et seris firmaverant, ne exitus duobus de facili per eam esset. Unde in multa angustia ibi accepti, obice murorum tutati stabant et belligerebant ut viri fortes virtutis, quos arcubus et sagittis hostes undique impegerunt, non alio genere armorum utebantur et, mirum dictu, cum immensam congeriem telorum scutis exciperent et hec iam scuta pre pondere ferre non possent, gladiis illa presciderunt et super huiusmodi acervos stantes pugnabant.

Socii ducis accurrunt

Interea huiusmodi clamoribus exciti socii ducis de navi accurrunt; verebantur enim, quod accidit. Qui portam urbis obseratam videntes et eam fortiter impingentes in securi et ascia, deiecerunt eam. Sicque intromissi in virtute sua hostes de porta effugant et in urbem redire cogunt. Iam ergo duce ‖ liberato pariter conglobati strages non modica⟨s⟩ f. 75v Grippiensis utpote inermis wlgi faciunt. Cumque hii qui in turribus et propugnaculis erant, missilia, saxa et tela indesinenter in eos iacerent et exercitus pro hiis gravaretur, dux alciori consilio cum suis extra portam abierunt in campum. Post quem illi portam obfirmantes, quamvis ex eis pauci wlnerati, nulli tamen occisi adhuc erant, incidebant ovantes per camporum plana versus mare etc.

Nova adversitas oritur duci

⟨S⟩ed heu[1]) ceca futuri mens hominum fati, quoniam nec presens certam vix habet hora fidem. Cum non longe a litore abessent et e proximo navim se conscendere crederent, integro adhuc numero commilitonum, nam M clipeati erant ad hec eis, ecce vident inopinatum exercitum validum et grandem ex adverso venire et versus urbem iter suum dirigere. Hii siquidem erant comprovinciales terre illius et ad salutandum regem pro recenti victoria et ei congratulandum descenderant ingnorantes, quod factum erat. Eorum videbantur XII M et amplius esse et ibant sublimes, equis rapidissimis invecti. Arma eorum erant scuta, arcus cornei vel ossei pharetreque, tela ipsorum preacuta et subtilissima erant, que omne genus armorum penetrarent ipsique gruinas facies et colla habebant sicut Grippienses, de quorum sanguine descenderant. Ibant vero cum superbia. Acies eorum longe et diffuse erant. Cumque ducis legionem, ubi ad navem properabant, deprehendissent, satis hostiliter ex adverso eorum profeccionem agebant. Quibus eminus visis dux substituit sicque suos, ut in articulo fieri solet, necessitatis, adortatus est 'Eya, commilitones et socii, solo divino intuitu nullis prope momentum extra cogentibus causis paternum solum dimisimus, amicos, parentes, predia et quidquid mundus deliciarum habere potest postposuimus et huc quasi e finibus humanis eiecti sumus. Nunc, viri, virile consilium capite, quod semper milites invicti fuistis, ad mentem reducite et ob hoc monstruoso cetu fortiter vos defendite. En ipsi cernitis, quod inter nos et mare se medios iam obiecerunt, ne viam ad naves explicare possimus. Aut hic omnes choram multitudine occumbemus et Dei erit animas nostras salvare aut decertandum erit viriliter quia salus prelii in manu Dei est. Isti barbari sunt Deum ingnorant, ducem belli animum habent, quorum quidem, tametsi numerosus est exercitus, spernendus tamen est, quia invalidus existit. Semper hiis in prelio maximum periculum est, qui maxime timent, unde ne timueritis eos. Audacia

---

10 exciti *verb. aus* excitati 21 intego *Hs*

---

1) Vgl. Lucan. II 14.

vobis pro numero habeatur. Nos enim de celo adiutorium speramus, poterimus conterere f. 76R eos. Vos tantum animos || erigite, mortem pro Deo appetite, que nobis mercacio glorie, non pene erit, vite mortalis dispendium, vite vitalis lucrum.'

⟨P⟩ost monita salutis[que] timidis que posset addere mentem, ipse de congressu hostili nil pavitans, ymmo e proprii prodigus cruoris propter deum labbarum manu tulit, hostibus obviam processit, quem pari constancia sociorum centurio sequebantur. Prelium atrox hinc inde commissum est. Hostium vero ingentes copie erant, que sicut apes undique eos circumdederunt et sagittis supra modum vexaverunt. Quibus illi nulla racione nocere poterant, eo quod in equis discursantes plagis sagittarum illatis tamquam aculeis inflictis mox fugitantes longius ab eis recederent et post modicum reproperantes ad eos wlnere illato iterum retro elapsi in preceps irent, ab eis hoc omnino procurantes, ne quis ex eis in tantum eis appropinquaret, ut vel tenuem mucronis plagam ab eis potuisset accipere. Unde ira repletus dux, quod nullum eorum ledebat et sui quaqua versum ab eis ledebantur et quod cum eo solotenus detrectabant, ut gladius suus in eis exsaturari potuisset, deliberato in se consilio cum signo militari per medios hostes cum sequela suorum concitus ruens ad littus maris applicuit, ubi trieris sua de proximo constitit. Illic vero erat videre miseriam; nam in unum coactis, cum nec in dexteram nec in levam declinandi copia esset, bello contra eos ingravato V^c numero ex eis a sagittariis ibi perempti sunt coronati et vix reliqui salvarentur, nisi quod dux cum comite predicto in fronte sociorum periculo se obiciens ipse in littore consistens ceteros barcas intrare et navim conscendere hortatus est, ut salvari posse⟨n⟩t. Ipse strennui militis et boni imperatoris officia simul exequebatur. Ita hostiles impetus clipeo protectus magnanimiter sustinuit, donec naute barcas paulatim ferrent ac referrent et socios viritim ad naves deportarent. Si qui vero in terra desidentes vel saucii remansissent, hos morti sors infauste obiecit. Cumque omnes taliter in ratim premisissent, ipse et dux novissim in barcam prosilientes adiutorio suorum vallati celeriter inde abducti sunt ad socios et sic periculum evaserunt. Sed celi Dominus ventum prosperum de thezauris illico produxit, qui inde eos arripiens super equora levavit, atque hinc quidem mortibus suorum et casus acerbitate dolebant, illinc aura secunda leti ponti terga sulcabant; nec mora: Grippienses galedis conscensis insequuntur fugitantes. Quos, si copia daretur, libenter funditus delevissent, ne ultra fines eorum intrarent. Verum f. 76v illis || maris et venti tranquilioris beneficio a visibus eorum longius awlsis, tandem frustrati in sua redeunt.

⟨I⟩taque peregrinis sic navigantibus comes adversitas fuit, sicut rerum dominus iussit, 3. liber
qui[1]) flagellat omnem filium quem recipit, nec pro adversis casibus frangebantur, per quos se a peccatis prioribus iustificari non dubitabant. Qui incerti, quo eos fata ferant, ubi sistere detur, duodecimo demum die inite profeccionis viderunt eminus montem precelsum supra mare, qui Mangnes appellatur, et diligencius intuiti contemplati circa eum naves et malos omni nemore opaciores ac densiores, cum aliter eis videretur. Nam per malos turres, per classes edificia cetera mencientes illudebantur nec mirum ad aspectum malorum eos falli, eo quod crebra tempestatum alluvione nivalem quodammodo eis candorem prestare viderentur. Unde ad hoc intuitu primo exhilarati sperabant ad terram continentem et ad urbes stantes se contingere. Sed longe secus erat. Quippe cum in

4 timidis quo *Hs*   18 ibi *über gestrichenem* ideo

1) Vgl. Bibl. lat., Hebr. 12, 6.

huiusmodi spe et leticia viam maris carperent, nauclerus summitatem mali conscendens naves et malos esse deprendit, quod videbatur. Unde intelligens, quod infaustum iter arripuissent, quia montana illa et circumstancias locorum protinus agnovit ‘Eya, socii’, clamavit, ‘in que loca incidimus? Nichil medium i⟨n⟩ter nos et mortem’, ingentemque[1]) gemitum dans pectore ab ymo[1]) inquit ‘Agite iam nunc, o socii, causam vestram, Deo vos iam committite, quia nichil reliqui est nobis, hic nimirum erit locus requiecionis nostre, hic oportet nos corporaliter diem iudicii prestolari; pro certo noveritis nullum nostrum hic posse salvari, nisi manus cuncta regentis, que deducit[2]) ad inferos et reducit, velit miraculose aliquos ex nobis conservare, qui testes mirabilium suorum sint ad filios nacionum. Sepe audistis ab hiis, quorum interest id, qui scilicet navigant mare et enarrant pericula eius, esse sinum maris, qui coagulatum mare wlgo vocatur. Naves omnes illo divertentes tamquam limo inhereant et infigantur. Profecto hoc est mare, quod in presenciarum cernitur, quod inde nomen mutavit, quia hinc nullus umquam transitus ratibus fuit. Cuius rei effectus causa est magnes. Hic lapis eius nature est vici⟨n⟩um tollere ferrum. Nam quelibet navis, que utique ferri susceptibilis est et quid ferri amminiculo sibi adheret, ab eo inevitabiliter attrahitur nec e proximo tantum, sed in longum virtus eius supra mare protenditur. Naves, quas vidimus procul in devexo montis detineri, eiusdem lapidis natura attraxit et nos, cum illic tracti advenerimus, oportet eque ibi morte operiri. Accepimus autem et ab hiis, qui litteras noverunt, | Platonem philosophum[3]) scribere, de f. 77R Athalantide, insula vasta et populosa, exercitum olim exisse et victis omnibus tandem ab Atheniensibus esse victum. Hec insula terre motu et inundacione ymbrium divino nutu tandem subsedit et submersa est. Pelagus illud pinguius quam cetera ex limo crasso; aqua conspissata non fluitat, sed ut oculis subitam iudicant, non illa racio istud mare pigrum naviumque capax efficit, ymo naturaliter attractiva vis magnetis. Quocirca nunc tantum Deo cura sit nostri, ut spiritus redeant ad eum, qui dedit illos’ dixerat etc.

⟨E⟩t ecce hiis cognitis dux rumore[4]) accensus amaro sapientes et ipse commoveri fecit omnes ac pro re pauca locutus est, ut s(cilicet) Deo animas committant et eum sanctum in omnibus operibus suis predicent, ipsi graciarum munera libent, quod in sancta peregrinacione ac servicii divini professione eos presentem vitam finire dingnatus sit, de cetero rengni celestis participacionem ab ipso flagitarent. Illi monita sequentes indubitata fide et spe creatori inheserunt, confessionis, penitencie et eucaristie sacra remedia susciperunt et ex intimis precordiis suspiria trahentes tendebant supremas ad celum cum voce manus, cum crebra geniclinacione in manus Dei spiritum commendantes; sic premissa prece cum clamoribus in celum, cum iam monti propinquarent, ab eius ammirabili virtute per omnem navium illarum densitatem tam valide acti et attracti sunt, quasi nichil eis obsisteret. Unde naves numerose ante eos a compagibus suis solvebantur, mali magni et sublimes elidebantur et cadebant, utpote senio et putredine confecti. Quibus hinc inde cum magno fragore ruentibus mirum fuit, quod ipsi non obruebantur nec classis saltim eorum non ledebatur. Quod inde accidit, quia erat nova et omni genere firmitatis conspicua, impetus omnes sine sui lesione ferre sufficiens. Quantos hic metus protulerint, dici non potest, quia omnis consolacio abscondita fuit ab oculis eorum. Et cum presentem tantum viderent montem, nutu Dei tamen incolumes evaserunt usque ad radicem montis.

---

1) Vgl. Vergil. Aen. I 485. 2) Vgl. Bibl. lat, 1 Reg. II 6; Job. XIII 2.
3) Vgl. Platonis Timaeus, interpr. Chalcidio, 25. 4) Vgl. Vergil. Aen. IV 203.

Exeuntes de navi deambulabant per rates, que eos undique horrore nimio circumsteterunt, et tam mira dictu quam miseranda illic cernere erat ibi humanorum cadaverum immensa congeries, que partim ab avibus commesta, partim per se incinerata videres, ibi opes nimie congeste, quas mercatores vel ceteri commeantes secum detulerant in auro et argento, gemmis et vestibus, in ostro serico et metallis etc.

⟨I⟩taque in multa afflictione cordium in sola exspectacione mortis ibi degentes optimum
f. 77v hoc invenerunt consilium, ex quo Deus omnipotens || scriberet[1]) contra eos amaritudines et temptaret eos per multas tribulaciones, quod pacientes ad hoc esse et libenter mortem ipsam amplecti discerent pro Deo. Sicque pennis spei ad Deum erecti de inevitabilitate mortis didicerant iam non dolere, qui tam diu infausti maris unda trahebantur, donec ossibus cuti vix herentibus de multa annona, quam de Grippia attulerant, nichil eis reliqui esset. Tunc, progdolor, abeundum cum esset, solo duce superstite cum comite W., cum quinque aliis, ceteri omnes paulatim defecerunt. Super quibus dux pius dux largiter flebat et exulcerabat cor eius singulorum mortes, eo quod eis presidio esse non posset contra famis vel mortis acerbitatem. Nam mox, ut aliqui obissent, ponebantur in prora navis et ibi eos grippes tollentes, qui pro consweta preda locorum illorum in vicino morabantur, de cadaveribus forcium inmitibus pullis suis dulces cibos infra nidos suos ministrabant. Est autem gripes, ut philosophi scriptores tradunt[2]), 'animal pennatum et quadrupes, omni parte corporum leo, alis et facie aquile simile, equis in festum vehementer', unde poeta 'iungentur iam gripes equis' etc.[3])

⟨C⟩um ergo dierum una ultra non haberent salarium preter dimidium panem album, ipsum inter se eque parciebantur, ut unus quisque modicum quid acciperet. Quo absumpto mox terram crucis in modum ore petunt et se mundi Domino anima et corpore propensius commendantes petebant auxilium de celo, si quomodo Deus, qui omnia potest, salvare, tam paucas reliquias ex tam mangna multitudine dingnaretur. Post precum munia comes W. superne inspiratus sic eos alloquitur: 'In rebus artis opus est consilio pociori. Deliberanti michi mecum, quomodo adordiamur, hoc michi potissimum videtur expidire: Eamus per omnes naves has, sicubi pelles animalium valentes et fortes possimus invenire, in eos armati introeamus et consuamus eas circa nos tenacissime. Nam ratum teneo, quod super navis marginem, unde nos grifes videre possint, interdiu sic iaceremus, raptim nos in fortitudine sua inde ad nidos suos nos sustollent, quorum pulli cum pre duricia loricarum nos contingere vel ledere non valuerint, tegimina, que circa nos sunt, dissuentes poterimus sensim in terra deponi et sic salvari. Quod si forte eorum laniatu peribimus, brevis erit finis noster, et hoc pocius expetendum videtur quam inter longiores cruciatus in hac navi tandem misere obire.' Sanus sermo hic placuit intermine (*am Rande*: alias interrime), utpote qui non dubitaretur a Deo qui relevat misteria esse insti⟨mu⟩latus. Protinus perscrutantes loca navium cito invenerunt bovina tergora plurima; qui reportantes navi sue
f. 78R secuerunt pertinenter ad ea que voluissent, || corrigias eciam incidentes ex eis properabant incipere rem anxietatis plenam in spe Dei celi, qui et sepe liberavit eos. Cumque omnia preparassent, ineunt consilium hii 7, qui primi ex ipsis parandi hoc modo et insuendi essent.

10 dolore *Hs* 35 obire] obedire *Hs* 36 insti⟨mu⟩latus *Verderbnis von* inspiratus? 36 f. pervustrantes *Hs*

[1]) Vgl. Bibl. lat., Iob. XIII 26. [2]) Vgl. Isidori Et. XII 2, 17, Plin. Hist. nat. X 70.
[3]) Vgl. Vergil. 8. ecl. 27.

Ad hec comes W. ait: ‘Dux meus et dominus et ego primi erimus, quia nunquam paciar, ab eo separari in quolibet articulo vite vel mortis, omnia pati cum eo cupio; quod si ipse quoquo modo salvabitur, ego quoque sperare habeo salutem, si obeundum, pariter obibimus. Tantum hec cura nostri sit vobis, ut coriis equisitis diligentissime nos insuatis nec aut ungulam aut rostrum inmergere ibi vel pro tenui parte possit animal trucissimum.’ Equum sic visum est tam duci quam ceteris.

⟨D⟩ie ergo prefixo due pelles insigniores, utpote de marinis pecudibus, iuxta condictum applicite sunt. Tunc viri illustres, qui unum par amicicie erant, loricis, galeis et ocreis diligenter armati enses prope nudos locantes intra eas inclusi sunt. Hiis vero fieri incipientibus maximus et confusus sociorum eiulatus abortus est, quando dux pius fecit eis Vale. Quibus invicem salutatis in osculo pacis, hortatus est eos in Deo sperare et adhuc confidere ei, ‘quoniam’, inquit, ‘bonus est’ et, ne iuxta quod eum facere cernerent, ipsi facere non formidarent. Hoc ordine hic duo primo consuti et reclusi positi sunt supra marginibus navis. Taliter autem eis de nocte iacentibus facto mane grifes more solito desuper volantes, cum eos de alto vidissent, submittentes se rapuerunt eos in ungulas suas et instar levis stipule per aera deportantes nidis suis intulerunt. Sed matribus illico convolantibus et pullis nichil ex eis laniatu aut morsu contigere valentibus, illi taciti post horam gladiis corrigias pandunt, sese sensim ad terram deponunt, mox nemus contiguum intrant et se latebris arborum immergentes, unde grifes eos ledere non possent, Deo pro liberacione sua grates immensas libaverunt. Hiis itaque salvatis medio tempore et inter agendum grifes alta secantes aeris ad navem regirant, duos inde, sicut primos coriis insutos asportaverunt, qui et ipsi armati erant, itemque ultimos duos. Circa quos dum nidis essent illati, pulli eque frustrati non plus ex eis quam de massa ferrea contingere morditus poterant. Et hii ergo sicut primi oportunitate nacta annisu quo poterant gladiis lora, quibus astringebantur, secantes exemplo primorum vivi et sani ad terram evaserunt. Unus vero e sociis qui et septimus adeo invalidus || et impos sui exstitit, quod se insuere ut ceteri nequibat et ita consumptus [et] et tabidus mortuus est in navi. Dux vero, qui cum comite longiuscule abierat, super IIII tironibus receptis non minus iocundatus, quam si viventes ab inferis post busta eos recepisset. Regum[1]) equabat opes animo et gratissime eis obviam pergens osculatus est eos. Hoc cursu vel hoc ordine stupendo mirabilium patrator Deus magnanimes heroas de mari, de mangnetis monte, de grifibus salvavit, in reliquum non percussurus, sed curaturus eos. Quid, rogo, hic desides et pigri animi pretendent, qui lentaterunt ocia, quibus luxus et desidia cordi est, virtus odiosa permanet? Forte vix credent assercioni horum, eo quod ipsi quinque de pulvere luculente et magis beluine quam humane conversacionis nolunt excitari. Qui quia[2]) in labore hominum non sunt nec cum hominibus flagellari merentur, ideo novissima eorum luctus occupabit. f. 78v

⟨C⟩umque viri sex per tanta pericula iter caperent per proximum saltum, pre inopia victus pene defecerant, solas ingnotas herbas et fungas gustabant pocius quam edebant; nam omnia deficiebant eis. Animus[3]) tamen omnia vincit, ille eciam vires corpus habere facit. Nec multo post venerunt ad flumen quoddam amenum et piscosum, pro quo letantes ex eo refocillabantur et intrantes in illud pisces manu pro velle ceperunt et accenso

20 gratis immensis *Hs* 32 curaturos *Hs*

[1]) Vgl. Vergil., Georg IV 132. [2]) Vgl. Bibl. lat., Ps. LXXII 5. [3]) Vgl. Ovid., Pont. II 7, 75 f.

mangno ingne assabant ex eis et mandebant. Inde per decursum aque incedentes offenderunt montem altitudine prestantissimum, qui undique preruptis saxis in aera sublimiter porrectus transitum eciam avibus negabat. Quem sepenumero hinc inde lustrantes, sic ubi transcendere eius iuga possent. Cum additum per eum non invenirent, merore consternabantur putantes ibi finem vite certissime habituros. In mangna tamen anxietate cum essent, quid facerent — nam et fame attenuati erant, ita ut vix subsisterent — non eis latuit, qualiter aqua illa per solidum montis viam effecerat, ita ut ad foramen permodicum et artum tota simul unda conpressa mangno impetu ferretur, at, utrum a rerum prima origine acciderit an per succidua tempora aqua illa frequenti alluvione saxa cavanda persciderit, incertum est. Hoc explorato cratem de virgultis fabricant, quam fortiter colligantes remis adhibitis versus antrum illud Deo vivo invocato applicuerunt. O quam graves collisiones, quam infaustas tunsiones membrorum inter scrupulos, ibi dum transierint, sustinuerunt, ita ut plerumque de vita diffiderent! Attamen sani periculum evaserunt. Enavigato itaque aditu tenebroso et difficili, ubi eis dies post tenebras et quasi post tempestatem serenum illuxit, exhilarati ad littus remigant ad aridam.

⟨H⟩actenus adversis rebus exercitati multa dolenda pertulerunt. Extunc iam leviora erant, que restabant, quia mille[1] mali species, mille salutis erant. Oculis tunc per ori-
f. 79R zontem quaqua versum circumductis heremi || ante se latissimam vastitatem conspiciebant. Per quam iter carpentes nocte illa et luce sequenti circa fines eius venerunt in terram Cicoplum, cuius vocabulum est Arimaspia, ubi castella plurima et urbes optutibus eorum optulerunt se. Ciclopes autem sunt sic vocati, eo[2] quod unum oculum solum in media fronte habeant. Hii et A[ri]griofagi dicuntur pro eo, quod solum ferarum carnes edant inmansueti et feri ingenii dapibus[3] cum sanguine gaudent. Hos gignit Libia. Inde ad castrum insingne, quod vicinius erat, divertentes dominum locorum, comitem predivitem obviam habuerunt cum comitatu suo. Qui vehementer attonitus super homines tam peregrina facie, qui essent et qualiter illo adventassent, quesivit et, barbarie deposita, beningne collegit eos et in pallacium suum duxit utque arma deponerent monuit. Post optimis vestibus in auro et serico eos induit et humanitus tractans secum detinuit. Nec multo instabat celebritas, in qua rex Ciclopum redeunte tempore convivium ambicione regali viris suis facere consueverat. Ubi dum inter ceteros primores comes festinus accurreret, ducem et socios suos pro grandi spectaculo cum armis eorum miranti curie secum induxit. Cum quibus re⟨g⟩i adhibitus ab ipso et cunctis magnatibus gratanter accipitur, quia nunquam tales homines ante viderant. Qui arma eorum singillatim contemplati stupebant magnopere super eos. Tunc rex a comite sibi eos dare impetravit nec moratus castellatum suum dextrarium insignem in medium duci iussit cum apparatu suo, ut viderent, quales in arte militari essent, quidve valerent in equis hospites forme mirabilis. Quem dux apprehendens in frequencia tocius curie militariter satis et dicto cicius insiliit in eum et similiter demandavit sociis equis conscensis morem patrie cunctis pro miraculo demonstrare. Cumque agilitas corporum, pericia equitandi et omnis militaris elegancia in eis spectata et ab omnibus laudata fuisset, rex curam eorum in amplius haberi et, ut honesti et pro velle suo tenerentur, precepit, lingwam eciam ciclopam doceri eos anno integro mandavit. Post anni

34 rex a] rixa *Hs*

[1]) Vgl. Ovid. Rem. am. 526. [2]) Vgl. Isidori Et. XI 3, 16. [3]) Vgl. Ovid. metam. XV 87.



circulum ducem convocans patriam, mores vel studia gentis et cuius nominis vel dignitatis in terra nativa ipse esset et qualiter inter partes illas advenerit, ab eo studiose inquirit. Ille interrogata paucis absolvit; dixit se ducatus honore in terra sua prefulsisse et regem regibus cunctis, qui sub celo sunt, valenciorem contra se iniuste concitatum, cuius potencie dum putet esse incedendum patriis finibus excessisset, deinde ritus gentis Norice et novissime adventus sui refert, tristes[1]) ex ordine casus. Rex hiis auditis graciam suam ¦ in amplius f. 79v et perfectius ei prestitit, ut non sibi secus ac sibi honor ei et favor cunctorum exhibeatur, constituit etc.

Bellum primum ponitur

⟨E⟩a tempestate, sicut India pre omnibus terris monstrorum ferax est, erat regno Arimaspie gens monstruosa contigua. Hic dicebantur sciopodes, qui wlgo bladehuvi vocantur. Hos refert Solinus[2]) monoculos nasci et singulis cruribus singularique velocitate persistere. Qui ubi defendere se volunt a calore vel tempestate supinati plantarum suarum magnitudine inumbrantur. Unde et vocabulum traxerunt; scios enim umbra, poda pes dicitur. Nam pedes habent pandos et latissimos ut anseres. Calceis non utuntur et armatura sunt eis tela et cuspides. Inter eos et Ciclopes vasta solitudo habebatur, quam cursu pernici transmeantes terram illorum vastare pro libitu solebant. Accidit ergo circa idem tempus eos contractis copiis suis venire in multitudine gravi et premissis cursoribus velocissimis cedes et incendia circa terminos illorum moliri, eo quod illos servituti et iurisdictioni eorum adicere conabantur. Rex cognito adventu celeri ipsorum, adunato exercitu pungnatorum per omnem locum suum occurrit iis in locis desertis. In comitatu eius erat dux cum sociis suis. Qui hora congressionis arrepto signo militari precessit exercitum. Mors ingens utrobique committitur. Dux et viri sui strennue ibi egerunt, quibus rex et regie cohortes fortiter assistentes inmanes adverse partis strages fecerunt. Victoria cruenta regi tandem non sine multo suorum sa⟨n⟩guine cessit, duce precipue instante et quasi summam manum bello imponente. Itaque hostibus super numerum cesis et captis, reliquis vero ad terram desertam et inviam diffugium petentibus rex locum certaminis victor possedit die illo et altero in leticia mangna et gloria. Qui convocatis ad se magnatibus suis [et] post alios eciam ducem laudavit [cum] coram eis et gracias egit pro magnne virtutis eminencia, que in eo claruit. Cui cum proponeret bona se facturum et fidelitati eius et servicio ex equo responsurum, statim sine retraccione mangni eum ducatus gloria cum terra et hominibus inbeneficiavit deditque ei dona et munera plurima viris suis et comiti W. comiciam unam commisit. Sicque eos remisit in Arimaspiam. Ipse vero se inde contulit ad castrum suum famosum, quod Lucerna vocatur. Dux et comes prudenter amministrabant collatas in se dignitates, dantes laboris vel honoris causa aurum et vestem lapidemque preciosum, unde animos subditorum et omnium ad se veniencium conciliabant etc.

Bellum 2. cum auritis.

⟨I⟩nterea dux audivit esse in latere terre illius supra mare hominum genus indomitum et populosum, qui Panothii vocantur. Hii nullis vestibus ¦ amiciuntur, tantum membranis f. 80r teguntur aurium suarum. Nam aures habent latissimas longas usque ad terram, que totos eos circumdant. Hii animosi sunt et pugnaces, cuspides habent acutissimos pro armis, quibus quidquid attigerint trancidunt. Illud nomen a latitudine aurium mutuaverunt. Nam[3]) pan totum, ochis auris dicitur. Istis erat mos, rengnum Arimaspie gravare et frequenter

10 monstruasa *Hs* 41 ochis *Hs*, ωτα *Isidorus*

[1]) Vgl. Ovid. metam. XIV 473. [2]) Vgl. Solin. LII 29. [3]) Vgl. Isidori Et. XI 3, 19.

insultus in fines eius facere, quod dolenter inter se tractabant accole regionis. Super que motus dux ordinata expedicione descendit ad mare versus terram ipsorum. Hoc illi ut noverunt, arma conclamantes in manu forti contra eum procedunt ad bellum; facta congressione hinc inde graviter belligeratum est illo die toto usque ad vesperum. Multi corruerunt ex parte amborum. Attamen dux solito victoriam adeptus est et occupavit locum certaminis usque mane. Qui de loco secedere noluit, quousque totam terram auritorum illorum suo iuri manciparet, ita quod ei tributarii facti sunt et clipeos exercituales ei dare promiserunt, ubicunque in vicino terre illius opus esset. Ita victor demum inde rediit Arimaspiam ducens secum captivos predam, nec modo in hac expedicione, sed·ubicunque locorum iter movisset ad preliandum, salus directa est in manus eius. Post actam tam faustam victoriam viris suis convivium instituit per VII dies dans eis munera, equos et vestes et cum gloria mangna remisit eos iocundos ad sua etc.

Bellum 3. cum nanis

⟨I⟩tem relacione multorum didicit esse terram vel nacionem, que Bragmanna dicitur. In partibus illis hii sunt nani quos[1]) Greci pigmeos, idest cubitales a cubitis, appellant. Hic aliunde non vivunt nisi de ovis marinorum. Infesta est eis congregacio avium maxime gruum, quarum tanta eis formido incumbit, quod per campos ire et sub divo habitare timent. In ypogeis[2]) tantum et specubus morantur per silvas nullos fetus aut fructus nutrire possunt, nisi a gruibus dissipentur, et sunt tam parvi homunciones, quod se non sufficiunt defendere ab eis. Si quando delectus habent et congregati ad pungnandum contra eos conveniunt et quotquot ex eis peremerint, has inter se parciuntur hacque vita degunt. Hiis angnitis dux una cum comite W. tulit LX viros strennuos secum et navigio provectus venit in insulam eorum, ut videret de forma vel quantitate eorum. Egressus de navi ivit pedes per terram illorum, donec veniret ad nemus quoddam, quo se illi tutabantur et invenit illic eorum multitudinem copiosum. Tunc peciit sibi f. 80v regem demonstrari exhortans ‖ eos, ne timerent, non eos ledere vellet in aliquo. Ad hoc illi animati regem ad eum perducunt, qui exsiliens suscepit eum et suos cum pace et osculatus est singulos. Ex omnibus vero eorum non fuit, cuius stature summitas ad cingulum renum pertingeret eius. Ille resalutatis eis postulavit se perduci ad regionem et habitacionem gruum, a quibus ipsi nimium gravarentur. Hoc postquam rex annueret, expedicione indicta collegit cubitalium virorum immensa agmina, que pariter profecti precesserunt ducem ad loca prefixa. Ibi ergo avium illarum frequens et miranda conglobacio eis obviam ruit, cum quibus instructis aciebus pungnam illico aggressi maxime ex eis stragem dederunt. In eadem insula mangnanimus dux per VI ebdomedarum spacium cum ingenti favore nanorum consedit. Intra quos dies instanter egit, si quomodo posset hoc genus avium delere funditus et de locis illis perturbare, quod cum non posset, attamen tantam eorum copiam fudit, quod tota Bragmana inde repleta fuit. Delectatus rex cum suis in eius presencia multa ei prece institit, ne a se dissederet, proponens ei regni summos apices a se auferre et illi dare, si cum eo habitare delegeret. Ad hec ille 'Unum tantum a te peto, pro quo me semper tibi teneri noveris, ut scilicet aliquos de populo tuo michi iure mancipiali tradas'. Quod annuit gratanter dicens, quos et quantos vellet sibi ex eis

---

1) Vgl. Isidori Et. XI 3, 7 und 26.

2) Die Höhlenwohnungen der Pygmäen erwähnt auch Plinius VII 26 und der Liber monstrorum, ed. M. Haupt, Opuscula II 229.

tolleret; tunc elegit duos elegancioris forme ex eis, quos secum abduxit, quia propter hoc ipse potissimum illuc venerat etc.

Bellum 4. cum gigantibus

⟨I⟩tem ex quodam latere Arimaspie gens crudelis et metuenda morabatur nomine Titania, de sa⟨n⟩guine gigantum orta. Hii erant viribus et corpore prestantes et multas terras sive gentes suo iugo adduxerant, quas et censuales sibi fecerant. Quorum metus populo Ciclopum ita incubuit, quod eis quemadmodum relique naciones servitutis pensum solvere tenebantur. Uno tempore sub (?) ipsi eorum regi suggestum est a viris suis, ut mitteret ac vestigalia consweta ab Arimaspis exigeret et, quousque eius iussionibus stare et servicia ei consweta prestare deberent, ex ipsorum confessione et ut responsis cognosceret. Responsalis, qui ibat hec nunciare, gigas pregrandis stature erat. Nam gigantes gingnebat terra illa. Is regi Ciclopum legacionis huius tenorem ubi absolvit, rex consternatus ad talem nuncium nil reliqui sibi esse credebat quam propter bonum pacis cedere maiori, ne, si gigantee phalanges concitate contra eum fines eius ‖ intrarent, quibus ipse contra ire non posset, cuncta sua demolirentur et perderent, nulli etati parcerent. Ita consilio communicato cum suis eadem omni sentencia fuit, ut propter vitandum maius malum minus malus eligat, vectigalium exactiones transmittat, servicium profiteatur, quod salvo honore suo prosequi posset. Dux huic sermoni affuit, qui sentenciam huius refutans sic peroravit: 'O viri, per Deum celi prave agitis contra dominum nostrum. Ecce consilium expetit a vobis et vos modo dare ei consilium sanum supersedetis, quoniam, quod omnino dedeceat eum, hoc ipsi suggeritis; hoc nunquam in terra necessitatis mee auditum est nec quoquo pacto fieri posset, ut quisquam ibi equali suo subiici aut servire pateretur. Nam servitus est postremum omnium malorum, non modo bello, sed eciam morte repellenda est. Unde mea ista sentencia est: demandate regi illi, quod non vectigales eius neque subiugales sitis. Quod si exercitum ductet contra vos, exadverso stare velitis. Si contingat vos ab eo superari, legi, que victis de[n]tur, oportere vos subdi, si vero victores fueritis in eadem, qua vobis metiretur, ei mensura remetiri.' Ex sermone huiusmodi, ut[1]) solet infuso vena redire mero, sic rex cum tota concione illa de desperato in spem arrectus audendi maiora, fidem animosque collegit. Qui ad se citato nuncio cuncta verba hec in ore eius posuit, sicut dux predictaverat. Ipso duce presente et tributis exsolvendis fortiter contradicente, acceptis responsis responsalis ille cum ira discessit et retulit mandata domino suo in hec verba: 'Rex, ad quem a te missus veni, contempsit decretum tuum, et, quod scripseris eum censualem tibi et subditum fore, indingne tulit. Quod si vim ei inferre et contra eum arma movere pro hac offensa pares, ad resistendum paratum invenies. Oportunum nunc tibi est, ut superbie eius modum inponas nec differas, quia optima[2]) vindicte proxima queque dies, ne cetere naciones exemplo eius frenum terroris tui abiciant et tua eque cito postponant. Quod vero dominacionem tuam spernendam ducit, cum hoc ante non presumpserit, inde vel maxime accidit, quod est ad latus eius homunculus quidam, nescio unde advenerit. Cuius consilio innititur is, ut est procacissimus. Perturbaciones excitavit contra te et, ne iussis vel legibus tuis staretur, solus effecit. Tantillum homuncionem nunquam ego vidi. Nam vix ad genua mea eius statura pertingit. Si hostibus edomandis bellum susceptum non in cassum tibi cederet, dum hic bello acquisitus belli tibi precium haberetur, dignum querela nil haberes'. Titanum ‖ rex ad huiusmodi allegaciones ira f. 81v

f. 81r

14 perderent *verändert zu* parcerent 27 infuso *Hs* 35 cetere] cedere *Hs* 36 cito] cita *Hs*

[1]) Vgl. Ovid., Ex Ponto I 3, 10. [2]) Vgl. Ovid., Remed. 96.

succensus ac si oleum[1]) camino, gladius veneno addatur, iuravit, quod rex Arimaspie, si ausus fuit ei solitum vectigal denegare, ob hoc in trunco appendendus vel alio quovis ultimi extremi genere esset finiendus. Haut moratus tunc M gigantes proceros et validos elegit de exercitu suo, quorum unusquisque esset horrori uni civitati. Horum insigne armorum erat concus metallinus ex calibe ingens et preacutus, de quo cominus cede, eminus vibrando ledere fas erat. Qui pariter conglobati iter carpebant et transeuntes per loca deserta, quibus hostilis terra cingebatur, cum fragore valido incedebant horrorem nimium suo adventu populo ciclopum incucientes. At illi precognita fama illorum collegerunt nichilominus armatorum copias per terram suam ut pungnarent cum eis. Ad hec egregius dux viriliter eis institit, ne paverent, qui iuxta morem patrie sue scuta et lanceas longissimas eos facere persuasit in opus prelii. Itaque in procinctu cum essent et profecti non longe distarent ab ostium castris. Ipse tamquam rota precurrens precedebat eos utque pene sequerentur, admonuit instanter. Tunc divertit cum eis in saltum umbrosum, per quem transitus hostibus erat, ibique operiri eos fecit. 'Cum venerint', inquit, 'in semitam saltus, vos declinabitis ad utramque partem semite subtus arbores. Et ecce incautum hostem toto annisu repente assiliemus non tam Marte quam arte et confodiemus lanceis hinc inde, cum ipsi ledere minime nos valeant pre arborum densitate, quippe dolus[2]) an virtus quis[que] in hoste requirat'. Sicque factum est. Nam hostibus infra saltum receptis in ipsis faucibus confragosi itineris, ciclopes parati ad prelium exciperunt illos clamore nimio, quos incursantes lanceis et gladeis debilitabant circa crura graviter. Ipsi vero refugierunt subtus arborum opaca. Hoc modo illi conclusi fragore mangno ceciderunt. Enervati nonnulli interempti sunt. Quippe silvarum obicibus quaqua versum impediebantur, ne se aut defendere aut ex ipsis optatam copiam posse⟨n⟩t prosternere. Denique non sine plurima strage ciclopum celebrata victoria Titanes superavit. E quibus III^{C} illic corruisse referuntur, reliqui fuga elapsi ad sua repedaverunt. Unum ex eis dux multo labore auxilio omnium suorum stipatus vivum vix comprehendit, qui tamen opido valde vulneratus et confossus gladiis et concis fuit, unde et aufugere nequivit. Hunc coegerunt resignare concum suum sicque e saltu perductum abegerunt secum. De cetero ciclopica gens securitate usa est nec ultra apposuerunt illi gigantes vexare eam pro tributis. Triumphator
f. 82r rex tunc ad sua gaudens cum populo suo regreditur, ‖ qui solius ducis ingenio atque solercie talis victorie titulos asscripsit. Unde ei gracias et laudes permaximas ab omnibus acclamari iussit. Ipse vero convivium VII dierum regali ambicione instauravit optimatibus et exercitibus suis et eis munera distribuit in auro et gemmis ac mutatoriis, quod illi ducis probitati attribuerunt et pro hoc eum unice dilexerunt, eo quod eius virtutis occasio penes dominum suum beneficiorum quoque eis esset materia. Inde ergo dux inclitus regia et ipse super omnes munificencia auctus feliciter ad suum ducatum rediit, quem cum summo amore et honore sui susciperunt et super eo iocundati sunt valde. Igitur peregrinacionis sue merorem prosperitate successuum temperavit iuxta quod Deus sepe electis suis cum[3]) temptacione etiam proventum facit, ut possint sustinere. Tunc in gigante, quem captivum tenuit, letatus cum omni eum diligencia fovit, plagis eius medendo operam adhibuit; qui et in brevi convaluit. Preter ceteras commoditates expeditum eum stare et ire permisit,

3 extremi] extrimi *Hs* 6 carpelantes] *Hs* 7 fragore] frigore *Hs*

[1]) Vgl. Horat. Sat. II 3, 321. [2]) Vgl. Vergil. Aen. II 390. [3]) Vgl. Bibl. lat., 1 Cor. X 13.

quo voluit, et ideo in seélioratus fuit et duci tamquam dimidio anime sue adhesit diligens eum et dilectus ab eo. Qui cum L tantum etatis annos habuit, omni abiete precelsa a mento supra alcior fuit. Sic itaque dux nobilis in terra illa consedit cum multa gloria et mansit ibi sex annis continuis habens in familia et in mensa sua hunc mangni corporis de Titania, duos Bragmannos, duos sciopodes latissimorum pedum et plurimos de auritis illis, quibus membrane aurium pro amictu sunt. Ad quorum aspectum cottidie letabatur. Ea sola[1]) voluptas solamenque mali ei erat et per eos tempus redimebat.

Tempus reversionis

⟨C⟩um autem venisset tempus miserendi eius, ut cum spectans cuncta ex alto Deus dingnaretur post longum visitare, accidit, ut sub aurora cuiusdam diei stans pre foribus castri sui loco ediciori levatis oculis respiceret navim onerariam ex alto mari ad littus propinquare, que Mauris repleta fuit. Mox accurrens percontatur, unde et qui essent et qualiter illuc applicuissent. Qui dixerunt mercatores se esse et de Ubiano quadam regione cum mercimoniis exisse atque aliorsum mercatus gracia ire voluisse, sed sinistro omine[m] ventorum se turbinem in illud littus eiecisse, de cetero se ab eo magnopere, ne occidantur, petere, sed bonis eorum sublatis vel exiguum eis pro viatico relinqui, quo posse⟨n⟩t repatriare. Ille cognito unde essent, quia omnia gentis et terre illius iam olim ex fama noverat, hoc tantum requisivit ab eis, si terra illa aliquo bello pulsaretur. 'Pulsatur', inquiunt, 'nam rex Babilonie', aiunt, 'contra regem Ubiani || arma ferre et terram demoliri f. 82v gaudet ob titulum Christianitatis, quia vellet eum ad paganismi leges transire et hac occasione bella eis cognita sunt'. 'Valetis hinc me', inquit, 'tacite et absque strepitu fame abducere? Nam in Ierusalem urbem sanctam in voto habeo adire. En laborem vestrum condingna mercede compensabo, sed et regem Ubianensem ineundo videre eique, si opus fuerit, militare ad tempus cupio'. Ad hec illi exultanter 'Salvum', inquiunt, 'te perducemus, quo volueris'. Fidei sacramentis super hoc ab eis postulatis et acceptis rogavit illos tam diu ibi moras nectere, quousque se expediret, ut cum eis posset ab eis abire. Mox secreto accersitis comite W. et illis IIII aliis, qui residui erant ei de sociis suis, aperuit eis cor suum, quid facere disponeret. Nam illi eque ut ipse iam dudum patriam siciebant iuxta illud[2]) 'Nescio qua natale solum dulcedine cunctos ducit et immemores non sinit esse sui'. Itaque die quadam advesperante precepit eisdem iuvenibus, ut thezauros copiosos, quibus habundavit, navi clam inferrent. Erant enim ei duo cubicularii de Arimaspia, quos fideles sibi in omnibus probaverat, qui eius prece cum amore devincti comitabantur iter eius. Ante omnes pene erat ei corde gigas suus et reliqui ammirabilis figure homines, quos ab eo possideri diximus. Hos homines binos et binos premisit ad navim fama inscia et sic pariter cunctorum gaudio inenarrabili profecti sunt. Miracula hec, quod post clarebat, ut vir profunde mentis et ingenii singularis in argumentum credulitatis secum detinuit, ut, cum post referret de tot mirabilibus, que viderat et compererat, non discederetur habenti inpresentiarum IX mirabilia. Cumque velis opansis alta librarent equora iubente Deo ventus eis secundus affuit, qui eos in terram Ubianam prospero flatu perduxit. Applicuerunt autem ad urbem regiam, in qua rex tunc morabatur. Quibus ad littus egressis dux mirabilibus suis ante se ordinatis spectaculum ipse factus mundo processit cum suis ad pallacium. Rex et omnes aulici visis tot mirabilibus et gigantem ammirati stantem iuxta ducem spiritum ultra non habebant, quia nichil umquam

[1]) Vgl. Vergil. Aen. III 661. [2]) Ovid., Pont. I 3, 35 f.

tale viderant. Unde et mangnifice in eis delectati officiosissime eos receperunt. Tunc prior dux postulavit a rege, ut apud eum manendi eique si opus esset militandi sibi copia daretur, quatenus eciam incommoda que pertulisset et qualiter illo advenisset ei liceret exponere. Ad hec rex paratissimus fuit, dixit, quod, si semper cum eo degere vellet, ei in omnibus provideret, de quibus opus ei esset, exinde paterno affectu eum cum suis omnibus manutenuit et fovit. Post aliquod tempus insonuit in auribus terre illius ||
f. 83R regem Babilonicum in manu forti egressum de terra sua contra fines Ubianici regni venire, ut illud demoliatur et servituti sue adiciat. Quo comperto rex christianus nunciis circumquaque directis expedicionem principibus et plebibus Christianis festinato indixit et milibus contractis movit de finibus suis, ut occurreret paganis in locis desertis. Dux huiusmodi pungnam totis medullis affectabat, quia agonizare[1]) pro iusticia bonum est. Unde et universitatis domino belli eventum commendans arma intrepidus arripuit cum viris suis. Ordinatus itaque aciebus hinc et inde gigas suus ipso annuente singnum regium manu tulit et exercitum precessit, qui eciam exultavit,[2]) ut gigas ad currendum viam suam. Sicque acies bella committunt gentilium et infinita fuit mangnitudo. Sed Dominus, qui non salvat in clipeo neque in hasta nec in multitudine, voluit eos conteri a populo suo. Tota illa die acriter belligeratum est, donec sol vergeret ad occidua. Dux et viri sui, exigui[3]) numero, sed belli vivida virtus, semper in fronte erant pungne. Unde accidit, ut regem partis adverse dux precipue observaret, ut in eum insurgeret. Quem forte gravi ictu ferri trans loricam et per os usque ad medullam vulneravit. Nec ab eo destitit, donec idem rex captus est. In eadem autem tumultuacione et pressura, que circa regem facta est, dux maximos labores pertulit adeo, quod vix mortem evasit. Nam pene suum tristis merserat caput hora quoniam eciam ibi unus sociorum eius occubuit, quem de mari et grifis salvum receperat. Ac Ubianenses Deo protegente recesserunt prospere, Babilonici defecerunt et graviter ibi contriti sunt et cesi, reliqui diffugium pecierunt. Post hec rex Ubianum cum triumphali pompa letus regreditur. Qui captivi regis curam agens eius plagas in brevi curari fecit nec distulit ille post curacionem, sed misit celeriter ad ⟨ad⟩miraldos et ad optimates suos, ut venirent et tradicionem eius liberacione facerent ac obsides darent. Quod et factum est. Nam, illis coram positis, terras quas abstulerat remisit, thezaurorum immensitatem et terras pro se largitus est, datis insuper vadibus, quod composicio pacis et reconsiliacionis federa inter se firma essent neque de cetero ius tirannicum in regnum Ubianicum exerceret. Hiis ex sentencia gestis dux longinque peregrinacionis tedio affectus regi de Ubiano locutus est, quod libenter iter suum expedisset ad sepulchrum Domini. Insuper adversos casus, quos pertulisset, exposuit. Ille hiis condolens, quod tantorum operum
f. 83v virum secum non posset assidue detinere, || commendavit eum affectuose regi Babilonico sub iure iurando, quod eum in bona fide Iherosolimam deduci faceret. Quem ille suscipiens, quod iter eius regaliter proficeret, constanter promisit. Itaque petita licencia dux a suo rege cum omni honore dimittitur, datis ei a rege duobus somariis thezauro onustis et dromedario elegante. Est[4]) autem dromedarius genus cameli, minoris quidem stature, sed velocioris. Centum enim miliaria et amplius una die decurrit. Post hoc rex ille pro-

28 optimates] obtinaces *Hs*

1) Vgl. Bibl. lat., Eccli. IV 33. 2) Vgl. Ps. XVIII 6. 3) Vgl. Vergil. Aen. V 754.
4) Vgl. Isidori. Et. XII 1, 34.

fectus est et dux cum eo. Cumque Babiloniam venissent, dux apud eum refrigeratus est mense uno vel amplius. Deinde commovere fecit dux regem sponsionis sue, quatenus iter suum expediret, quod et fecit. Nam et admiraldos quatuor de melioribus suis convocans eis in mandatis dedit, ut ei in propriis personis conductum prestarent usque Ierusalem. Preterea camelum onerari fecit opibus gemmarum et ostri et hec ei pro munere dedit. Dux graciarum acciones egit pro tot bonis et rege salutato letus inde decessit habens secum de rengno in comitatu ad II M hominum usque ad locum destinatum. Auditus huius nuncium precessit in Ierusalem, quod dux Ernst ibi adveniret, de quo longe lateque tam miranda iam olim fama disperserat. Ruit obviam venienti per sabbati iter ad urbem utriusque sexus frequencia et gratissime susceptum persecuti sunt cum laudibus usque ad requiecionis Domini locum in testimonium credulitatis, videntes tam insolitam et admirabilem clientelam circa ipsum. Quam ille post visitacionem s. sepulchri oracione conpleta dimidiavit et obtulit ibi mediam partem, gracias agens Deo. Statuit autem anno integro, quod semper obtabat ibi militare propter rengnum celorum; quod et fecit. In qua temporis vice varios sepe incursus et assultus fecit in loca gentilium et frequentibus congressionibus auxiliantibus Christianis concernit, ubi eum Dominus semper illesum conservavit. Cumque rumor de ducis reditu et commoracione in Iherusalem maria super pennas[1]) ventorum transvolando Romanam urbem implesset et de tot mirabilibus ab eo non solum visis, sed eciam apportatis aures mundi percelleret, pervenit ad Ottonem, qui rex summam gerebat, sermo iste. Qui post inimicicias iram meminisse malum ducens cupiebat eum reverti et cepit attediari super eo, quando eum videret et mirabilis que de eo fama celebravit, posset communicare pari modo, et similem ob causam proceres primarii de toto ¦¦ regno f. 84[R] obtabant reditum eius. Tum eciam, quia gwerram inter ipsum et imperii patrem iam olim decidere et eum in plenitudinem gracie augustialis cuperent reducere. Preterea Cesari fertur superne relatum esse ob preces assiduas Adelheidis Auguste, religiose utique femine, quod iniuste tractasset ducem Ernestum et quod Henricus comes Palatinus Reni fuco mendacii oculum prime gracie, quam ad ipsum habuit, turbasset ob invidiam. Unde per peregrinos signatos ei demandavit, ne cunctaretur venire, animum imperialem erga eum miciorem esse, ea que ablata essent de iure paterno ei relaxare in reliquum nec iam mala ut ante, sed bona ab imperio quam multa se parare. In eandem quoque formam principes ei demandaverunt. Hiis ille pro certo cognitis et spei exinde viribus collectis, quamvis a Christianis unice amabatur, ab ethnicis tenebatur, quos multis modis debellabat, tamen a nativo solo nolens diucius disiungi, salutato sancto sepulchro, cum favore omnium Christianorum profectus Acrem adiit, ibi navi conscensa cum omnibus suis post VI ebdomedas navigantes Barym prospere applicuit, preter quod in mari periit blade huvus suus, illud scilicet animatum plante lacioris, unde non parum doluit. A Barensibus officiose susceptus, cum ad s. Nicolai tumbam propensius orasset, inde Romam iter suum intendit. Cuius adventu Romani prescito procedente ab urbe in occursum eius cum multa eum ambicione susceperunt et ad limina apostolica prosecuti sunt, super eius ammirabili comitatu et super enarracione tot mirabilium, que vidisset, magnifice delectati. Qui VII dies ibi exigit sanctorum locorum visitacione animum ibi pascens. Cui senatus cuncta necessaria de publico erario habunde ministravit. Italia digressus cum cisalpinasset (*am Rande:*

---

[1]) Vgl. Bibl. lat., Ps. XVII 11.

cisalpinare est esse inter nos et Alpes), pervenit ad eum, quod imperator apud Babinburg curiam tunc temporis celebrem haberet. Erat autem vigilia nativitatis Domini. Tunc ipse et comes W. communicato consilio nemus, quod in contiguo urbis erat, adierunt et ibi nocte delituerunt. Inde exsurgentes ad Auguste regiam accesserunt. Ibi tamquam cum callidi exploratores ingressi fuissent, observabant, ubi locorum regina hora matutinali orabat et illic genubus eius sunt advoluti. Illa paulisper mota, qui essent et quid ante lucem peterent, modeste quesivit. Respondit dux, quod ipse esset dux Ernst, filius eius, f. 84v et adiecit 'Noli morari, mater et domna serenissima, in auribus Au- ‖ gusti pro me preces deponere. Ad hoc enim propriis oris redditus te primitus expetivi, si quomodo gracie imperatorie per te aditum merear invenire. Nil nisi sollicite sint tua verba', prebebat. Que cum audisset hec, quasi revixit spiritus eius et ruens in oscula filii flevit pre gaudio et Deo graciarum munia solvebat, quod vivum eum meruisset recipere, quem mortuum credebat. Morarum tunc inpaciens hospicio reditum operiri se fecit, quousque ipsa super eo principibus loqueretur et eos rogaret verbum suum promovere, ut nec odio nec livore erga eum ducerentur eorumque retro actus essent obliti. Iniunxit eciam ei, ut silencio tegeret reditum suum nec iret in publicum, donec missarum solempnia agerentur presente Augusto observataque hora post sancti ewangelii recitacionem ex inproviso pedes imperatoris teneret veniam expostulans, oportunium tunc iudicans, quod principes preces pro eo interponerent. Ita illo digresso ad hospicium ipsa universos curie capitaneos convocavit, quibus ipsa secrete aperuit, quod dux eius filius, qui tot annis extorris et exul de terra sua fuit, modo reversus ibi adesset et idcirco se eis attente supplicare et semper apud velle promereri dixit, quatenus graciam et favorem imperialem ei quantocius impetrarent. Quod illi in bona fide facturos promiserunt, leti admodum de adventu viri nobilis, quem tociens obtaverant ad se reverti. Mane diei sequentis, quia nativitas sacrosancta Dei et hominis Christi tunc illuxit, imperator se de more regalibus induit processurus in publicum, quem tota curia cum laudibus est prosecuta ad ecclesiam coronatum. Igitur post ewangelium solempnis misse, cum antistes declamaturus in aures populi in ambonem conscendisset et summum ab omnibus silencium fieret, ecce laneus et discalceatus dux accurrens procidit ad plantas Augusti, protinus a principibus et tota curia instanter acclamatum interpellatum est pro eo. Imperator, victus precibus et clamoribus eorum flexus ad pietatem, dixit se pro honore Ihesu Christi et ob eorum preces eum de terra levare. Quem elevatum osculatus est, nec dum enim eum congnovit. Cum autem denotasset eum in facie et eum cognovisset, mox caput dimisit et demutata est facies eius. At principes viriliter succlamabant, quia non decet regium verbum immutari, et, quia[1]) rerum dominis pietas semper amica, clemencia sodalis est, se ipsum vinceret invictus et, quod semel bene fecisset, f. 85R ratum id esse ‖ dingnaretur. Ille iterum hiis superatus: 'Ex quo', ait, 'omnes ita iudicatis, quod imperialem maiestatem hec deceant, animo nostro nos ipsi imperantes modum inponi(m)us et huic plenitudinem gracie nostre redonamus.' Tunc remisit ei ex animo, quidquid contra se, contra imperium malorum vel egisset vel commeruisset et suscepit eum paterne. Pro quo qui aderant in voce exultacionis dominum et regem glorificabant, post explecionem misse circa ducem populosus accessus et ingens pressura optimatum facta est eius reversioni congratulancium. Sed pre omnibus matris eius spiritus exultavit in Deo

---

[1]) Woher das Folgende?

salutari eius. Tunc rogabant ducem in commune, ut mirabilia sua, que penes se loco miraculorum habebat, eis ostenderet. Quibus in medium deductis stupor vehemens omnes tenuit atque pendent[1]) narrantis ab ore, cum nichil simile umquam relatu didicerint ac eiusmodi clientule apparencia nulli imp(e)ratorum obvenerit nec cuiquam in orbe Romano maiorum antea visa fuerint. Restituto vero ex sentencia procerum duce cum comite W. et cum ceteris viris in integritatem iuris seu honoris sui, Augustus peciit sibi de miraculis suis sibi dari. Quod dux annuit, sed in angaria. Nam unum Ciclopem et unum de auritis illis, preterea Bragmannum unum de cubitalibus illi largitus est. Nam gigantem suum a se dimittere noluit. Sicque dies V intra pallacium continuavit, in quibus Augustus ita in audiendis miris occupabatur, quod pauca publice utilitatis negocia tunc disposuit, seria sua eius narracioni postponens. Cumque metus omnes et inexorabile[2]) fatum erga se dux sepius explicaret, ut satisfaceret horum curiosis, videres presentes tot adversitatibus semper quidem condolescere, plerumque lacrimas fundere, denique cesareana mens habundancia caritatis circa eum ducta remisit ei honores pristinos et omne ius paternum cum attinenciis suis ac de cetero dilexit eum et fovit multa plura bona in eum conferens, quam prius ei mala fecisset.

Sic vir strennuus sedit in hereditate paterna cum honore multo, dum advixit, et non erat sathan neque occursus malus benedixitque deus novissimis eius, qui sicut et dedit et abstulit quando voluit, sic nimirum ablata in multiplex ei restituit.

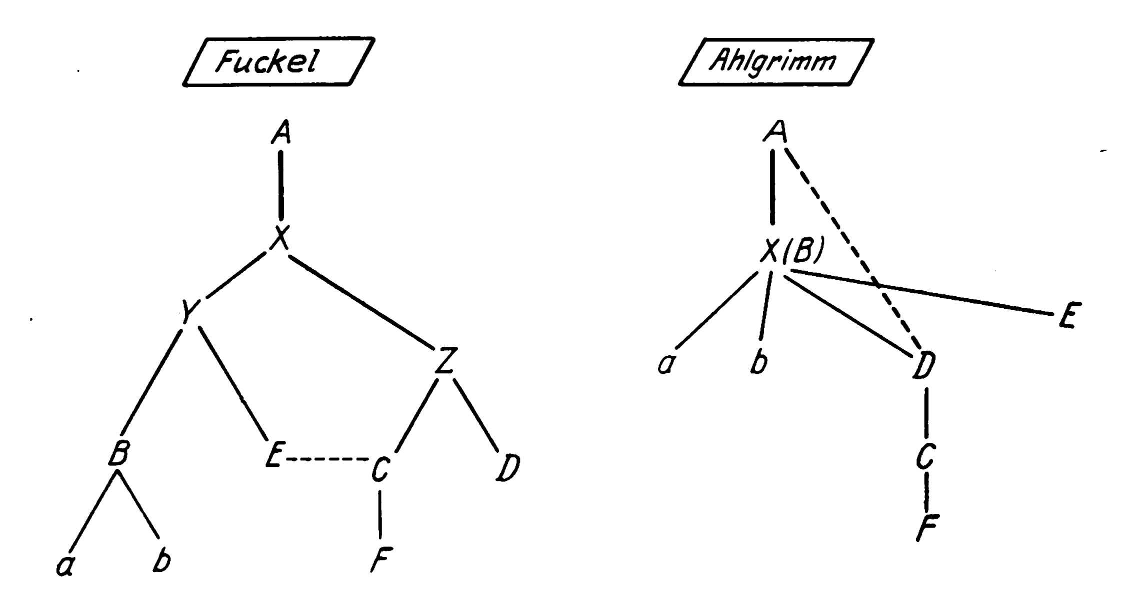
Qui est benedictus in secula seculorum. Amen.

---

[1]) Vgl. Vergil. Aen. I 715. [2]) Vgl. Vergil. Georg. II 491.

Die wissenschaftliche Literatur über die Texte der Ernstsage ist ziemlich zahl- und umfangreich. Was die oben genannten führenden Germanisten mit bewundernswerter Belesenheit und großem Scharfsinn zusammen- und vorgetragen haben, ist späterhin namentlich von Arthur Fuckel[1]) und F. Ahlgrimm[2]) berichtigt bez. weitergeführt worden.

Ich gebe die von diesen beiden versuchten Stemmata wieder:



Allen gemeinsam ist die starke Betonung des sekundären oder tertiären Charakters des lateinischen Textes C und E. An die lateinische Urfassung, die über A zu setzen wäre, glaubte man teils nicht mehr, teils gab man es auf, Näheres über sie zu ermitteln. Alle erschlossenen Mittelglieder dachte man sich in deutscher Sprache.

Wenn ich nun daran gehe, die herrschende Meinung zu erschüttern, so bin ich mir der Gefährlichkeit meines Wagnisses gegen den Strom zu schwimmen wohl bewußt. Ich kann versichern vorsichtig und nach bestem Wissen und Gewissen unvoreingenommen gearbeitet, manche Bedenken gegen eigene wie fremde Gedanken und Behauptungen sorgsam erwogen zu haben.

Da von der Fassung A nur Fragmente vorliegen, schien es mir das Richtigste zu sein, unter Benutzung der Ausgabe von Bartsch, die von ihm unter der Sigl B zusammengefaßte Redaktion des vollständig erhaltenen mittelhochdeutschen Gedichtes mit dem Erf(urtensis) zu vergleichen. Die Annahme lag nahe, daß der neue Text sich als eine Latinisierung von B oder dem älteren A erweisen würde. In der Tat bestehen zwischen B und Erf. weitgehende Übereinstimmungen, ja bei einzelnen Partien macht Erf. den Eindruck einer Übersetzung von B. Vergleiche beispielsweise:

---

[1]) Der Ernestus des Odo von Magdeburg und sein Verhältnis zu den übrigen älteren Bearbeitungen der Sage vom Herzog Ernst. Marburg (Diss.) 1895.

[2]) Zeitschrift für deutsche Philologie. XXIX (1897), S. 548 f.



B 1430 ff.

ein hervart der fürste sprach
in des herzogen lant.
diu wart geboten zehant
den die ze werke tohten
und schilt getragen mohten,
er waere junc oder alt.
vil manigen helt balt
gwan er ze tiutschem lande,
der guoten wîgande
drîzic tûsent unde mêr.
ouch fuoren dô die fürsten hêr
mit vil guoten knehten
die wol getorsten vehten
und ze flîze wâren gar.
dô hiez er wîsen die schar
mit sînem vanen in der hant
ze Beiern in des fürsten lant
durch des herzogen haz.
Regensburc er besaz
und lac dâ vor mit gewalt.

Erf. oben S. 15 Z. 6 ff.

Unde indixit toti regno expedicionem contra ducem et terram eius accelerare et dilectus militum veteranorum seu tironum et qui bellis quoquo modo apti essent fieri mandavit. Quibus in brevi ad XXX M armatorum congregatis in Baoariam versus Ratisponam, Noricorum urbem, armis et viris opulentam, duci attinentem, aquilas aciesque applicuit et eam obsidione cinxit.

1952 ff.

ich wil iuch alle gerne enphân
ze bruodern und ze gesellen.
ich ensol mich nimmer gezellen
iwer keinem ze hêren.
ir muget alle mit êren
sîn mîn genôze an dirre var.

oben S. 16 Z. 36 ff.

gratissime se eos recipere dixit nec se velle eis dominari, ut se molliciem sectantem, illos supplicio cogat; hoc enim est dominum, non imperatorem esse, sed esse velle in illis quasi unum sese ex illis, asseruit eum, quoad posset, consilium eis et opem fraternam non negaturum.

2306 ff.

über daz gevilde
wîste sie der küene man.
dô truoc er manlîche dan
den vanen unz an das burctor.
dâ gestuonden si dô vor.
Diu burctor wâren ûf getân.
dô sâhen die küenen man
nieman an den zinnen,
weder ûze noch innen.
des nam sie michel wunder.
sie sprâchen alle besunder.

oben S. 18 Z. 12 ff.

adhortatu ducis cum signo militari per planum camporum interritus processit usque ad portam urbis. Quam dum acies apertam conspicerent et neminem ad propungnacula nullumque citra castrum viderent, attonite conferebant ad alterutrum.

2649 ff.

dâ neben sâhen sie dô stân
einen grôzen hof wol getân,
wît und vil schône.
manigen zêder grône
funden sie dar inne stân.
sie begunden dar nâher gân.
sie sâhen zwêne brunnen
die ûz dem hove runnen,
der ein was warm, der ander kalt.
mit listen sô was daz gestalt
daz sie vil schône schuzzen
und reineclîche duzzen
mit ein ander an ein stat.
dâ bî stuont ein schoene bat,
daz was algemeine
von grüenem marmelsteine
wol gewelbet und überzogen
gevest mit starken swibogen.
wie möhte daz zierlîcher sîn?
zwô bütten rôt guldîn
die stuonden im liehtem schîne.
zwô rôre silberîne,
geworht mit grôzen fuogen,
die daz wazzer dar în truogen
mit listen sô was daz getân.
swederez man wolde hân,
warm wazzer oder kalt,
des truogen die rôren mit gewalt
den beiden bütten genuoc.
ein êrin antwerc ez truoc
anderthalp ûz dem bade dan,
als wir daz vernomen hân.
ez was ouch geleitet,
über al die burc gebreitet:
daz geschach mit sinne.
die strâzen dar inne
beide grôz und kleine
wârn von marmelsteine,
sumlîche grüene als ein gras.
so in der burc erhaben was
und man dâ schône wolde hân,
sô liez man daz wazzer sân

oben S. 19 Z. 25 ff.

contemplabantur viridarium spaciosum et amenum ad meridianam plagam palacii primi, cedris consitum. In quod e vestigio progressi viderunt vitrei laticis geminos ex eo fontes scaturire, qui veterum industria ita subministrati erant, quod unus calentes, alter frigidas fundebat aquas et copiose non modo irrigabant locum illum, quin et rivi vel ruri ex eis reducti toti urbi iocundo usui erant. Eciam in parte murorum, qui locum ambiebant, balnearum usus institutus fuit, que communes omnibus ibi erant, laqueata supra et infra de viridi marmore et habentes circa se dispositos semiarcus quinquagenos. Duo dolia erant in locis balnearibus de auro solido, in que artificis ingenio aqua in devexum currebat per duas fistulas argenteas ut, si frigidam, si callidam vellet balneandus, beneficio fistularum haberet. Rursus aquam illam aqueductus exportabat inde per alterum latus. Platee urbis de marmore optimo strate erant et, quando ex eis oportuisset emendari salebras, rivorum illorum deducto repente super eas emittebatur et sordes omnes eluebat. Indeque platee fulgore tunc preferebant instar nivium alpinarum.

über al die burc gên.
sô mohte dâ niht bestên
weder daz hor noch der mist.
in einer vil kurzen frist
so wart diu burc vil reine.
ich waene burc deheine
ûf erden ie so rîch gestê;
ir strâzen glizzen so der snê.

B 3719 ff. vgl. unten.

B 3735 ff.

'Wie nû, lieben friunde mîn?
hiute sult ir lâzen schîn,
daz ir wol türret vehten
gelîch vil guoten knehten
sul wir mit strîte an sie komen.
nu si uns die strâze hânt benomen,
dâ wir ze schiffe solden gân,
nu sult ir zuo dem vanen stân
unde wert iuch manlîche.
hie sul wir daz himelrîche
koufen mit dem lebene.
ez hât nieman vergebene
die himelischen êre.
da gebrist ouch nimmer mêre
freude, diu niht zegât
und ouch nimmer ende hât:
daz sul wir dienen hiute.
diz sint ungetoufte liute
und ahtent niht ûf got.
ezn sî mîns trähtîns gebot,
daz wir hie suln belîben,
sie mugen uns niht vertrîben
verrer danne zuo dem mer.
sie habent ein kreftigez her:
daz ist ze bîle kein guot.
nu sult ir alle iuwern muot
wenden an unsern trähtîn,
daß er uns gnaedic ruoche sîn
und uns helfe ûz dirre nôt.
helde, nu vürhtet niht den tôt:
wir sîn durch got ûz komen.
wirt uns hie der lîp benomen,
wir sîn doch vor in genesen.
deste küener sult ir wesen
und strîtet ûf den gotes trôst.'

etc. etc.

oben S. 24 Z. 34 ff.

Nunc, viri, consilium capite, quod semper milites invicti fuistis, ad mentem reducite et ob hoc monstruoso cetu fortiter vos defendite. En ipsi cernitis, quod inter nos et mare se medios iam obiecerunt, ne viam ad naves explicare possimus. Aut hic omnes coram multitudine occumbemus, et Dei erit animas nostras salvare, aut decertandum erit viriliter, qui salus prelii in manu Dei est. Isti barbari sunt, Deum ignorant, ducem belli animum habent, quorum quidem, tametsi numerosus est exercitus, spernendus tamen est, quia invalidus existit. Semper hiis in prelio maximum periculum est, qui maxime timent, unde ne timueritis eos. Audacia vobis pro numero habeatur. Nos enim de celo adiutorium speramus, poterimus conterere eos. Vos tamen animos erigite, mortem pro Deo appetite, que nobis mercacio glorie, non pene erit, vite mortalis dispendium, vite vitalis lucrum.

5361 ff.	oben S. 34 Z. 16 f.
Do er der maere künde gewan, dô wiste wol der küene man, wie ez umb daz lant waere gestalt. dô frâgte in der recke balt, ob iht urliuges dâ waere.	Ille cognito, unde essent, quia omnia gentis et terre illius iam olim ex fama noverat, hoc tantum requisivit ab eis, si terra illa aliquo bello pulsaretur.

Es ließen sich noch viele Ähnlichkeiten mehr zeigen. Auf der anderen Seite ergab die Vergleichung erhebliche Differenzen. Viele von diesen könnte man erklären, ohne die Annahme einer unmittelbaren Verknüpfung von B (bzw. A) und Erf. aufzugeben.

Wie B und D hat der Erf. eine betrachtende Einleitung über die verschiedenartige Aufnahme, die Erzählungen von Heldentaten bei tapferen, ritterlichen Menschen und bei Feiglingen, Stubenhockern fänden. Im Erf. sind die Bemerkungen durch Zitate aus Cicero, Sallust u. a. geschmückt und weitergeführt durch Hinweise auf das viele Wunderbare, das Ernst auf seinen Zügen sah und erlebte, was alles wiederum durch gelehrte Anführungen gestützt wird.

Da dieses Plus in allen übrigen Bearbeitungen fehlt, ließe sich sagen: der gelehrte Mann, der die Fassung Erf. schuf, hat es von sich aus zugesetzt.

Ferner, der Erf. hat eine Bucheinteilung, die den übrigen Texten fremd ist, auch von der bei Odo abweicht. Der Schöpfer der Erfurter Bearbeitung könnte die Einschnitte selbst gemacht haben, auch wenn ihm B vorlag. B hat nicht wenige Stellen, die in Erf. fehlen, gibt manche der vielen Reden direkt, während sie der Erf. z. T. indirekt bietet. Im Erf. ist manches kürzer als in B, an anderen Stellen finden sich im Erf. gelehrte Ausführungen, die das mittelhochdeutsche Gedicht nicht hat.

Alles dieses und anderes berechtigte noch nicht von der Annahme abzuweichen, daß der Erf. irgendwie aus B geflossen wäre. Man muß sich allerdings von Anfang an hüten, den Erf. einfach als eine wörtliche Übersetzung ohne Selbständigkeit anzusehen; er ist, selbst wenn er aus deutscher Vorlage stammt, eine Bearbeitung mit Eigenem im Ausdruck, im Zutun und Weglassen.

Die Ableitung des Erf. aus B (a b) wird nun aber — für mich wenigstens — zu einer Unwahrscheinlichkeit oder vielmehr zur Unmöglichkeit infolge der Beobachtung, daß der Erf. wichtige Abweichungen von B hat, in denen der Erf. auffällig mit anderen Fassungen übereinstimmt.

B 196 ff. Bau des Magdeburger Domes: Erf. S. 10 Z. 8 ff. steht E (Odo) 312[A] näher als B durch die Erwähnung des Marmors.

B 70 ff. Erlernung der griechischen Sprache durch Ernst von B nicht direkt erwähnt, wohl aber von Erf. S. 10 Z. 17, C und E.

B 702 ff.

daz saget mir, fürste hêre,
der ez in reden hôrte
mit waerlîchen worten,
der bat dô heimlîche mich
daz ich warnete dich.

Im Erf. wie in A spricht Heinrich von mehreren, die bei der Verschwörung Ernsts anwesend gewesen wären und Heinrich gewarnt hätten, während B und E von einem Warner sprechen.

A I 61 ff. dat hânt mir in truwen geseget
di it an der rede hôrten
ind bâden, dat ig dir sagete.

Erf. S. 11 Z. 17 f. sicut pro certo compertum habeo ab hiis, qui interfuerunt.

B 815—852. Heinrichs Ratschlag im Erf. S. 11 Z. 33 ff. ähnlicher C E als B.

B 853 ff. Erf. S. 12 Z. 24 ff. spricht wie C D (E) von Heinrichs Einfall in Ostfranken, das später an Würzburg kam, B bezeichnet das Land nicht.

B 911 ff. Botensendung im Erf. S. 12 Z. 32 und in C D E.

B 914 ff. Während in B Ernst erst die Kaiserin und die Fürsten um Vermittelung anruft, nach Fehlschlagen dieser Versuche Nürnberg entsetzt, kommt im Erf. wie in C D E Ernst sofort der Stadt zu Hilfe, vertreibt Heinrich und wendet sich dann erst an die Mutter und diese an die Fürsten.

B 966 f. Im Erf. S. 13 Z. 38 f. ist Pfalzgraf Heinrich bei der Unterredung zwischen Kaiser und Kaiserin anwesend. B sagt nichts davon. Nur in C 201, 8 f. wird das Beisein des Pfalzgrafen erwähnt, jedoch bei einer zweiten, sonst nicht berichteten Unterredung.

B 1556 ff. In B läßt der Kaiser nach 6 Monaten vergeblicher Belagerung Maschinen bauen und gegen die Stadt auffahren, im Erf. S. 15 Z. 17 nach 22 Tagen, in D 1387 nach 3 Wochen (also auch nach 21 oder 22 Tagen), C 207, 19 nach 3 Monaten.

B 1851 f. Erf. S. 16 Z. 21 ff. und E 335^{D} heben deutlich Ernsts Dank und Versprechungen hervor.

B 1854: daz was in liep vernomen. Erf. S. 16 Z. 17 f. Nach C 218, 8 f., E 336^{A} freuen sich auch die Feinde.

B 1961: des dancten im die helden guot. Erf. S. 16 Z. 39 f. Illi tanto duce itineris . . . gaudebant. E 336^{C}: Exultant iuvenes certi sub principe tanto tristia nulla pati.

B 2012—36. Im Erf. S. 17 Z. 4 ff. C 210, 21—25 kurz.

B 2040—45 ohne Entsprechung im Erf. wie in E 337^{A}.

B 2046—2122 im Erf. S. 17 Z. 8 ff. und E 337 kürzer, die Reden B 2091 ff. und 2101 ff. fehlen.

B 2117. Während B 50 oder 15 Schiffe erwähnt, haben Erf. S. 17 Z. 16 und D 1922 22, Odo E 337^{C} 25.

B 2179. Die nach B 3 Monate dauernde Meerfahrt im Erf. S. 17 Z. 28 wie D 1979 und E 338^{C} (wo bis statt his zu lesen ist) 2 Monate.

B 2233. Die in B nicht gezählten Zinnen werden im Erf. S. 17 Z. 39 und E 339^{A} auf 500 veranschlagt, in C 213, 35 f. auf 200.

B 2565 f. läßt die Wände von Smaragden leuchten, Erf. S. 19 Z. 15 und E 340^{E} von Onyx.

B 2666 nennt die Zahl der Schwibbogen nicht, Erf. S. 19 Z. 31 f. wie D 2448 dagegen 50, E 343^{A} 53.

B 2763 ff. erwähnen keinen Trunk nach dem Bade, wohl aber Erf. S. 20 Z. 3 f., D 2539 f., D 343[D].

B 2894 mit vil galîen, Erf. S. 20 Z. 17 wie E 344[B] mit 100 Schiffen.

B 3190 f. läßt den Truchseß die Speisen vermissen, als man sich zu Tische gesetzt hatte, Erf. S. 21 Z. 30 f. die ministri, und C 218, 1 f. die Kranichmenschen überhaupt.

B 3262 ff. deutet die Klagerede der Prinzessin nur an, Erf. S. 22 Z. 1 ff. wie C 218, 9 ff., D 2757 ff., E 345[E] geben sie direkt wieder.

B 3991 ff. ist nur von Beichte, Buße und Gebeten die Rede, im Erf. S. 26 Z. 31, C 222, 34 f., D 3306 ff., E 353[C] auch vom Abendmahl.

B 4125 ff. Erf. S. 27 Z. 18 ff. und E 354[BC] decken sich in der Beschreibung der Greifen.

B 4357 nennt nur wurze, Erf. S. 28 Z. 38 herbas et fungas, C 225, 26 tam fungos quam herbas et radices, D 3512 swamme unde crut, E 356[A] fungis vescuntur et albis boletis.

B 4382. Erf. S. 29 Z. 2 f. hat hier mit C 226, 15 f., E 356[B], daß der Berg selbst für Vögel zu hoch gewesen wäre.

B 4667 ff. Hier hat der Erf. S. 30 Z. 10 mit C 229, 28 und E 360[B] auch den antiken Namen sciopodes bzw. scenopodes.

B 4813 ff. Hier hat der Erf. S. 30 Z. 37 mit C 230, 9, 12 f. und E 361[B] auch den Namen Panothii.

B 4893 f. gibt die Dauer des Festmahls nicht an, Erf. S. 31 Z. 11 sagt 7 Tage, E 362[C] und 363[A] nennt zuerst 5 Tage, dann noch den 6. Tag.

B 4898 Brechami, Erf. S. 31 Z. 13 Bragmanna, E 362[E] Bricamos, C 232, 5 nennt Indien. Brechami und Bricamos wohl Entstellung von Bragmani etc. In der Tat verweisen manche Quellen die Pygmäen nach Indien, vgl. W. H. Roscher Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. III 2, 3285 f.

B 4929. Ernst wählt 100 Ritter aus, nach dem Erf. S. 31 Z. 21, D 4041, E 363[A] nur 60.

B 5281 gibt keine Dauer des Siegesfestes an, Erf. S. 33 Z. 32: 7, E 367[A] 8 Tage.

B 5320 an daz knie, Erf. S. 34 Z. 3 a mento, E 368[A]: mentotenus. Im deutschen Texte wohl knie und kin verwechselt, vgl. Fuckel S. 72.

B 5339, 5344 von Môrlant, von Môrlande, Erf. S. 34 Z. 12 de Ubiana quadam regione, E 368[C] Ubia tellus.

B 5370 f. in dem Môrlande dem künige, Erf. S. 34 Z. 18 contra regem Ubiani D 4401 mit dem Konige Ubyane.

Zwischen **B 5403** und **5404** haben der Erf. S. 34 Z. 26 ff., C 234, 11 ff., D 4471 ff., E 368[E] noch eine Beratung zwischen Ernst und seinen Gefährten.

B 5424 ff:

dannoch hâte er zwêne man
liep von Arimaspî,
die wâren im heimlîch bî.

Erf. S. 34 Z. 30 f. Erant enim ei duo cubicularii de Arimaspia, quos fideles sibi in omnibus probaverat; D 4481 er het tzwen kamerere.



B 5443 ze Môrlande, Erf. S. 34 Z. 38 in terram Ubianam, D 4534 Ubian.

B 5775 ff. erwähnt Ernsts Heimweh nicht, dagegen Erf. S. 34 Z. 27 ff. und S. 36 Z. 33, C, E. Vgl. unten S. 48.

B 5826 er kam ze Beiern in daz lant, Erf. S. 36 Z. 42 und E 373[C] berichten Ernsts Zug über die Alpen.

B 5860 erzählt, daß Graf Wetzel der Kaiserin ihren Sohn zu erkennen gibt, im Erf. S. 37 Z. 7 wie in C 246, 25, E 373[E] gibt sich Ernst selbst zu erkennen und bittet um Fürsprache.

B 5900 ff. Erf. S. 37 Z. 23 und E 374[B] erwähnen ausdrücklich die Freude der Fürsten.

B 5995 läßt Ernst 12 Tage lang seine Fahrten berichten, im Erf. S. 38 Z. 9 5, C 250, 30 6 Tage.

Schon aus diesem durchaus nicht alles anführenden Bemerkungen dürfte hervorgehen, daß der Erf. manches hat, was er in B nicht finden konnte. Um nun die z. T. erst erwähnten Übereinstimmungen mit anderen Fassungen zu erklären, bedarf es noch einer genaueren Vergleichung von Erf. mit C und E, während ich auf D, das weniger nahe verwandt ist und wohl auf eine Vorlage in deutscher Sprache zurückgeht, nicht einzugehen brauchte.

Ist einer der Texte C E Stammvater oder Abkömmling des Erfurtensis?

Daß die Erfurter Redaktion keine Prosaparaphrase des Odoepos E ist, geht aus dem Fehlen der für Odo charakteristischen Zutaten und Verbrämungen hervor, z. B. alles dessen, was Odo aus der Lektüre der Alexanderdichtung Walters von Lille (Chatillon) gelernt und genommen hat. Das Gegenteil: Erf. Prosagrundlage für Odo, ist trotz mancher Übereinstimmung schon deshalb unmöglich, weil der Erf. etliche Stücke, z. B. direkte Reden, fortgelassen oder ganz kurz indirekt wiedergegeben hat, die wir in B und E vorfinden. Odo muß ein etwas anderes, in manchem volleres Fundament gehabt haben, als der Erf. für ihn hätte sein können, eine Annahme, die nahe Verwandtschaft zwischen beiden Texten nicht ausschließt.

„Die Vorlage Odos kann nur eine deutsche gewesen sein“, sagt A. Fuckel (S. 69). Obwohl diese Ansicht, wie es scheint, durchgehend gebilligt ist, muß ich ihre Richtigkeit bezweifeln. Die von K. Bartsch (S. LXVI) und von A. Fuckel (S. 69 ff.) gebrauchten Argumente beweisen nicht zwingend die Latinisierung eines deutschen Werkes durch Odo. Wenn Fuckel sagt, besonders deute bei Odo (E 357[A]) die deutsche Benennung des Edelsteins de nomine waisen auf das Deutsche hin, so ist dem entgegenzuhalten, daß sehr wohl ein lateinisch schreibender Deutscher eine so allgemein bekannte Bezeichnung, wie es die des Krondiamanten war, deutsch geben konnte. Die beiden lateinischen Prosabearbeitungen C und Erf. bezeugen das ja an mehreren Stellen. Es ist Fuckel nicht entgangen, daß „E und C manche gemeinsame Züge haben und besonders der Ausdruck vielfach nahe verwandt ist (cunei, biformis, se circumfundere kehren z. B. an derselben Stelle wieder u. a.)“. Er erklärt (S. 69) diese Übereinstimmung damit, „daß der Verfasser von C auch E gekannt habe und ihm, lexikalisch besonders, manches daraus im Gedächtnis geblieben sei“. Für mich hat Fuckels Vorstellung, daß C für seine lateinische Behandlung des Stoffes zwei Texte der Ernstsage, einen deutschen und einen lateinischen, benutzt hätte, sehr wenig Gewinnendes an sich. Besonders aber kann ich mir nicht recht denken,

daß der Verfasser von C so wenig auffallende Wendungen wie die von Fuckel zitierten aus E nach dem Gedächtnis gerade an denselben Stellen gebraucht, anderes Beachtenswerte sich nicht eingeprägt haben sollte. Auf die wörtlichen und sonstigen Ähnlichkeiten von C und E, die ich z. T. schon oben S. 44 ff. vermerkt habe, lege ich größeres Gewicht als Fuckel und erkläre sie mir anders.

C	E
196, 5 f. nec mora, dignis legatis ducem Hernestum ad se vocavit.	316[C] Nec mora, legatus illum vocat.
196, 34 summa petit livor.	317[C] ... raptus livore secundo.
197, 3 ff. O patriae pater generalis, sed meus specialis, in quo post Deum tota mea spes dependet, habeo secreta, sed prodigiosa et facinorosa, quae ad vos perferam.	318[C] O Caesar clemens, augusti nominis auctor, cui totus iam mundus obedit et uni flectitur omne genu, qui me mihi carior, audi audi turpe nefas ...

Dieser Anfang, in dem C und E in der Wortwahl von einander abweichen, nicht in B!

C	E
207, 27 f. propugnacula tam in muris quam infra muros locata machinis disiecere.	333[A] ... immani verbere muros machina discindit et propugnacula solvit.
215, 12 f. Gallicam itaque melodiam usque ad sidera tollentibus in mediam urbem proceditur.	339[E] exultat, mediamque canens prorumpit in urbem.
215, 17 f. scutellae vero ... ex argento purissimo et item paterae, quae vinum seu medonem seu siceram ... capiebant, ex auro erant.	340[A] argento scutella micat siceramque propinat electrum, liber syro blanditur in auro.
218, 7 f. regem sibi basia rostro longo et acuto infigentem.	345[E] rex rostro teneris infigit dura labellis oscula.
218 ff. biformis etc. mehrfach.	345 ff. biformis mehrfach.
220, 4 f. tamquam leones circumdati canibus.	349[C] ... et quanto more leones Nemei septi canibus.
220, 15 cuneos.	341[B] cuneos.
220, 23 de tanta multitudine biformium.	351[B] biformis gens.
220, 27 ff. Agrippi se per camporum spatia passim diffundunt et ex improviso hospites quaquaversum circumfundunt ... per tela toxicata eminus missa quam per enses cominus pugnantes ingerebant.	351[C] . . . . instant Grippi se longo fundentes agmine circum de longe certant iaculis atque eminus omnis res agitur.
223, 1 Interea loci trieris ipsorum magis et magis prolapsa et magneti lapidi.	353[D] Interea rapti lapidis virtute potenti.

223, 26 f. qui omnes nullum vitae sustentamentum praeter dimidium panem in sarcinis habuere.	354^{C} . . . . in esum dimidius tantum panis superaverat illis.
225, 26 fungos.	356^{A} fungis.
226, 10 f. de silice ignem excutiente.	356^{C} . . . . ignem excutit silice ex dura ...
244, 7 f. dulcedine patriae captus fuit iuxta illud (Ovidii) 'nescio qua natale solum dulcedine cunctos ducit et immemores non sinit esse sui'.	372^{E} . . . . et iam natalis patriae motus dulcedine ...
247, 18 f. imperator regalibus vestibus ... indutus.	374^{B} Vestibus induitur Caesar regalibus ...

Außer mit C trifft sich E auch mit Erf. Vgl. außer dem oben S. 43 ff. angeführten noch

Erf.	E
S. 13 Z. 36 livor petit.	317^{C} ... raptus livore secundo.
extorrem eum et ...	328^{D} extorrem faciet vitam ...
S. 21 Z. 14 baltheo aureo accinctus erat.	345^{B} ... mire balteus armis cinxit ...
S. 26 Z. 11 coagulatum mare.	352^{E} ... totamque coagulat undam.

Meines Erachtens gehen diese wörtlichen Zusammenklänge, die nicht alle auf Zufall beruhen können, darauf zurück, daß C und E aus demselben lateinischen Texte geschöpft haben. Wiederum gerate ich da in Widerspruch mit der Communis opinio der Gelehrten, die auch C unmittelbar aus einem deutschen Gedichte ableiten. Indessen, keine der von M. Haupt, K. Bartsch, A. Fuckel angeführten Erscheinungen des lateinischen Wortlautes ist ein Germanismus, der nur durch eine deutsche Vorlage erklärt werden könnte. Und ich darf wohl daran erinnern, daß man schon oft Germanismen in mittellateinischen Texten entdeckt zu haben glaubte, ihre Annahme aber späterhin aufgeben mußte, da sich die fraglichen Wendungen eben so gut oder besser anders, z. B. aus der Entwicklung der lateinischen Sprache selbst, aus Spät- und Umgangslatein, oder auch aus dem deutschen Denken der lateinisch Schreibenden verstehen ließen. Seit M. Haupt hat man für entscheidend gehalten, daß C 244, 19 auf einmal das deutsche Wort blatefuoz erscheint. Warum aber soll nicht schon eine lateinische Vorlage deutschen Ursprungs eine deutsche Bezeichnung geboten haben? Von den 'Sciopodes' wußten die mittelalterlichen Gelehrten seit langem, so durch Isidor von Sevilla. Auch der deutsche Name blatefuoz ist wohl nicht erst in der Herzog Ernst-Sage geprägt worden.

Zu C und E rückt der Erf. an verschiedenen oben S. 43 ff. verzeichneten Stellen. Erf. und C allein haben — gelegentlich zusammen mit D — auch einige Züge gemeinsam und sehr merkwürdig treffen sie an mehreren Stellen im Ausdruck zusammen.

Wörtliche Zusammenklänge.

Erf.	C
S. 11 Z. 4 ff. Sic nupciis ambiciose nimis et splendide celebratis Augustus privignum suum convocans et blande compellans dixit eum loco filii se velle habere. Tunc in curia et imperio promovit eum.	196, 1 ff. ibi nuptiis cum summis tripudiis celebratis ... imperator ... ducem Hernestum ad se vocavit et ... benignissime salutavit, consulatum ... apostrophavit: '... Loco filii te sum habiturus et ad honoris culmen quam maximum possum promoturus'.
S. 11 Z. 9. Et quia 'summa livor petit'.	196, 34. Sed 'summa petit livor'.
S. 11 Z. 10 f. Henricus, Palatinus comes Reni ... qui fuit ... consanguineus Augusti.	196, 35 f. Henricus, comes Palatinus, imperatoris consanguineus.
S. 11 Z. 19 ff. Si alter (alius *Engelhusius*) preter te hec michi suggereret de tam karissimo et de quo in tantum presumo, putarem, eum forte de invidia hoc facere, sed de te cognato et fidissimo nostro hoc opinari non fas est.	197, 13 ff. dura sunt, mi nepos, quae defers et suggeris. quibus, si quis alius praeter te apud me de tam amatissimo mihi principe deferret, nulla ratione fidem adhiberem, sed pro ficticio manifesto reputarem.
S. 11 Z. 24 ff. Itaque versus orientalem Franciam ille eum movit, que tunc temporis terra ad ducem Ernestum pertinuit cum appendiciis suis, postmodum in ius Herbipolensis ecclesie, que et Wirtzeburg, transivit.	198, 11 ff. provinciam Austriae tunc Hernesto subiectam, sed post Herbipolensi ecclesie pro amore contradictam infestabat.
S. 13 Z. 1 ff. Quibus invicem conglobatis et ad pugnam decenter dispositis acies ducis ex adverso stans opperitur.	199, 15 ff. dispositis ordinibus acierum magnanimiter in bellum contra ducem occurrit.
S. 13 Z. 6 f. Ita dux nacta victoria exhilaratus ... qui eciam de spoliis hostium admodum locupletati.	199, 25 f. duce cum suis potito triumpho condigne exhilarato et de spoliis caesorum et fugatorum opulentissimo ditato.
S. 13 Z. 12 exposuit ei, que acciderant.	199, 29 f. tragoediam suam ... exposuit.
S. 13 Z. 14 f. qui ... ducis temeritati graviter succensuit.	199, 31 imperator diram succensus in iram.
S. 13 Z. 29. Mi domine.	200, 11 mi domine.
S. 13 Z. 32 f. iuxta quod sentenciaverint proceres, ab eo dingnam honori satisfaccionem pro obiectis dignemini accipere.	200, 19 ff. nisi se purgaverit ab obiectis, prout scita canonum et decreta iustitiam de eo dictaverint, lata generali principum sententia, satisfactionem condignam in ipsum exerceatis.
S. 13 Z. 41. Henricum Palatinum feralis odii inter Augustum et ipsum auctorem haberi.	201, 28 f. irae auctorem Henricum indicat.



S. 14 Z. 18 ff. Ventumque est Spira⟨m⟩, ubi imperatorem tunc curiam habere noverat, festino adiit. Quo cum die iam inclinata advenisset ...	202, 2 ff. Norunt enim, quod imperator regalem curiam celebraturus esset in Spiria. Quo ut ... ventum est circa vespertinum tempus.
S. 15 Z. 13 non sine gravi iactura utrarumque parcium.	204, 6 f. cum magna utriusque strage (vorher 199, 23 non sine partis suae aliqua strage).
S. 15 Z. 26 nonnumquam cum gravi detrimento suorum.	208, 17 f. non sine permaximo suorum detrimento.
S. 16 Z. 30 f. que ille suis iuvenibus satis hilariter divisit.	210, 11 ff. quae ... ille ... suis sociis hilarissime dimisit.
S. 16 Z. 33 pecierunt a duce, ut socios eos huius vie ac laboris dignaretur admittere.	210, 16 ff. deprecantes, ut eos sui itineris Jerosolymitani comites, imo ministros assumere dignaretur.
S. 17, 4 f. qui dum in Ungariam perveniret, a rege Ungariorum benigne suscipitur; a quo donis auctus.	210, 21 ff. in Ungaria ventum. Hunc honorificissime suscepit cum suis ... rex Ungariae donis ingentibus tantum regem decentibus donabat.
S. 17 Z. 8 honorifice suscepit.	210, 27 digne susceptis.
S. 17 Z. 16 ff. ut una cum ipso equora sulcarent. ... Velis oppansis iubet alta maria proscindi.	213, 4 f. velo in altum panso ... terga maris sulcant.
S. 17 Z. 20 f. tempestas grandis.	213, 7 f. tempestas maris permaxima.
S. 18 Z. 2 f. ex quo respectus regis celestis post longa pericula in hoc tam illustre solum nos ad litus eiecit.	214, 7 ff. ex quo in terram hanc satis optimam de fluctibus maris ereptos divina misit clementia.
S. 18 Z. 5 victualium coemptorum.	214, 14 f. victualia benigne et condigne coemamus.
S. 18 Z. 7 propter Deum exulare elegimus.	214, 18 intuitu patriae aeternae exulavimus.
S. 18 Z. 21 portam irrumpunt.	215, 10 portas irruperunt.
S. 18 Z. 36. Postquam autem exemta fames epulis menseque sunt remote.	216, 8 f. Et postquam est exempta fames epulis mensaeque remotae.

(Gemeinsames Vergilzitat!)

S. 18 Z. 39 unde annonam, que ad anni dimidium sufficere posset, in classem suam congesserunt.	216, 17 f. victualibus ad dimidii anni spatium sufficientibus trierim suam et barcas suas onerabant.
S. 19 Z. 7 perlustrantes.	216, 25 post ... perlustrationem.
S. 19 Z. 7 ut autem compendio dicam.	216, 27 f. quae causa vitandae prolixitatis ... stilo exarare supersedi.
S. 19 Z. 9 ff. que omnia de prestantissimi generis marmore ad ungwem perducta auro et gemmis intus et foris.	216, 31 f. camera auro obryzo et gemmis omnigenis ineffabiliter ad unguem decorata.

S. 19 Z. 25 viridarium speciosum et amenum ... cedris consitum.	217, 1 (atrium) — cedris viridantibus et omnigenis arboribus consitum.
S. 19 32 ff. duo dolia erant in locis balnearibus de auro solido, in que artificis ingenio aqua in devexum currebat per duas fistulas argenteas, ut, si frigidam, si callidam vellet balneandus, beneficio fistularum haberet.	217, 3 ff. iste fluvius per fistulas amoenas deductas in duo dolia aurea fundebatur quodam artificio, ut, si quis balneis delectaretur, pro velle suo sive gelidum lavacrum sive calidum inibi consequeretur.
S. 19 Z. 41 ff. in ediculam illam, ubi talami collocati erant, diverterunt et post balnea in ea super lectos illi dulciter repausaverunt. Post modicum visum est eis surgere ... vestibus et armis celeriter reinduti.	217, 12 ff. in thalamos excellentissimos unus in unum, alter in alterum se collocat. Postquam pro loco et tempore satis pausatum est, de thalamis se proripiunt, vestibus induunt, armis se muniunt.
S. 20 Z. 19 f. Nacionem utriusque sexus cum populosa frequencia conspicantur adventare.	217, 16 f. ingentem exercitum ..... adventare in equis prospiciunt.
S. 21 Z. 35 discumbentibus.	218, 1 discumbunt.
S. 22 Z. 6 f. Heu me, quod nemo est, qui me nunc liberet ab hiis.	218, 9 f. infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis (monstri *Haupt*) huius.
S. 22 Z. 31 virginem eripere.	218, 20 de eripienda domicella.
S. 24 Z. 10 clamoribus exciti.	220, 7 f. tumultuatione ... exciti.
S. 24 Z. 11 portam urbis obseratam videntes.	220, 9 portas obseratas inveniunt.
S. 24 Z. 20 navim se conscendere crederent.	220, 13 classem conscendere gestiunt.
S. 24 Z. 21 ff. Ecce vident inopinatum exercitum validum et grandem ex adverso venire et versus urbem iter suum dirigere.	220, 13 ff. ecce ... infinitos equitum armatorum cuneos adventare et ad se iter directum inevitabiliter intentare conspiciunt.
S. 25 Z. 2 mercacio.	220, 25 mercemur.
S. 27 Z. 21 non haberent salarium preter dimidium panem.	223, 26 f. nullum vitae sustentamentum preter dimidium panem.
S. 27 Z. 36 utpote qui non dubitaretur a Deo, qui revelat misteria, esse insti(mu)latus (inspiratus?).	224, 1 f. quod puto non ab homine Wezeloni datum, sed a Deo miraculose inspiratum.
S. 28 Z. 38 solas ignotas herbas et fungas gustabant.	225, 26 ff. tam fungos quam herbas et radices ... manducabant.
S. 28 Z. 40 flumen quoddam amenum et piscosum.	225, 32 f. amoenum fluvium ... 226, 7 fluvium esse piscosum.
S. 28 Z. 41 f. pisces pro velle manu ceperunt et accenso magno igne assabant.	226, 9 f. pisces quantos volebant captos ... assabant.

S. 29 Z. 2 ff. montem altitudine prestantissimum, qui undique preruptis saxis in aera sublimiter porrectus transitum etiam avibus negabat. Quem sepenumero hinc inde lustrantes, sicubi transcendere iuga eius possent.	226, 14 ff. prae praeruptissimis usque ad caelum, ut ita dicam, porrectis rupium maximarum parietibus vix volatibus avium transgressibilibus ... mirantibus et quomodo transcenderint propter nimiam rupium proclivitatem negabatur.
S. 29 Z. 20 castella plurima et urbes.	227, 34 plurimas urbes et castella.
S. 29 Z. 21 f. ciclopes autem sunt sic vocati, eo quod unum oculum solum in media fronte habeant.	228, 1 f. sunt homines nominati Cyclopes, unum tantum oculum in media fronte habentes.
S. 31 Z. 22 navigio provectus venit.	232, 14 navigio adiit.
S. 34 Z. 12 applicuissent.	233, 29 applicuerunt.
S. 34 Z. 27 ff. illi eque ut ipse iam dudum patriam siciebant iuxta illud 'Nescio qua natale solum dulcedine cunctos ducit et immemores non sinit esse sui' ... a natale solo nolens diucius disiungi.	234 keine Entsprechung für die erste Stelle, wohl aber 244, 6 ff.: tamen dulcedine patriae captas fuit iuxta illud 'nescio qua natale solum dulcedine cunctos ducit et immemores non sinit esse sui'.
S. 35 Z. 11 totis medullis.	235, 5 totis medullis.
S. 35 Z. 12 f. cum viris suis ordinatis itaque aciebus.	236, 32 f. acies ... ordinare non differas et ordinatis.
S. 35 Z. 37 petita licencia.	240, 15 f. data . licencia.
S. 36 Z. 34 ff. navi conscensa cum omnibus suis post VI ebdomedas navigantes Barym prospere applicuit, preter quod in mari periit bladehuvus suus, illud scilicet animatum plante lacioris. Unde non parum doluit. A Barensibus officiose susceptus ... cuius adventu Romani prescito procedente ad urbem in occursum eius cum multa eum ambicione susceperunt et ad limina apostolica prosecuti sunt.	244, 17 ff. trieribus conscensis et maribus sulcatis Barum prospero vento venitur, ubi unus de numero biformium, scilicet blatefuoze, moritur. Barenses ... illum et omnes suos digne susceptos ... Huius in occursum Romana nobilitas tota ruit ... Ubi vero ad limina apostolorum ventum est ...
S. 37 Z. 17 post s. evangelii recitacionem.	247, 1 recitato evangelio.
S. 37 Z. 32 f. cum autem denotasset eum in facie et eum cognovisset.	249, 7 subito quis esset in facie denotavit.
S. 37 Z. 36 Ex quo omnes ita iudicatis.	249, 17 f. Ex quo huius veniae sententia anima sedet vestris.

Diese Verwendung vieler gleicher Wörter und Phrasen an denselben Stellen, der gleichen Schriftstellerzitate aus Vergil und Ovid könnte zu der Behauptung veranlassen, daß entweder der Erf. von C oder C vom Erf. abhängig wäre. Gegen jede dieser beiden

von mir erwogenen Möglichkeiten läßt sich mancherlei einwenden. Ich hebe nur Einzelnes hervor.

Gegen die Abhängigkeit der Fassung C vom Erf. spricht unter anderem Folgendes.

Das Fehlen der Praefatio in C und der Anfang mit Ernst, nicht mit Otto, könnte natürlich auch, wenn die beiden Redaktionen eng zusammenhängen, unschwer erklärt werden, das aber ist auffällig, daß, wie B 180 ff. von Otto sagt:

dem diente manic fürsten lant
in diutscher und in welscher zunge,
ouch hete der künec betwungen
der Winden lant und Friesen,

C 194, 13 f. den Kaiser nennt Sclavorum et Frisonum et primatum Teutonicorum et aliarum plurium nationum subiugator, während der Erf. S. 10 Z. 5 f. nicht gerade die Wenden (Slaven) und Friesen, sondern außer den Slaven viele andere Völker heraushebt. Wie B 212 ff. erwähnt C 194, 19 ff. ferner die Ausstattung des Erzbistums Magdeburg mit Land etc., was Erf. S. 10 Z. 9 ff. nicht hat. Wie B 257—448 berichtet C 195 f. ausführlich die Werbung Ottos um Adelheid. Wie B 558—645 erzählt C 196, 5—33 ausführlicher als Erf. S. 11 Z. 5 ff. über die Zeit, wo Ernst in Gnade und Gunst beim Kaiser stand. Wie B 1866 ff. wird in C 209 f. ausführlich die Ausrüstung zum Kreuzzuge beschrieben, während der Erf. S. 16 Z. 23 ff. sie nur kurz andeutet. B 1894 ff. und C 210, 9 ff. erzählen, daß die Mutter ihrem Sohne Ernst 500 Mark und viele Gewänder geschickt habe, während der Erf. S. 16 Z. 30 nur von viel Geld, Waffen und Gewändern redet. C 221 f. erwähnt weder, daß die Seefahrer, als sie dem Magnetberge nahten, eine Stadt zu finden hofften, wie das in B 3906 f., 3910, E 352 f. und im Erf. S. 26 Z. 38 ff. gesagt ist, noch hat C den Exkurs des Erf. S. 26 Z. 19 ff. über Atlantis; C 223 hat ebensowenig wie B den gelehrten Exkurs des Erf. über die Greifen, den sich der Verfasser von C schwerlich geschenkt haben würde, wenn er ihn in seiner Vorlage schon vorgefunden hätte. C 227 hat mit B 4450—76 und den anderen Fassungen die im Erf. fehlende Geschichte vom Funde des Waisen. C 230 hat keine Beschreibung der Panotii.

Gegen die Abhängigkeit der Erf. Fassung von C spricht unter anderem Folgendes.

Erf. hat ebensowenig wie B und andere Fassungen die von C 204 ff. berichtete Episode vom Vermittlungsversuch des Sachsenherzogs. C 210, 15 spricht von 500 Rittern, Erf. S. 17 Z. 1 mit B 1911 von 1000. C 213, 29 ff. hat keine Entsprechung für Erf. S. 17 Z. 36 f. celaturas superlitas habebat omnis generis volucrum et ferarum, während B 2223 ff. zu lesen ist

geschâchzabelt und gefieret,
manigen ende gezieret
von maniger hande bilde,
beide zam und wilde.

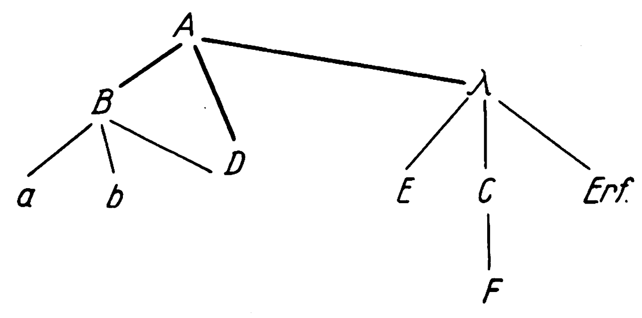
C 213, 30 erwähnt 200, Erf. S. 17 Z. 39 mit E 500 Zinnen. Erf. S. 24 Z. 25 und B 3717 sprechen übereinstimmend von 12000 Feinden, C 210, 14 f. nur von unzähligen. Erf. S. 24 Z. 25 ff. ibant sublimes, equis rapidissimis invecti. Arma eorum erant scuta, arcus cornei vel ossei pharetreque tela ipsorum preacuta et subtilissima . . . Acies eorum longe et diffuse erant entspricht B 3719 ff.:



die sâhens gein in rîten
ûf den schoensten ravîten,
die in der werlde mochten sîn
sie fuorten bogen hürnin.
ir kocher und ir schilde
wârn geworht wilde.
ir schar was lanc unde breit,

während C 220 f. dafür keine Entsprechung hat. Die Rede B 3735 ff. ähnlich in Erf. (vgl. oben), anders und kürzer C 220, 17 ff. C 221 nennt keine Verlustzahl, Erf. S. 25 Z. 18 mit B 3825 fünfhundert. Nach B 3906 ff. und Erf. S. 26 Z. 38 ff. denken die Kreuzfahrer beim Magnetberg eine Stadt zu finden, in C steht davon nichts. B 3995 ff. und Erf. haben das Jerusalemlied von C 222 nicht. Erf. S. 30 Z. 33 und B 4785 nennen die Stadt Lucerna, die C nicht erwähnt. Erf. S. 32 Z. 18 ff. hat wie B 5067 ff. ausführlich die Rede Ernsts, während C 230, 35 f. sie mit einem Satze kurz abmacht. Erf. S. 32 Z. 30 ff. hat wie B 5113—44 den Botenbericht ausführlich, C 231, 3 ff. gibt ihn kurz wieder. Erf. S. 32 Z. 34, B 5231, E 366^{D} berichten, daß 300 Riesen erschlagen worden wären, C 231 nennt keine Zahl. Erf. S. 33 Z. 32 f. hat wie B 5281. E 366^{E} ein von C nicht berichtetes Festmahl. Erf. S. 33 Z. 39 ff. steht B 5297—5332 sehr viel näher als C, desgleichen Erf. S. 34 Z. 16 ff. und B 5361 ff., Erf. S. 34 Z. 29 ff. und B 5400—5434 usw. usw.

Bei dieser Sachlage komme ich zu dem Schluß, daß Erf. und C unabhängig von einander aus derselben lateinisch geschriebenen Vorlage stammen, von dieser bald jenes bald dieses wörtlich beibehalten haben. Da nun auch E (Odo) zuweilen auffallend mit C oder mit Erf. übereinstimmt, sind vielleicht alle drei, C E Erf., verschiedene Bearbeitungen einer ins 12. Jahrhundert zu setzenden lateinischen Bearbeitung λ, die bisher noch nicht wieder aufgetaucht ist. Wie verhält sich nun dieses λ zu den verschiedenen deutschen Gedichten? Sowohl Erf. wie C wie E sind A und B und D verwandt. Halten wir an der von den Germanisten vertretenen Auffassung fest, daß ein niederrheinisches Gedicht A, von dem bloß Fragmente sich gerettet haben, der Stammvater der gesamten mittelalterlichen Herzog Ernst-Literatur sei, so läßt sich etwa folgender Stammbaum entwerfen:



Steht das in deutscher Sprache geschriebene A an der Spitze der erhaltenen Texte, so lassen sich einige Auffälligkeiten in unserem Erf. als Germanismen erklären, die λ aus A übernommen und auf Erf. vererbt hätte, so das deutsche wrmelage (S. 18 Z. 23), die deutsch-lat. Bildungen ruri (S. 19 Z. 29) = Röhren, bladehuvi (S. 30 Z. 10 etc.), während galeidae = Galeeren und somarii = Saumtiere auch sonst im Mittellateinischen zu belegen

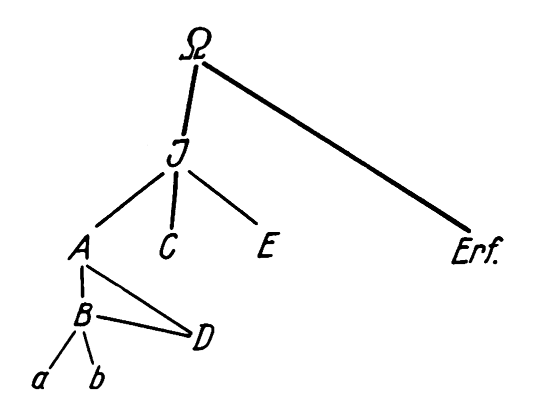
sind, also nicht bedingungslos als Germanismen angesprochen werden dürfen. Am stärksten zeigt der Erf. deutsch-lateinischen Charakter bei der Phrase clipeos exercituales dare (S. 31 Z. 7 f.), was B 4882 herschildes phlagen entspricht.

Ausgeschlossen ist es jedoch weder in diesem Falle noch sonst, daß der Germanismus nicht aus einem vollständig in deutscher Sprache abgefaßten Texte in die lateinischen Ableitungen gewandert, sondern erst bei dem lateinisch Schreibenden, deutsch Denkenden entstanden ist.

Eine schwierige Frage bleibt noch zu beantworten, die nämlich, warum der Erf. nirgends den Waisen[1]) der deutschen Kaiserkrone erwähnt, der in allen übrigen deutschen und lateinischen Fassungen erscheint, auch in der Vorlage von C und E, also auch in der Quelle von Erf. besprochen sein muß, wenn die Texte so zusammenhängen wie Fuckel und Ahlgrimm oder ich es eben darzustellen versucht haben. Für absichtliche Auslassung des Edelsteines spricht nichts, und der Ausweg, den die Annahme von Schreibernachlässigkeit, Blattverlust etc. bietet, ist deshalb nicht zu empfehlen, weil der Waise in der Erzählung an mehreren von einander weit entfernten Stellen vorkommt, für die im Erf. überall die Entsprechungen fehlen.

So habe ich einen anderen Deutungsversuch gemacht, den ich hier vorzuschlagen wage:

Die lateinische Urfasssung der Herzog Ernst-Literatur hat den Edelstein noch nicht gehabt. Aus dieser um 1150 entstandenen lateinischen Urfassung Ω stammt 1. die Redaktion, die der Erf. repräsentiert. Auf dem Wege von Ω bis zu der uns vorliegenden Erfurter Hs. mag noch manches absichtlich, manches versehentlich geändert worden sein. Ich bin weit davon entfernt den oben S. 9—38 abgedruckten Text einfach für eine in allem treue Wiedergabe der Urfassung zu halten. Diese Urfassung Ω ist 2. einmal durch die Berichte vom Waisen u. a. interpoliert worden. Dieser noch ins 12. Jahrhundert zu setzende Codex interpolatus (J) war lateinisch unter Beibehaltung vieler Eigentümlichkeiten, auch sprachlicher Wendungen des Urtexts und wurde zum Stammvater sowohl von A und B (ab) als von C und E. Also:



[1]) Über den Waisen vgl. W. Uhl in der Festschrift zum 70. Geburtstage Oskar Schade dargebracht. Königsberg 1896, S. 297 ff.



Auf Grund dieses Stemmas, das nicht wesentlich komplizierter ist als die bisher vorgeschlagenen, lassen sich die meisten Unstimmigkeiten und Übereinstimmungen der lateinischen und deutschen Texte erklären.

Es ist nun Sache anderer Forscher, zumal der Germanisten, das Verhältnis der Fassungen zu einander von neuem zu prüfen. Auf Zweifel und Angriffe bin ich gefaßt. Möchten diejenigen, die anderer Meinung sind, wie ich beseelt sein von demselben Wunsche, mit dem ich die Abhandlung der Öffentlichkeit übergebe, mittelalterliche Überlieferungsprobleme eifrig ohne parteiische Ereiferung ihrer Lösung nahezuführen!

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 6. Abhandlung

Codex Vaticanus gr. 1431

eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos

von

Eduard Schwartz

Vorgetragen in der Sitzung vom 6. März 1926

München 1927
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg (München)



Der Codex Vaticanus gr. 1431 stammt, wie Batiffol [L'abbaye de Rossano p. 75 ff.] nachgewiesen hat, aus dem Basilianerkloster der *Μαρία νέα ὁδηγήτρια* bei Rossano, das 1105 von dem normannischen Grafen Roger gestiftet wurde.[1]) Als ersten Abt setzte er den Eremiten Bartholomaeus von Simeri ein, der ihn zu der Stiftung angeregt hatte; nach dessen Tode und Beisetzung im Kloster wurde es das des *πατήρ* (Patir) genannt. Sofort nach der Stiftung war Bartholomaeus nach Konstantinopel gereist und hatte nebst heiligen Geräten und anderen zur Ausstattung des Klosters notwendigen Dingen auch eine Anzahl griechischer Hss. mitgebracht, von denen ein Teil dort verblieb, ein Teil an das von dem Kloster des Patir aus gegründete Kloster von S. Salvatore bei Messina abgegeben wurde. Zu diesen Handschriften gehört der jetzige Vaticanus 1431 nicht; er ist vielmehr, wie mir Heisenberg versichert, in Unteritalien geschrieben, also im Kloster des Patir bald nach dessen Gründung.[2]) Wie die griechischen Klöster in Unteritalien überhaupt, so geriet auch das des Patir im späteren Mittelalter durch die Trägheit und Zuchtlosigkeit der Mönche in argen Verfall; ihre Bibliotheken waren im 16. Jahrhundert in trostlosem Zustand. In dieser Zeit, vor 1561, muß der gelehrte Spanier Francesco Torres (Turrianus) im Kloster des Patir gewesen sein. Er spricht in einem 1561 geschriebenen Brief an Sirleto, der selbst ein Calabrese war und in seiner Jugend von einem Griechen in Tarent griechisch gelernt hatte, von einem Verzeichnis der griechischen Handschriften des Klosters, das er angefertigt und ihm übersandt habe [Batiffol, a. a. O. p. 39]. Aber er begnügte sich nicht mit dem Verzeichnis, sondern schrieb auch aus dem damals noch im Kloster befindlichen späteren Vat. 1431 die drei ersten Stücke, nämlich die zwei Briefe des Dionysius an und gegen Paul von Samosata und den Brief der Bischöfe an denselben ab;[3]) die Abschrift wurde 1608, lange nach Torres Tode, mit seiner Übersetzung und seinen Anmerkungen im Vatikan gedruckt.

Sirleto, seit 1565 Cardinal, erhielt gegen Ende der 70er Jahre den Auftrag die verwilderten Basilianerklöster seiner Heimat in eine leidliche Ordnung zu bringen; am längsten und heftigsten widerstanden die Mönche des Patir. 1580 gelangte die Reform wenigstens formell zum Abschluß. Wahrscheinlich hat der gelehrte Cardinal, der seit

---

[1]) Vgl. Batiffol a. a. O. 6 ff.

[2]) Vgl. das Facsimile in den von Franchi de' Cavalieri und Lietzmann herausgegebenen Specimina codicum Graecorum Vaticanorum tab. 33.

[3]) Außerdem hat er sicher aus der Hs. entnommen das Excerpt aus Erechthius [Flor. I 1, s. u.], dessen lateinische Übersetzung Canisius veröffentlichte [Mai, scriptt. vett. noua coll. 7, 163], wahrscheinlich auch die pseudogregorianische *κατὰ μέρος πίστις* und die pseudoathanasianische *Ἔκθεσις* [vgl. Lietzmann, Apollinaris 129. 146].

langen Jahren mit leidenschaftlichem Eifer griechische und lateinische Handschriften gesammelt hatte, jene kirchliche Tätigkeit benutzt um die wertvollsten Hss. aus dem Kloster des Patir, darunter den späteren Vat. 1431 in seinen Besitz zu bringen; aus den von Batiffol p. 75 angeführten Worten eines Briefes, den er 1582 an den Canonicus von St. André in Paris schrieb: *in Abbatia beatae Mariae ὁδηγητρίας, quae uulgo dicitur de lo Patire, antiquissimo monachorum s. Basilii monasterio, ubi et ..... Dionysii Alexandrini adversus Noetianos et Hippoliti martyris contra Paulum Samosatenum opuscula sunt inuenta*, folgt nicht, daß jene Handschrift, die Sirleto trotz der Vertauschung der beiden Namen des Dionys von Alexandrien und Hippolyts deutlich genug bezeichnet [vgl. Batiffol p. 76], damals sich noch im Kloster befand. Jedenfalls ist sie vor dem Tode des Cardinals am 7. Oktober 1585 in seine Bibliothek gelangt und mit dieser 1588 in den Besitz des Cardinals Ascanio Colonna. In dessen Bibliothek war sie noch, als im Auftrag Pauls V. die Ausgabe der griechischen Concilsacten unternommen wurde, deren erster Band, das ephesische Concil enthaltend, 1608 erschien. Die Herausgeber führen unter den vier Hss., die sie benutzten, an dritter Stelle einen *codex Card. Columnae olim Card. Sirleti* auf, und der Text beweist, daß dies kein anderer ist als der spätere Vat. 1431. Ebenso wird die Handschrift von dem älteren Gerhard Vossius, dem Probst von Tongern († 1609) bezeichnet, der aus ihr im Anhang zu seiner Edition des Gregorius Thaumaturgus (1604) die griechische Übersetzung der Briefe Leos 28 und 165 herausgab. Die Bibliothek des Cardinals Colonna wurde nach seinem Tode 1611 von dem Herzog Giovanni Angelo von Altaemps gekauft; von ihm erwarb Pabst Paul V. etwa 100 griechische und lateinische Hss. der ehemaligen Sammlung Colonnas, darunter auch jene Handschrift, und verleibte sie der Vaticana ein.[1]) Hier wurde sie vereinzelt benutzt, von Vincenzio Riccardi für seine 1630 erschienene Ausgabe des Proklos,[2]) von Cacciari und den Ballerini in ihren Ausgaben der Briefe Leos [1753—1755 und 1755—1757]. Aber erst der Cardinal A. Mai durchforschte die ganze Handschrift, zu dem Zweck Inedita zu finden, was ihm auch gelang. Zahlreiche Randbemerkungen von seiner Hand geben an, wo die einzelnen Stücke publiciert sind; auf dem Vorsatzblatt ist notiert: *Auctor huius Collectionis haereticus monophysita est. Vide p. 342^b. A. Maius*; vgl. Scriptt. vett. noua coll. 7, 163 [Rom 1833]. Ein vollständiges Verzeichnis des Inhalts gab Lietzmann, Apollinaris p. 96 ff. (1904). Die zu frühe Datierung der Hs. auf s. IX/X hat er in den Specimina codicum Graecorum Vaticanorum (s. o.) zurückgenommen, aber auch die These,[3]) daß die Handschrift gemäß dem auf f. 310^r einsetzenden Wechsel des Schreibers in zwei Codices zu zerlegen sei, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Dagegen spricht erstens, daß die erste Hand auf f. 360^r in der zweiten Columne neben der zweiten, die mit der ersten Columne schließt, wieder er-

---

1) Ich verdanke diese wichtige Notiz der Güte G. Mercatis, der einen Aufsatz über diese Transaction vorbereitet hat. Batiffols von Dorez [École française de Rome, mélanges d'archéologie et d'histoire II 489] wiederholte Behauptung, daß der Vat. 1431 schon nach Sirletos Tode in die Vaticana gelangt sei [La Vaticane de Paul III à Paul V p. 53], ist irrig.

2) Zu dem Excerpt, das unten im Florileg II 29 abgedruckt ist, bemerkt diese Ausgabe: *habentur haec in codice Columnensi Procli nomine inter Patrum testimonia de duabus naturis, ut refert Riccardus.*

3) So verstehe ich wenigstens die Bemerkung S. 99: Mit diesem f. 309^v endigenden Florileg schließt dieser Codex. Fol. 310^r beginnt eine neue von einer anderen Hand derselben Zeit geschriebene Handschrift usw.



scheint, zweitens, daß die für die Sammlung, welche den größten Teil der Hs. ausmacht, charakteristische Numerierung durchläuft, endlich aber, was das Wichtigste ist, daß der f. 310r beginnende zweite Teil des Florilegs die notwendige Ergänzung des ersten ist.

Beide Schreiber lassen Accente und Spiritus aus oder setzen sie falsch; *αι* und *ε*, *οι* und *υ*, *η ι* und *ει*, *ο* und *ω* werden häufig verwechselt. Ein Corrector hat manche dieser Fehler und andere schwerere corrigiert; daß eine andere Handschrift dabei benutzt wurde, ist unwahrscheinlich.

Wie schon gesagt, nimmt die Sammlung, die ich zu behandeln gedenke, den größten Teil der Handschrift ein. Am Anfang und am Schluß sind Schriften hinzugefügt, die mit ihr nichts zu tun haben, fol. 1—21v die oben erwähnten drei angeblich gegen Paul von Samosata gerichteten Schreiben, die ich demnächst in den Sitzungsberichten herausgeben werde, fol. 360r—369v zwei Schriften Hippolyts, die Homilie gegen Noet und die *ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους*.

Ich gebe nunmehr das Verzeichnis der Stücke, die in der Sammlung vereinigt sind, mit ihren Überschriften, falls solche vorhanden sind, und den Ziffern, mit denen sie numeriert sind. Bei den Briefen und Actenstücken, die auch in den Sammlungen der ephesischen Acten vorkommen, habe ich die Reihennummern der beiden Sammlungen, nach denen meine Ausgabe jener Acten angeordnet ist, der vatikanischen (V) und der athenischen (A) angegeben; eine vorläufig ausreichende Orientierung über deren Inhalt ist in meiner Abhandlung 'Neue Actenstücke zum ephesinischen Concil von 431' (Abhdlg. d. Bayer. Akad. d. Wiss. XXX 8) p. 90 ff. 4 ff. zu finden. Diejenigen Stücke, deren Text unten abgedruckt ist, sind mit einem Sternchen bezeichnet.

1. f. 22r α *Ἔκθεσις τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἁγίων πατέρων* = A 26
2. f. 22v β *Ἔκθεσις τῆς ἁγίας συνόδου τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως* = A 27 V 142
3. f. 23r γ *Τὸ σύμβολον τῶν ρν* = A 28
4. f. 23v δ *Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον* (das Ende von junger Hand ergänzt) = A 29
5. f. 24r ⟨ε *Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἑρμηνεία εἰς τὸ ἅγιον σύμβολον*⟩ [Ziffer fehlt, die Überschrift und die ersten Zeilen von junger Hand] = A 4 V 135 [PG 77, 289]
6. f. 38r ϛ *Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀπολογητικὸς ὑπὲρ τῶν ιβ κεφαλαίων πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκόπους* = A 24
7. f. 66v ζ *Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς τὰ παρὰ Θεοδωρήτου εἰρημένα κατὰ τῶν ἀναθεματισμῶν* = A 25
8. f. 98v η *Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσιν περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* = A 2 V 149 [PG 76, 1336]
9. f. 134r θ *Τοῦ αὐτοῦ κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον* = A 3 [PG 76, 255]
10. f. 149v ι Cyrills Schreiben an die ägyptischen Einsiedler = V 1 [PG 77, 9]
11. f. 160v ια *Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς Νεστόριον εὐσπλαγχνίας καὶ ἀπολογίας μεστή, ὡς αὐτοῦ Νεστορίου ἐξ ἀρχῆς αἰτίου

5 *σύμβουλον* R

γενομένου σκανδάλου πᾶσι Χριστιανοῖς τῶι μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον, ἀλλὰ Χριστοτόκον ὡς τοῦ Χριστοῦ μὴ ὄντος κατ' αὐτὸν θεοῦ ἀλλὰ μᾶλλον κοινοῦ ἀνθρώπου, παρακαλοῦντος δὲ χαρίσασθαι λέξιν τοῖς σκανδαλιζομένοις ἐπὶ τῆι αὐτοῦ ἐξηγήσει καὶ θεοτόκον ὀνομάσαι αὐτήν = V 2 A 10 [PG 77, 40]

12. f. 161ᵛ ιβ Nestorius' Brief an Cyrill = V 3 A 11 [Loofs, Nestoriana p. 168]

13. f. 162ʳ ιγ Cyrills Brief an Nestorius = V 4 A 12 [PG 77, 44]

14. f. 164ʳ ιδ Nestorius' Brief an Cyrill = V 5 A 13 [Loofs, Nestoriana p. 173

15. f. 165ᵛ ιε Ἐπιστολὴ Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς Νεστόριον γ παραινετική, ὥστε εἰ μὲν πεισθείη καὶ καθυπογράψηι ἐν τοῖς τεταγμένοις ἐν τῆι ἐπιστολῆι ἐκκλησιαστικοῖς κεφαλαίοις, κοινωνικὸν ἐπίσκοπον αὐτὸν εἶναι· εἰ δὲ μή, ξένον καὶ ἀκοινώνητον τυγχάνειν αὐτὸν παρὰ τοῦ τῆς Ῥωμαίων ἐπισκόπου Κελεστίνου = V 6 A 23 [PG 77, 105]

16. f. 172ʳ ις Ἐπιστολὴ Ἰωάννου θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας πρὸς Νεστόριον = V 14 A 20

17. f. 175ᵛ ιζ Χρήσεις Νεστορίου ἐπιλήμψιμοι = V 60

18. f. 178ʳ ιη Χρήσεις ἁγίων πατέρων προενεχθεῖσαι παρὰ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐν τῆι συνόδωι κατὰ Νεστορίου = V 54

*19. f. 181ᵛ ιθ Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου [PG 77, 1089]

20. f. 183ʳ κ Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κατὰ τοῦ ἀποσχίσαντος Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας = V 78 [PG 77, 1001]

21. f. 185ᵛ κα Τοῦ βασιλέως Θεοδοσίου ἐπιστολὴ πρὸς Κύριλλον = V 8 A 5

22. f. 187ʳ κβ Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας ἐπιστολὴ πρὸς τὸν μακάριον Κύριλλον = V 123 A 110 [PG 77, 169]

23. f. 188ᵛ κγ Λίβελλος ἐπιδοθεὶς τῶι μακαρίωι Κυρίλλωι ἐπισκόπωι παρὰ Παύλου ἐπισκόπου Ἐμίσης τοῦ ἀποσταλέντος παρὰ Ἰωάννου Ἀντιοχείας = V 122 A 109 [PG 77, 165]

24. f. 189ᵛ κδ Ὁμιλία Παύλου ἐπισκόπου Ἐμίσης λεχθεῖσα Χοιὰκ κθ ἐν τῆι μεγάλῃι ἐκκλησίαι Ἀλεξανδρείας καθημένου τοῦ μακαρίου Κυρίλλου εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ καὶ ὅτι θεοτόκος ἡ ἁγία παρθένος Μαρία καὶ ὅτι οὐ δύο υἱοὺς λέγομεν, ἀλλ' ἕνα υἱὸν κύριον τὸν Χριστόν, καὶ εἰς τὸν ἀρχιεπίσκοπον ἐγκώμια = V 124 A 111

25. f. 191ʳ κε Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τῆι μεγάλῃι ἐκκλησίαι Ἀλεξανδρείας Τυβὶ ς εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ, καὶ εἰς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Κύριλλον ἐγκώμια = V 125 A 112

26. f. 193ᵛ κς Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸν προεξηγησάμενον καὶ εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ κυρίου = V 126 A 113 [PG 77, 989]

27. f. 194ʳ κζ Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας ἀποσταλεῖσα διὰ Παύλου ἐπισκόπου Ἐμίσης = V 127 A 114 [PG 77, 173]

28. f. 197ᵛ κη Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἀκάκιον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς = V 128 A 127 [PG 77, 181]

---

1 τῶι] τὸ R

29. f. 205^v κθ Ἴσον ἐπιστολῆς Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας = A 128 [Theodoret. opp. ed. Schulz 4, 1354]

*30. f. 206^r λ Κυρίλλου Ἰωάννηι ἐπισκόπωι κατὰ Θεοδωρήτου [PG 77, 328]

31. f. 206^v λα Ὑπομνηστικὸν Εὐλογίωι πρεσβυτέρωι Ἀλεξανδρείας παραμένοντι ἐν Κωνσταντινουπόλει παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Κυρίλλου = V 132 A 131 [PG 77, 224]

32. f. 208^v λβ Ὑπομνηστικὸν τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ ἁγιωτάτου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου πρὸς τὸν μακαριώτατον ἐπίσκοπον Σούκενσον τῆς Διοκαισαρέων τῶν κατὰ τὴν Ἰσαυρέων ἐπαρχίαν περὶ πίστεως = V 171 A 135 [PG 77, 228]

33. f. 212^v λγ Ἀντίγραφον πρὸς τὰς πεύσεις ἡμῶν παρὰ τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς Σούκενσον = V 172 A 136 [PG 77, 237]

34. f. 216^v λδ Cyrills Brief an Valerian von Ikonion = V 119 A 134 [PG 77, 256]

35. f. 225^v λε Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας καὶ τὴν συναχθεῖσαν ἐκεῖ σύνοδον = V 133 A 132 [PG 77, 332]

*36. f. 227^v λς Τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀκακίωι ἐπισκόπωι Μελιτηνῆς [PG 77, 337]

*37. f. 228^v λζ Τοῦ αὐτοῦ τοῖς κληρικοῖς καὶ Λάμπωνι πρεσβυτέρωι [PG 77, 341]

*38. f. 229^v λη Τοῦ αὐτοῦ Γενναδίωι πρεσβυτέρωι καὶ ἀρχιμανδρίτηι [PG 77, 320]

*39. f. 229^v ηθ Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Πρόκλον ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως [PG 77, 346]

*40. f. 230^r μ Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου Ῥούφωι ἐπισκόπωι Θεσσαλονίκης [PG 77, 221]

*41. f. 230^v μα Τοῦ αὐτοῦ τῶι αὐτῶι [PG 77, 221]

*42. f. 231^r μβ Cyrills Brief an Amphilochios von Side [PG 77, 376]

*43. f. 231^v Τοῦ αὐτοῦ Μαξίμωι διακόνωι Ἀντιοχείας ἐπιστολὴ α [PG 77, 321]

*44. f. 232^r μγ Τοῦ αὐτοῦ ὑπομνηστικὸν τῶι αὐτῶι [PG 77, 320]

45. f. 232^v μδ Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ α λόγου τοῦ περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως [PG 75, 697]

46. f. 233^v με Πρόκλου ἐπισκόπου Κωνσταοτινουπόλεως πρὸς Ἀρμενίους περὶ πίστεως [Acta Conc. IIII 2 p. 187]

47. f. 241^v μς Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία λεχθεῖσα περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· εἶπεν δὲ αὐτὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν συνάξεως οὔσης, ὅτε ἦν ἐπίσκοπος Νεστόριος, προτραπεὶς παρ' αὐτοῦ = V 19

*48. f. 245^r μζ Τοῦ μακαρίου Ἀττικοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολὴ πρὸς τὸν μακαριώτατον Κύριλλον ἀρχιεπίσκοπον Ἀλεξανδρείας περιέχουσα ὡς γνώμηι τοῦ βασιλέως ἡ προσηγορία Ἰωάννου ταῖς μυστικαῖς δέλτοις ἐνεγράφη [PG 77, 348]

*49. f. 247^r μη Τοῦ αὐτοῦ Ἀττικοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Πέτρον καὶ Αἰδέσιον διακόνους Ἀλεξανδρείας περὶ τῆς αὐτῆς προσηγορίας Ἰωάννου ἐπισκόπου

*50. f. 247^v μθ Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς τὸν ἁγιώτατον ἐπίσκοπον Ἀττικὸν Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς αὐτῆς προσηγορίας Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως [PG 77, 352]

51. f. 250^r ν Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τοῦ ὑπομνήματος τῆς πρὸς Ἐφεσίους κατὰ τῶν ἀποσχιζόντων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας. inc. *Εἰ*

---

9 τὴν] τῶν R 22 μγ add. R^{corr} 23 μδ R^{corr} 24 με R^{corr} 26 μς R^{corr} 28 μζ R^{corr} 31 μη R^{corr} 33 τοῦ τριομακαρίτου ἰωάννου R^{corr} 35 μθ R^{corr}

τοίνυν βουλόμεθα τοῦ πνεύματος ἀπολαύειν — des. *ἵνα ὁμοθυμαδὸν δόξαν ἀναπέμψωμεν τῶι θεῶι* etc. [PG 62, 85—88]

52. f. 253v να *Τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ τῆς ἐν Χριστῶι ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* [Lietzmann, Apollinaris 185]

53. f. 256v νβ *Τοῦ αὐτοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἐπιστολὴ πρὸς Διονύσιον ἐπίσκοπον Κορίνθου* [Lietzmann, Apollinaris 256]

54. f. 258v νγ *Ἰουλίου Ῥώμης ἐπιστο(λὴ) ἐγκύκλιον* [Lietzmann, Apollinaris 292]

55. f. 259v νδ *Τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐπιστολὴ πρὸς Ἐπίκτητον ἐπίσκοπον Κορίνθου* [ed. G. Ludwig, Jena 1911]

56. f. 266r νε *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Παλλάδιον* [PG 26, 1168]

57. f. 266v νς *Τοῦ αὐτοῦ Ἀθανασίου καὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Λιβύην ἐπισκόπων ἐνενήκοντα κατὰ Ἀρειανῶν πρὸς τοὺς ἐν τῆι Ἀφρικῆι* [PG 26, 1029]; der zweite Teil, von *οὗτοι δὲ οἱ μᾶλλον Ἀρειανοί* [p. 1036c] an, ist unter der Überschrift *περὶ τῆς ὁμοουσίου φωνῆς* abgesondert

58. f. 274r νζ Athanasius' Tomus an die Antiochener [PG 26, 796]; der Schluß von p. 808a *ἐγώ τε Ἀθανάσιος* an stark verkürzt

59. f. 277v νη *Ἀθανασίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ὅτι εἷς ὁ Χριστός* [Lietzmann, Apollinaris 294]

60. f. 280r νθ Athanasius' Brief an Adelphius [PG 26, 1072]

61. f. 284v ξ Athanasius' Brief an Maximus [PG 26, 1085]

62. f. 286v ξα *Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας καὶ περὶ τριάδος* [PG 26, 984]

63. f. 297v ξβ *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰουβιανὸν αὔγουστον περὶ πίστεως ὀρθοδόξου* [PG 28, 532]

64. f. 297v ξγ *Ἔκθεσις τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ πατρὸς ἡμῶν περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τοῦ λόγου σύμφωνος οὖσα τῆι ἁγίαι συνόδωι τῆι ἐν Νικαίαι* [Lietzmann, Apollinaris 250]

*65. f. 299r ξδ *Χρήσεις τῶν μακαρίων καὶ ὀρθοδόξων πατέρων κατὰ τῶν μεριζόντων εἰς δύο φύσεις τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν μετὰ τὴν ἕνωσιν*

*66. f. 310r ξε *Χρήσεις ἁγίων πατέρων συμφώνως διδάσκουσαι ἡμᾶς διαφορὰν εἰδέναι φύσεως σώματός τε καὶ θεότητος, ἐξ ὧν ὁ εἷς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστὸς εἰς ἑνότητα φυσικὴν καὶ ἀδιάσπαστον συνενηνεγμένος*

67. f. 322r ξς *Πίστις ὀρθὴ τοῦ μεγάλου καὶ θαυματοποιοῦ Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας ἣν ἐδιδάχθη διὰ θείας ἀποκαλύψεως ὑπὸ τοῦ ἁγίου εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου* [Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 10]

68. f. 322v ξζ *Τοῦ αὐτοῦ μεγάλου Γρηγορίου περὶ τῆς τοῦ θεοῦ λόγου σαρκώσεως* = V 170

69. f. 325v ξη *Τοῦ αὐτοῦ μεγάλου Γρηγορίου ἡ κατὰ μέρος πίστις* [Lietzmann, Apollinaris 167]

70. f. 334r ξθ *Τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐπιστολὴ πρὸς Τερέντιον κόμητα* [ep. 99, PG 32, 497—504]

---

10 με R νς Rcorr 11 νζ Rcorr 15 νη Rcorr 17 νθ Rcorr 19 ξ Rcorr 20 ξα Rcorr 26 ξε Rcorr 28 ξς Rcorr 31 ξζ Rcorr 35 ξη Rcorr 36 ξθ Rcorr 38 ο Rcorr

71. f. 335^v ο *Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζιαζοῦ μέρος τοῦ εἰς Ἀθανάσιον λόγου* [or. 21, 35. 36, PG 35, 1124—1128 *ὃ δέ μοι μάλιστα — παῖδες ἐπιφημίζουσι*]

72. f. 336^v οβ *Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου μέρος τοῦ εἰς Βασίλειον ἐπιταφίου λόγου* [or. 43, 68. 69, PG 36, 585—589 *ἐπεὶ δὲ θεολογίας — ἐν αὐτοῖς τυπούμενοι πνεύματος*]

*73. f. 338^r ογ *Ἐγκύκλιον Βασιλίσκου*

*74. f. 340^v οδ *Τὸ κατὰ τῶν Ἐγκυκλίων*

*75. f. 341^r οε *Ἠδικτὸν Ζήνωνος*

f. 342^v *Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην καὶ ταῦτα προσθεῖναι τῶι βιβλίωι πρὸς εἴδησιν τῆς ἐν αὐτοῖς κακοπιστίας*

Ἐπιστολὴ Λέοντος ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς Φλαβιανὸν ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως [ep. 28]

f. 350^v *Ὅρος τῆς συνόδου τῆς ἐν Χαλκηδόνι*

*f. 353^r *Ἐπιστολὴ Λέοντος ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς τὸν βασιλέα Λέοντα* [ep. 165]

f. 360^r, **Columne a: Schluß dieses Stückes und der ganzen Sammlung**

---

8 *ἰδικτὸν* R 11 *ος* R^{corr} in mg 13 *οε* R^{corr} in mg

TEXTE

Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου

19 1 *Βαθὺ μὲν καὶ μέγα καὶ ἀξιοθαύμαστον ἀληθῶς τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τριπόθητον* PG 77, 1089
δὲ καὶ αὐτοῖς τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις. ἔφη γάρ που τοῦ σωτῆρος ὁ μαθητὴς περὶ τῶν εἰρη-
μένων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν περὶ τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ· ἃ νῦν ἀπεκα-
λύφθη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίωι ἀποσταλέντι ἀπ' 1 Petr. 1, 12
οὐρανοῦ, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι. καὶ γοῦν ὅσοι παρέκυψαν, τὸ μέγα
τῆς εὐσεβείας μυστήριον συνέντες, ὅτε γεγέννηται κατὰ σάρκα Χριστός, τὰς ὑπὲρ ἡμῶν εὐχα-
ριστίας προσφέροντες ἔλεγον· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶι καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώ- Lc. 2, 14
ποις εὐδοκία. πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλον ἀναπίμπλασθαι θυμηδίας, τὸν τοῦ κόσμου σωτῆρα
καὶ λυτρωτὴν ὁρῶντες γεγεννημένον ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, οἵ γε καὶ ἑνὸς ἁμαρτωλοῦ μετα- Lc. 15, 10
νοοῦντος ἑορτάζουσι, καθά φησιν ὁ σωτήρ; χορεύει τοίνυν δι' ἡμᾶς ἡ τῶν ἁγίων πνευμά-
των πληθύς, καὶ ποία τις ἡ τοῦδε πρόφασις; ἡ ἐνανθρώπησις τοῦ μονογενοῦς, ἡ κατὰ σάρκα
γέννησις, τὸ τῆς εἰς ἡμᾶς ἡμερότητος πλάτος, τῆς ἀσυγκρίτου φιλανθρωπίας τὸ μέγεθος. ὁ Ies. 25, 8
μὲν γὰρ μακάριος προφήτης Ἡσαίας φησί· κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας, καὶ πάλιν· 1092
ἀφεῖλεν ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ παντὸς προσώπου· ἀφεῖλεν δὲ τίνα τρόπον ἀπὸ παντὸς
προσώπου δάκρυον ἢ πῶς τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην ἀρὰν ἄπρακτον ἀποφήνας τὸ δυσάντητον τοῦ
θανάτου κατέλυσεν κράτος, διδάξει πάλιν ὁ σοφώτατος Παῦλος· ἐπειδὴ γὰρ τὰ παιδία κεκοι- Hebr. 2, 14. 15
νώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, ἵνα
διὰ τοῦ θανάτου καταργήσηι τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τουτέστιν τὸν
διάβολον, καὶ ἀπαλλάξηι τούτους ὅσοι φόβωι θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνο-
2 *χοι ἦσαν δουλείας. τί τοίνυν ἐστὶ τὸ παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν ἢ ἐκεῖνό*
που πάντως ὅτι γέγονεν καθ' ἡμᾶς ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας ἐν αἵματι καὶ σαρκί;
θεὸς γὰρ ὢν φύσει καὶ ἀληθινὸς ὁ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς λόγος, ὁμοούσιος καὶ συναίδιος
τῶι πατρὶ καὶ τοῖς τῆς ἰδίας ὑπεροχῆς διαπρέπων ὑψώμασι καὶ ἐν μορφῆι καὶ ἰσότητι τοῦ Phil. 2, 6-8
γεννήσαντος, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶι, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορ-
φὴν δούλου λαβὼν ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ
σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ⟨γενόμενος ὑπήκοος⟩ μέχρι
θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. οὐκοῦν ἑαυτὸν καθῆκεν ἑκουσίως εἰς ταπείνωσιν ὁ ἐξ
ἰδίου πληρώματος τοῖς ἅπασι διδούς, καθῆκεν δὲ ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς, οὐ βεβιασμένος παρά τινος, Ioh. 1, 16

R, t [= versio armeniaca Timothei Aeluri p. 271 sq.]
4 *καὶ ἀγγέλοις* t 9 *καὶ ἐν ἀνθρώποις* t 16 *ἀπὸ*[2] t *τὸ* R 22 *δολείας* R 28 *γενόμενος ὑπήκοος* t om. R

ἀλλ' ἐθελοντὶ ὑπὲρ ἡμῶν μορφὴν δούλου λαβὼν ὁ κατὰ φύσιν ἰδίαν ἐλεύθερος, ἐν τοῖς καθ'
Ioh. 6, 51. 33 ἡμᾶς ὁ ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν, ἐν τοῖς ὑπὸ θάνατον ὁ πάντα ζωογονῶν. αὐτὸς γάρ ἐστιν
Gal. 4, 4 ὁ ἄρτος ὁ ζῶν καὶ ζωὴν διδοὺς τῶι κόσμωι· γέγονεν μεθ' ἡμῶν ὑπὸ νόμον ὁ ὑπὲρ νόμον
καὶ νομοθέτης ὡς θεός, ἐν τοῖς ὑπὸ γένεσιν καὶ ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαχοῦσιν ὁ πρὸ παντὸς
αἰῶνος καὶ χρόνου, μᾶλλον δὲ τῶν αἰώνων κτίστης καὶ ποιητής. πῶς οὖν γέγονεν καθ' 3
ἡμᾶς; σῶμα λαβὼν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, σῶμα δὲ οὐκ ἄψυχον, καθάπερ ἔδοξε τισὶ τῶν
αἱρετικῶν, ἐψυχωμένον δὲ μᾶλλον ψυχῆι λογικῆι, οὕτω προῆλθεν τέλειος ἄνθρωπος ἐκ γυναι-
κὸς χωρὶς ἁμαρτίας, ἀληθινῶς καὶ οὐ δοκήσει καὶ φαντασίαι, οὐκ ὀλιγωρήσας τοῦ εἶναι θεὸς
οὔτε μὴν ἀποβεβληκὼς ὅπερ ἦν ἀεὶ καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται, θεός.
1 Cor. 8, 6 Οὕτω θεοτόκον φαμὲν τὴν ἁγίαν παρθένον. ὡς γὰρ ὁ μακάριος Παῦλός φησιν, εἷς
θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα.
οὐ γὰρ διαιροῦμεν τὸν ἕνα κύριον καὶ θεὸν καὶ σωτῆρα ἡμῶν εἰς δύο υἱούς, τὸν ἐνανθρω-
πήσαντα καὶ σεσαρκωμένον τοῦ θεοῦ λόγον οὐδὲ καθάπερ οἴονται τινὲς τῶν αἱρετικῶν καὶ
ἀσυνέτων, ἀνακεχυμένων ὥσπερ εἰς ἀλλήλας θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος ἢ γοῦν τοῦ θεοῦ
λόγου μεταχωρήσαντος εἰς φύσιν σαρκὸς ἢ καὶ τῆς σαρκὸς μεταβληθείσης εἰς φύσιν θεότητος
(ἄτρεπτος γὰρ καὶ ἀναλλοίωτος παντελῶς ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος), ἀλλ' ὅτι σάρκα ἐψυχω-
1093 μένην ψυχῆι λογικῆι ἑνώσας ἑαυτῶι ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου κατὰ ἀλήθειαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος
ἀφράστως σεσαρκῶσθαι καὶ ἐνανθρωπῆσαι λέγεται. ἀρκεῖ τοιγαροῦν πρὸς ὀρθὴν καὶ ἀδιά- 4
βλητον τῆς πίστεως ἡμῶν ὁμολογίαν τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον·
τό γε μὴν προσεπάγειν ὅτι καὶ ἀνθρωποτόκος, οὐκ ἀναγκαῖον οὐδὲ ἐπωφελές. ἕνα γὰρ
1 Tim. 2, 5 θεὸν ἐδιδάχθημεν ὁμολογεῖν καὶ πιστεύειν αὐτὸν καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, καθὼς ὁ Παῦλος
εἷς θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. ἄνθρωπον [μὲν] γὰρ γενέσθαι φαμὲν
ἀτρέπτως τὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὅσον μὲν ἧκεν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν, τέτοκεν ἡ ἁγία
παρθένος τὸ ἑαυτῆι τε καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον σῶμα, ἀλλ' ἔν γε τῶι θεοτόκον εἰπεῖν συνεισάγεται
πάντως καὶ ἡ τούτου δήλωσις. οὐ γὰρ θεότητα τέτοκε γυμνὴν ἡ ἁγία παρθένος, ἀλλ' ἑνω-
θέντα σαρκὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ οὐκ ἂν ἑτέρως νοοῖτο θεοτόκος, εἰ μὴ κατὰ τοῦτον
αὐτὸν τὸν τρόπον, ὥστε προεισιτρέχει πάντως ἡ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὁμολογία. καὶ οὕτως
ἔσται λοιπὸν ἀληθὲς ὅτι θεοτόκος γέγονεν ἡ ἁγία παρθένος ἀποτεκοῦσα παραδόξως ἕνα Χρι-
Hebr. 2, 14 στὸν παραπλησίως ἡμῖν μετεσχηκότα σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ ὁμοούσιον αὐτῆι τε καὶ ἡμῖν
κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ὡς εἶναι τὴν σάρκα ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας ὁμοούσιον, οὐ γὰρ ὁμοι-
ούσιον, ὡς ἔδοξε τισὶ τῶν αἱρετικῶν, ἀλλ' ὁμοούσιον, τουτέστιν ἐκ τῆς ἡμετέρας οὐσίας· φησὶ
Hebr. 2, 16 γάρ· σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, τὸ δὲ ὁμοιούσιον σημαίνει οὐκ ἀληθινὸν
Dan. 10, 16 ἄνθρωπον, ἀλλ' ὁμοίωμα υἱοῦ ἀνθρώπου καθὼς ὁ Δανιήλ φησιν, ὁ δὲ ἀπόστολος οὐχ ὁμοί-
1 Tim. 2, 5. 6 ωμα ἡμᾶς ἐδίδαξεν, ἀλλά φησιν· ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντί-
λυτρον ὑπὲρ πάντων, ὁμοούσιον δὲ τὸν αὐτὸν τῶι θεῶι καὶ πατρὶ θεικῶς, καθὼς καὶ
οἱ πατέρες ἡμῶν ὡμολόγησαν, ὁμοούσιον τῶι πατρὶ καὶ οὐχ ὁμοιούσιον εἰπόντες. περιττῶς 5

5—8 Flor. Cyrill. 16 *τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ἐκ τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγου, οὗ ἡ ἀρχή· Βαθὺ μὲν καὶ μέγα καὶ ἀξιοθαύμαστον· πῶς—φαντασίαι* 12—18 Flor. Cyr. 17 *οὐ γάρ—λέγεται* 23—27 Flor. Cyr. 18 *ὅσον μέν—ὁμολογία* 27—32 Flor. Cyr. 19 *καὶ οὕτως—ἐπιλαμβάνεται* 27—33 *φησιν* Tim. arm. p. 196; 27—31 *οὐσίας* p. 31

Rt

3 *ζῶν* R *ζῶν ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς* t 11 *κύριος* t om. R 12 *κύριον* t Flor. Cyr. om. R 20 *οὐδὲ] οὔτε* R 22 *μὲν* deleui 29 *αἵματος καὶ σαρκός* t 30 *ὁμοούσιον* Flor. Cyr. om. Rt Tim. p. 31. 197 36 *περιττῶς* t *περιττῶν* in *περιττὸν* corr. R m. rec.

οὖν ἄρα καὶ οὐκ ἀναγκαίως θεοτόκον λέγοντες ἐπάγομεν καὶ ἀνθρωποτόκον. ἀρκεῖ γάρ, ὡς ἔφην, ἡ πρώτη φωνή, τοῦ παντὸς ἡμῶν μυστηρίου τὴν ὁμολογίαν ἔχουσα καὶ πρόφασιν εὑρεσιλογίας οὐδεμίαν παρέχουσα τοῖς ἐθέλουσι συκοφαντεῖν τὴν ἀλήθειαν. ἔθος μὲν γὰρ τοῖς αἱρετικοῖς τὰ ὀρθῶς εἰρημένα παρατρέπειν εἰς κίβδηλον νοῦν, ξενιζόμεθα δὲ κατ' οὐδένα τρόπον ἐννοοῦντες ὅτι πεπλάνηνται καὶ αὐτὰς τὰς θείας παρερμηνεύοντες γραφάς. οὐκοῦν ἡμᾶς μὲν προσήκει κατά γε τὸν πρέποντά τε καὶ ὀρθῶς ἔχοντα σκοπὸν προφέρειν τὰς λέξεις, εἰ δὲ νοοῦσι πάλιν οὐκ ὀρθῶς, πρὸς ἡμᾶς οὐδέν· ἐκεῖνοι ἀκούσονται ⟨τοῦ⟩ διὰ τοῦ προφήτου Ies. 5, 20 λέγοντος οὐαὶ οἱ λέγοντες τὸ πονηρὸν καλὸν καὶ τὸ καλὸν πονηρόν. ἀλλ' οὐδε- 2 Cor. 6, 14. 15 μία κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, ἀλλ' οὐδὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ· βαδιούμεθα γὰρ ἡμεῖς τὴν ὀρθὴν καὶ ἀκιβδήλως ἔχουσαν ὁδὸν ἤτοι τρίβον τὴν βασιλικήν τε 1096 καὶ ἀδιάστροφον. καταντήσομεν γὰρ οὕτως εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως ἐν Phil. 3, 14 Χριστῶι Ἰησοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῶι θεῶι καὶ πατρὶ ἡ δόξα σὺν ἁγίωι πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Κυρίλλου Ἰωάννηι ἐπισκόπωι Ἀντιοχείας κατὰ Θεοδωρήτου

30 Ἐγὼ μὲν ἀπομάξασθαι τὴν κηλῖδα τῶν Νεστορίου καινοφωνιῶν ὁμοῦ τοῖς ἄλλοις θεο- PG 77, 328 [ep. 63] σεβεστάτοις ἐπισκόποις ὑπενόουν τὸν εὐλαβέστατον Θεοδώρητον· διεκείμην γὰρ ὅτι γεγραφὼς ἅπαξ καὶ τὴν εἰρήνην κατασπαζόμενος, ἀντικομισάμενος δὲ καὶ τὰς παρ' ἐμοῦ προσρήσεις, τὸ δοκοῦν ἐμποδὼν ἑστάναι τῆι συμβάσει πεποίηται καὶ αὐτὸς ἐκ μέσου. ἀλλ' ὡς μεταδέδωκέν μοι ὁ εὐλαβέστατος πρεσβύτερος Δανιήλ, εἰς δεῦρο συντείνεται μὴ ἐξιστάμενος τῶν ἐν ἀρχαῖς, ἔχεται δὲ ἴσως τῶν ἐκείνου δυσφημιῶν καὶ δῆλός ἐστιν, εἰ μήτε ἀνεθεμάτισεν μήτε μὴν ἠνέσχετο ὑπογράψαι τῆι καθαιρέσει αὐτοῦ. καί μοι δότω παρρησίαν ἡ σὴ ὁσιότης ἐξ ἀγάπης λέγοντι· διὰ ποίαν αἰτίαν οὕτω τραχηλιῶσι τινές, ὡς μὴ ἕπεσθαι τῶι ἀξιαγάστωι τῆς σῆς θεοσεβείας μηδὲ ἐν τοῖς οἰκουμενικοῖς, ἀλλ' οἷον ἀτιμαγέλαι τινὲς ὄντες τὸ αὐτοῖς καὶ μόνοις δοκοῦν κρατύνουσιν; καὶ εἴπερ ἐστὶν ἅπερ ἐμάθον, ἀληθῆ, ὀφείλει τῶν τῆς σῆς θεοσεβείας κέντρων εἰς πεῖραν ἐλθεῖν ὁ μνημονευθεὶς θεοσεβέστατος ἀνήρ.

Τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀκακίωι ἐπισκόπωι Μελιτηνῆς PG 77, 337 [ep. 69]

36 Ὁ εὐλαβέστατος καὶ θεοσεβέστατος διάκονος καὶ ἀρχιμανδρίτης Μάξιμος ἀφίκετο πρός με καὶ ὄντα τοιοῦτον τὸν ἄνδρα τεθέαμαι ὥσπερ ἦν εἰκὸς τὸν ἐν πολλῶι χρόνωι ποθοῦντα 340 ἰδεῖν. τεθαύμακα δὲ τόν τε ζῆλον αὐτοῦ καὶ τὴν ὀρθότητα καὶ τῆς εἰς Χριστὸν εὐσεβείας τὸ κέντρον· ἁλύει γὰρ οὕτω καὶ μεστὸν ἔχει φροντίδος τὸν νοῦν, ὥστε καὶ πάντα πόνον ὑπελθεῖν ἡδέως βούλεσθαι ὑπὲρ τοῦ τὴν Νεστορίου κακοδοξίαν πρόρριζον ἐκ τῶν τῆς Ἑώιας ἀπολέσθαι μερῶν. ὑπανέγνω δέ μοι καὶ τῆς σῆς ὁσιότητος ἐπιστολὴν γραφεῖσαν πρὸς τὸν εὐλαβέστατον καὶ θεοσεβέστατον ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχέων Ἰωάννην πολλῆς γέμουσαν παρρησίας τε ὁμοῦ καὶ φιλοθείας· γέγραφα δὲ καὶ ἐγὼ τοιαύτας ἐπιστολὰς πρὸς αὐτόν. ἀλλ'

Rt
6 ἔχοντασ Rt 7 τοῦ suppleui 8 λέγοντας t

R, Λ [Coll. Casin. 301, Act. conc. I 4 p. 231]
15 κενοφωνιῶν R

R, U [Vallic. C 4], Λ^c [Coll. Casin. 296, Act. Conc. I 4 p. 226], Λ^s [Acta Conc. quinti L V 484 = M VIIII 266]
26 Κυρίλλου ἐπισκόπου om. UΛ^c 27 θεοσεβέστατος UΛ^c θεοφιλέστατοσ R 28 εἰκὸσ ἦν U 29 τεθαύμακα UΛ^c τεθέαμαι RΛ^s 31 ἡδέως om. RΛ^s 33 εὐλαβέστατον καὶ θεοσεβέστατον UΛ^c θεοφιλέστατον καὶ εὐλαβέστατον RΛ^s 34 πρὸσ αὐτὸν ἐπιστολᾶσ U

ὡς ἔοικεν, τὰ χείρω νικᾶι· ὑποπλαττόμενοι γὰρ τὰ Νεστορίου μισεῖν, ἑτέρωι πάλιν αὐτὰ συγκροτοῦσι τρόπωι τὰ Θεοδώρου θαυμάζοντες, καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ τὴν πολλῶι χείρονα νοσοῦντος δυσσέβειαν. οὐ γὰρ Θεόδωρος Νεστορίου γέγονε μαθητής, ἀλλ' οὗτος ἐκείνου καὶ ἐξ ἑνὸς ὥσπερ λαλοῦσι στόματος ἕνα τε τὸν τῆς κακοδοξίας ἐκ τῆς ἑαυτῶν καρδίας ἀναπτύουσιν ἰόν. γεγράφασι γοῦν πρός με οἱ ἐκ τῆς Ἀνατολῆς ὅτι οὐ χρὴ τὰ Θεοδώρου Act. Conc. I 5 p. 312 διαβάλλεσθαι, ἵνα μή, φασί, καὶ τὰ τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου καὶ Θεοφίλου Βασιλείου τε καὶ Γρηγορίου διαβληθῆι· ἃ γὰρ ἐλάλησεν Θεόδωρος, ταῦτα κἀκεῖνοι. ἐγὼ δὲ ταῦτα γρα- V 133 φόντων οὐκ ἠνεσχόμην, ἀλλ' ἔφην ἐν παρρησίαι ὅτι Θεόδωρος μὲν δύσφημον ἔσχεν καὶ γλῶσσαν καὶ κάλαμον ὑπηρετοῦντα ταύτηι, οἳ δὲ γεγόνασιν ὀρθοδοξίας ἁπάσης διδάσκαλοι καὶ διέπρεψαν ἐν τούτοις. διέθηκαν δὲ οὕτως τοὺς ἀπὸ τῆς Ἀνατολῆς, ὥστε καὶ ἐκβοήσεις ἐν ἐκκλησίαις γίνεσθαι παρὰ τῶν δήμων· αὐξείτω ἡ πίστις Θεοδώρου· οὕτω πιστεύομεν ὡς Θεόδωρος, καὶ ταῦτα λίθοις αὐτὸν βαλόντες ποτὲ ἐν τῆι παρ' αὐτοῖς ἐκκλησίαι τολμήσαντά τι παραφθέγξασθαι βραχύ. ἀλλ' ὡς ὁ διδάσκαλος βούλεται, οὕτω φρονεῖ τὸ ποίμνιον. ἐγὼ μὲν οὖν οὔτε ἐπαυσάμην ἐπιτιμῶν οἷς γεγράφασιν, οὔτε παύσομαι· ἐπειδὴ δὲ ἐχρῆν καὶ ἀντιλογίας ἐγγράφους εἶναι παρ' αὐτοῖς, ἐγκύψας τοῖς Θεοδώρου καὶ Διοδώρου βιβλίοις οἷς γεγράφασιν οὐ περὶ τῆς σαρκώσεως μᾶλλον τοῦ μονογενοῦς, ἀλλὰ κατὰ τῆς σαρκώσεως, ἐπελεξάμην τινὰ τῶν κεφαλαίων καὶ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον ἀντηνέχθην αὐτοῖς, ἀποφαίνων πανταχοῦ βδελυρίας οὖσαν μεστὴν τὴν δόξαν αὐτῶν. προτρέψαντος δέ με τοῦ μνημονευθέντος εὐλαβεστάτου διακόνου καὶ ἀρχιμανδρίτου Μαξίμου διερμηνεῦσαι τὸ σύμβολον τῆς πίστεως τὸ ἐκτεθὲν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίαι συνελθόντων, καὶ πρὸς τοῦτο V 135 καθῆκα ἐμαυτόν. διαβεβαιοῦται γὰρ πανούργως τινὰς προσποιεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτὸ καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῶι, μὴ μὴν ἔτι καὶ ἐννοίας ἔχειν ὀρθάς, ἀποφέρειν δὲ μᾶλλον τὰ ὀρθῶς τε καὶ ἀπροσκλινῶς εἰρημένα πρὸς τὸ αὐτοῖς δοκοῦν. ἵνα δὲ μὴ ταῦτα λανθάνηι τὴν σὴν ὁσιότητα, πέπομφα καὶ τὸ βιβλίον καὶ τὸν τόμον, καὶ δὴ ἐντυχοῦσα καταξιωσάτω τὰς συνήθεις ὑπὲρ ἐμοῦ ποιεῖσθαι προσευχάς.

PG 77, 341 [ep. 70]

Τοῦ αὐτοῦ τοῖς κληρικοῖς καὶ Λάμπωνι πρεσβυτέρωι

Ὡς διέτριβον ἐν τῆι Αἰλιέων, ἀνήρ τις τῶν ἐπισήμων στρατευομένων ἐν τῶι παλατίωι 37
ἐπιστολήν μοι πολύστιχον καὶ μεγάλην προσήνεγκεν ἐσφραγισμένην ὡς λαβὼν αὐτὴν παρὰ τῶν ἐν Ἀντιοχείαι ὀρθοδόξων· ὑπογραφαὶ δὲ ἦσαν ἐν αὐτῆι πολλῶν πάνυ καὶ κληρικῶν καὶ μοναστῶν καὶ λαικῶν. ᾐτιῶντο δὲ τοὺς ἐπισκόπους τῆς Ἀνατολῆς ὡς ἀποσιωπήσαντας μὲν δῆθεν τὸ Νεστορίου ὄνομα καὶ προσποιουμένους αὐτὸν ἀποστρέφεσθαι, μεταπηδήσαντας δὲ ἐπὶ τὰ Θεοδώρου βιβλία τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ἐν οἷς πολλῶι χαλεπώτεραι τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν εἰσιν κείμεναι. πατὴρ γὰρ γέγονε τῆς Νεστορίου κακοδοξίας καὶ V 133 τὰ αὐτοῦ λαλήσας ὁ δυσσεβὴς ἐν τούτοις γέγονεν ἐν οἷς νῦν ἐστιν. καὶ ἔγραψα μὲν τῶι θεοσεβεστάτωι ἐπισκόπωι τῆς Ἀντιοχέων ὅτι τὰ Θεοδώρου δυσσεβῆ δόγματα μηδεὶς ἐν ἐκκλησίαι λαλείτω· ἀφικόμενος δὲ ἐν Ἀλεξανδρείαι ὁ εὐλαβέστατος διάκονος καὶ ἀρχιμανδρίτης

R U Λ^{c}, Λ^{s} [usque ad 18 αὐτῶν]

1 χείρονα U 3 νοσοῦντοσ U Λ^{c} νοσοῦντα R Λ^{s} 5 γεγράφασιν οὖν U Λ^{cs} 6 βασιλείου τε U καὶ βασιλείου R 11 γενέσθαι ἐν εκκλησίαισ R 12 βάλλοντες R 13 φρονεῖν R 14 πεπαύσομαι R 18 μου R 21 καὶ[1] U τε καὶ R 24 καὶ U μὲν R καὶ τὸν U Λ^{c} εἰσ αὐτὸν R

R, Λ^{c} [Coll. Cas. 297, Act. Conc. I 4 p. 228], Λ^{s} [Act. Conc. quinti L V 466 = M VIIII 243. 246]

27 ἐπισήμως Λ^{s} 31 μεταπηδήσαντας, α in ε corr. R 34 ἔγραψα μὲν Λ^{s} ἐγράψαμεν R Λ^{c}

Μάξιμος πολλὰ κατεβόησε τῶν ἐν τῆι Ἀνατολῆι, φάσκων τοὺς ὀρθοδόξους μηδένα τόπον ἔχειν αὐτόθι μηδὲ παρρησίαν τοῦ λαλεῖν τὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως. ἔφη δὲ ὅτι προσποιοῦνται μὲν ὁμολογεῖν τὸ σύμβολον τὸ ἐκτεθὲν ἐν τῆι Νικαίαι παρὰ τῶν πατέρων, παρερμηνεύουσι δὲ αὐτό, καὶ προέτρεψέ με τὴν ἔκθεσιν πᾶσαν τῶν ἐν Νικαίαι ἑρμηνεῦσαι σαφῶς, ἵνα μὴ συναρπάζωσί τινες, ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων ἐξηγούμενοι· ὃ δὴ καὶ πέπραχα. ἐπιφέρεται τοίνυν (V 135) *τοὺς τόμους ὥστε προσενεχθῆναι καὶ ταῖς εὐσεβεστάταις δεσποίναις καὶ τῶι φιλοχρίστωι καὶ εὐσεβεστάτωι δεσπότηι· πεποίηκα γὰρ ἐν δέρμασι γενέσθαι τόμον. μετὰ σκέψεως τοίνυν αὐτοῦ, ὡς ἂν εὖ ἔχειν συνίδοιτε, εὐκαίρως προσαγάγητε· δεῖ γὰρ ἡμᾶς πανταχόθεν ἐπαγωνίζεσθαι τῆι ὀρθῆι πίστει καὶ τὴν ἐγηγερμένην κατὰ Χριστοῦ δυσσέβειαν εἰς ὅσον οἷόν τε, πειρᾶσθαι ποιεῖν ἐκ μέσου.*

Τοῦ αὐτοῦ Γενναδίωι πρεσβυτέρωι καὶ ἀρχιμανδρίτηι PG 77, 320 [ep. 56]

38 *Τὸ μὲν εὔτονον εἰς εὐλάβειαν τῆς σῆς θεοσεβείας οὐ νῦν ἔγνων, ἀλλ' ᾔδειν ἔκπαλαι καὶ ἐπαινῶ γε σφόδρα μετὰ τοιαύτης ἀκριβείας θέλουσαν ζῆν· ἀλλ' αἱ οἰκονομίαι τῶν πραγμάτων ἔσθ' ὅτε παραβιάζονται βραχὺ τοῦ δέοντος ἔξω φέρεσθαι τινάς, ἵνα τι μεῖζον κερδάνωσιν. ὥσπερ γὰρ οἱ τὴν θάλασσαν ναυτιλλόμενοι χειμῶνος ἐπικειμένου καὶ κινδυνευούσης τῆς νεὼς ἀλύοντες ἀποφορτίζονται τινὰ ὑπὲρ τοῦ σῶσαι τὰ λοιπά, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς πράγμασιν, ὅταν μὴ ἐξῆι τὸ λίαν ἀκριβὲς ἀποσώιζειν, παρορῶμεν τινά, ἵνα μὴ τοῦ παντὸς πάθωμεν ζημίαν. καὶ ταῦτα γράφω μαθὼν ὅτι ἡ σὴ θεοσέβεια λελύπηται εἰς τὸν ὁσιώτατον καὶ θεοσεβέστατον ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συλλειτουργὸν ἐπίσκοπον Πρόκλον ὡς λαβόντα πρὸς κοινωνίαν τὸν τῆς Αἰλιέων, ὃν οἱ μὲν τῆς ἐκκλησίας θεσμοὶ τῆς Παλαιστίνης ἡγούμενον οὐκ ἴσασιν, ἐγείρει δὲ πρὸς ἀχάλινον τοῦ πράγματος ἐπιθυμίαν φιλοδοξία διάκενος πικρὸν ἔχουσα τέλος. μὴ ἀποφευγέτω τοίνυν ἡ σὴ θεοσέβεια τὴν πρὸς τὸν ὁσιώτατον καὶ θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον Πρόκλον κοινωνίαν· μία γὰρ γέγονεν ἡ φροντὶς ἐμοί τε καὶ τῆι ὁσιότητι αὐτοῦ καὶ ὁ τῆς οἰκονομίας τρόπος οὐδενὶ τῶν συνετῶν ἀπήρεσεν.*

Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Πρόκλον ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως PG 77, 344 [ep. 72]

39 *Μόλις ποτὲ καὶ πολλοῖς ἱδρῶσι τῆς τε σῆς ὁσιότητος καὶ τῆς ἁγίας συνόδου τῆς συναχθείσης κατὰ τὴν Ἐφεσίων τὰς Νεστορίου κενοφωνίας ἀποβεβλήκασιν αἱ ἁπανταχόσε τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι, δυσφοροῦσι δὲ λίαν ἐπὶ τούτωι τινὲς τῶν κατὰ τὴν Ἑώιαν οὐ λαικῶν μόνον, ἀλλὰ γὰρ καὶ τῶν τεταγμένων ἐν ἱερουργοῖς. ὥσπερ γὰρ τὰ χρονιώτερα τῶν παθῶν δυσχερέστερά πώς ἐστι πρὸς τὸ θεραπεύεσθαι ἢ τάχα που καὶ εἰς ἅπαν ἀρνεῖται τοῦτο, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ διεστραμμένων ἐννοιῶν καὶ δογμάτων ἀρρωστήσασα σηπεδόνα δυσαπόβλητον ἔχει τὸ*

---

8 *συνεῖδοιτε* R *πρὸσάγαγεῖται*, *αι* in *ε* corr. R

R, G [Parisin. 1335], L [Mus. Britann. add. 34060]

11 *τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ* L *πρὸς γεννάδιον πρεσβύτερον καὶ ἀρχιμανδρίτην* GL 12 *ἔντονον* L 13 *αἱ* om. G *τῶν* om. GL 14/15 *κερδανοῦσιν* R 15 *γὰρ*] *γε* L *οἱ* om. R *θάλατταν* L 16 *νηὸσ* GL *ἀλύοντεσ* GL *κλαίοντεσ* R *ὑπὲρ* om. L 18 *μαθὼν γράφω* L *θεοφιλεία* G 19 *θεοφιλέστατον ἡμῶν ἀδελφὸν* L 20 *ἐλουσῶν* R 22 *τὸ τέλοσ* G 24 *τρόποσ ὃσ* R

R, U [Vallicell. C 4], *Λ* [Acta Concilii quinti L V 486 = M VIIII 268. 269], *Σ* [= versio Syriaca in cod. Mus. Brit. Add. 12156 f. 90r]

25 *πρόκλω ἐπισκόπω* U *κωνσταντινουπόλεωσ* R *περὶ θεοδώρου* U 27 *πανταχόσε* R 28 *μόνων* R 29 *ἐν ἱερουργεῖσ* U *εἰσ ἱερουργοὺσ* R *γὰρ* om. R 30 *εἰσὶ* U *θεραπεῦσαι* R *ἡ* om. R

πάθος. πλὴν τῆι τοῦ θεοῦ χάριτι εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείαι τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ κύριον καὶ λαλοῦσι καὶ κηρύττουσιν καὶ τὰς Νεστορίου δυσσεβεῖς περιττολογίας ἀνεθεμάτισαν καὶ τέως ἐν εὐδίαι πολλῆι τὰ αὐτόθι καὶ τρέχουσιν εἰς τὸ ἀραρὸς ἐν πίστει καθ' ἡμέραν καὶ οἱ σαλευόμενοί ποτε· νυνὶ δέ, ὥς γέγραφεν πρός με ὁ κύριός μου ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος τῆς Ἀντιοχέων Ἰωάννης, ἀρχὴ παρ' αὐτοῖς ἑτέρου κλύδωνος ἐγήγερται καὶ τάχα που πολὺ τὸ δέος μὴ ἄρα που τινὲς τῶν εὐπαραφόρων ὑπονοστήσειαν εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς. φασὶ γάρ τινὰς τὴν μεγάλην ἐκείνην πόλιν καταλαβεῖν, εἶτα προσελθεῖν τοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ φιλοχρίστοις βασιλεῦσιν ἐξαιτῆσαί τε διὰ θεσπίσματος αὐτῶν ἱεροῦ τὰ Θεοδώρου τοῦ Μοψουεστίας ἀναθεμα- 345 *τισθῆναι βιβλία αὐτόν τε τὸν μνημονευθέντα ἄνδρα· πολὺ δὲ αὐτοῦ κατὰ τὴν Ἑώιαν ὄνομα καὶ θαυμάζονται λίαν αἱ συντάξεις αὐτοῦ καί, ὥς γέ φασιν, δυσφοροῦσιν ἅπαντες ὡς ἀνδρὸς ἐπισήμου καὶ τελευτήσαντος ἐν κοινωνίαι τῶν ἐκκλησιῶν ἀναθεματιζομένου νυνί. ὅτι μὲν γὰρ ἐν τοῖς συντάγμασιν αὐτοῦ εὑρίσκομεν ἐκτόπως εἰρημένα τινὰ καὶ ἀκράτου γέμοντα δυσφημίας, οὐδενὶ τῶν ὀρθὰ φρονεῖν εἰωθότων ἀμφίβολον, ἴστω δὲ ἡ σὴ ὁσιότης ὅτι παρε-* A 76. 77 *νεχθείσης τῆι ἁγίαι συνόδωι ἐκθέσεως παρ' αὐτοῦ συνταχθείσης, ὥς οἱ προενεγκόντες ἔφασκον, οὐδὲν ἐχούσης ὑγιές, κατεκιβδήλευσε μὲν αὐτὴν ἡ ἁγία σύνοδος ὡς διεστραμμένων γέμουσαν ἐννοιῶν καὶ τὴν Νεστορίου δυσσέβειαν οἱονεί πως ἀναπηγάζουσαν, κατακρίνασα δὲ τοὺς οὕτω φρονοῦντας οἰκονομικῶς οὐκ ἐμνημόνευσεν τοῦ ἀνδρὸς οὐδὲ αὐτὸν ὑπέθηκεν ὀνομαστὶ τῶι ἀναθεματισμῶι δι' οἰκονομίαν, ἵνα μή τινες τῆι ὑπολήψει τοῦ ἀνδρὸς προσεσχηκότες ἀποβάλωσιν ἑαυτοὺς τῶν ἐκκλησιῶν. ἡ δὲ ἐν τούτοις οἰκονομία ἄριστόν τι χρῆμα καὶ σοφόν. εἰ μὲν γὰρ ἦν ἐν ζῶσιν ἔτι καὶ σύνοπλος ἦν ταῖς Νεστορίου δυσφημίαις ἢ συναγορεύειν ἤθελεν οἷς γέγραφεν αὐτός, πέπονθεν ἂν καὶ τὸν εἰς ἴδιον πρόσωπον ἀναθεματισμόν· ἐπειδὴ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν, ἀρκεῖ, καθάπερ ἐγῶιμαι, τὰ ἐκτόπως αὐτῶι γεγραμμένα ἐκβάλλεσθαι παρὰ τῶν ὀρθὰς ἐχόντων τὰς δόξας, ὅτε ταῖς αὐτοῦ περιτυγχάνουσιν βίβλοις. τὸ γὰρ περαιτέρω χωρεῖν θορύβων ἔσθ' ὅτε τίκτει προφάσεις.*

Καὶ καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἀναθεματισθεισῶν καὶ ἐκβεβλημένων τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν συνεκβέβληνται καὶ τὰ ἐκείνου πλείστην ἔχοντα πρὸς αὐτὰ τὴν συγγένειαν. εἰ μὲν οὖν ἔδρων τοῦτο ἀμελλητὶ τῶν κατὰ τὴν Ἑώιαν τινὲς καὶ οὐδένα θόρυβον ἦν ἐντεῦθεν προσδοκᾶν, ἔφην ἂν ὅτι τὸ λυποῦν οὐδὲν ἀπαιτεῖσθαι νῦν τοῦτο καὶ ἐγγράφως αὐτούς· εἰ δέ, ὡς γράφει ὁ κύριός μου ὁ ὁσιώτατος ἐπίσκοπος τῆς Ἀντιοχέων Ἰωάννης, ἕλοιντο ἂν μᾶλλον γενέσθαι πυρίκαυστοι ἢ πρᾶξαί τι τοιοῦτον, ἵνα τί φλόγα κατευνασθεῖσαν ἀναρριπίζομεν καὶ παυσαμένους θορύβους ἀνασκαλεύομεν οὐκ εὐκαίρως; μὴ ἄρα ποτὲ τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων εὑρεθῆι. καὶ ταῦτα φημὶ σφόδρα μὲν ἐπιτιμῶν οἷς γέγραφεν ὁ μνημονευθεὶς Θεόδωρος, ὑφορώμενος δὲ τοὺς παρά τινων ἐσομένους ἐπὶ τῶι πράγματι θορύβους, μὴ ἄρα πως τὰ Νεστορίου θρηνεῖν ἄρξωνταί τινες κατεσκιασμένως κατ' ἐκεῖνό που τὸ εἰρημένον τῶι παρ' T 302 *Ἕλλησιν ποιητῆι· Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἑκάστη. ἂν τοίνυν συναρέσηι*

13—19 *παρενεχθείσης—ἐκκλησιῶν* adfert Cyrillus in epistula ad Iohannem Antiochenum, cuius extant uersiones in Collectione Sichardiana 15 [Act. Conc. I 5 p. 314] et in Gestis concilii quinti collatione V [L V 484 = M VIIII 263, cf. Concilstud. 2, 19]

RU, *Λ* [1—19. 25—35], *Σ*

1 *καὶ κύριον* om. R*Λ* 2 *κηρύττουσιν* R*Λ* *καταγγέλλουσι* U 3 *αὐτόθι* R *ἐνταῦθα* U 4 *σεσαλευμένοι* R *θειώτατοσ* R 8 *μεμψουεστίασ* U 12 *τινὰ ἐκτόπωσ εἰρημένα* R 14 *προενεγκόντεσ* U Gesta conc. *προσενεγκόντεσ* Coll. Sich. *Σ* *προελόντεσ* R 18/19 *ἀποβαλοῦσιν* R 20 *τοῖσ ζῶσιν* R 21 *ἔγραφεν* R 22 *ἔγωμαι* R, *ἔγνωμεν* in mg. R *ἐγὼ οἶμαι* U 23 *τὰς* om. U *τὸ γὰρ* U*Σ* *καὶ τὸ* R 26 *προσταῦτα*(sic) R 30 *ἀναριπίζομεν* R 31 *ἀνασκυλεύομεν* R *ἄρα ποτὲ* *Λ* *ἄρα πῶσ* U *ποτέ πωσ* R 35 *πάτροκλον πρόφασιν* U *πατρόκλοιο προφάσει* R*Λ*

ταῦτα τῆι σῆι ὁσιότητι, μηνῦσαι καταξίωσον, ἵνα καὶ κοινῶι γράμματι κατασταλῆι· δυνατὸν γὰρ καὶ τοῖς ταῦτα αἰτήσασιν τὴν οἰκονομίαν ἀφηγήσασθαι τοῦ πράγματος πεῖσαί τε αὐτοὺς ἠρεμεῖν ἑλέσθαι μᾶλλον καὶ μὴ σκανδάλου πρόφασιν ταῖς ἐκκλησίαις γενέσθαι. πέπομφα δὲ καὶ τὸ ἴσον τῶν γραφέντων πρός με παρὰ τοῦ κυρίου μου τοῦ ὁσιωτάτου ἐπισκόπου Ἰωάννου, ὧι καὶ ἐντυχοῦσα ἡ σὴ ὁσιότης δέξεται πάντως ὀφθαλμὸν εἰς τὴν ὑπόθεσιν.

Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου Ῥούφωι ἐπισκόπωι Θεσσαλονίκης PG 77, 221 [ep. 42]

40 *Ἀκόλουθον ἅπαντα τὰ ταῖς ἐκκλησίαις χρήσιμα καὶ τὰ ἀνακύπτοντα καθ' ἡμέραν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνακοινοῦσθαι τῆι σῆι ὁσιότητι, ἵνα μὴ θρύλοι τινὲς ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων λέγοντες ἐκταράσσωσι τοὺς αὐτόθι θεοσεβεστάτους ἐπισκόπους. γεγράφασι τοίνυν οἱ ἐκ τῆς Ἀνα-* V 123 *τολῆς τὴν κοινωνίαν ἀπαιτοῦντες καὶ τὴν πίστιν ἑαυτῶν ἐναργῆ καθιστῶντες καὶ λέγοντες ἐναργῶς καὶ θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον καὶ ὅτι εἷς ἐστιν υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς καὶ πρὸ παντὸς αἰῶνος ἐκ πατρὸς ἀπορρήτως γεγεννημένος καὶ ἐν τελευταίοις ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, καὶ ὅτι ἓν αὐτοῦ πρόσωπον καὶ οὐ δύο. εἶτα ὑποκατιόντες ἕτερον προστιθέασιν, ὃ τινὰς ἐτάραξεν τῶν οὐ σφόδρα συνιέναι δυναμένων, καὶ ἐνομίσθησαν οὐ πάντηι τῶν Νεστορίου καθαρεύειν φλυαριῶν. ταῦτά μοι γέγραφεν ὁ κύριός μου ὁ θεοσεβέστατος ἐπίσκοπος Ἀκάκιος τῆς Μελιτηνῆς καὶ ἣν ἀναγκαῖον ἐπιστολὴν συν-* V 128 *θεῖναι μακροτέραν καὶ διερμηνεῦσαι τὰς φωνὰς τῶν ἐκ τῆς Ἀνατολῆς, ἐφ' αἷς ἐσκανδαλίσθησαν τινές. πέπομφα τοίνυν τὸ ἴσον τῆς ἐπιστολῆς, ἵνα κἂν εἴ τινες τῶν αὐτόθι τὰ ἴσα παθόντες εὑρεθεῖεν, ἔχοιεν ἐγκύπτοντες εἰδέναι τὸ ἀληθές. οἶδα δὲ καὶ τοῦτο ποιήσας περιττῶς, ἀρκούσης ἅπαξ τῆς σῆς τελειότητος πρὸς τὸ πάντα δύνασθαι διατρανοῦν καὶ τοῖς ἀμαθείαι κεκρατημένοις τὸ τῆς ἑνούσης αὐτῆι συνέσεως ὄφελος ἐνεργάσασθαι.*

Τοῦ αὐτοῦ τῶι αὐτῶι [ep. 43]

41 *Διὰ τὴν τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνην καὶ τὸ μὴ ἀλλήλων αὐτὰς ἀπονοσφίζεσθαι πρὸς διχονοίας αἱ συγκαταβάσεις οὐκ ἀκερδεῖς. εἰκὸς γὰρ τινὰς οὐ δεχθέντας εἰς κοινωνίαν ἐξ* 224 *ἀκηδείας ἐφ' ἕτερόν τι καὶ ἀβουλήτως ἐλθεῖν· ἢ γὰρ αἱρέσεις τίκτονται καὶ ἀκολουθοῦσι σχίσματα ἢ καὶ θόρυβοι διηνεκεῖς οὐκ ἀνεχομένων τοῦ ἐπιτιμᾶσθαι μακρὰ τῶν * * εἰωθότων. τοῦτο συνεωρακὼς ἠσμένισα σφόδρα ἐπιδραμόντων τῶν ἐκ τῆς Ἀνατολῆς καὶ ζητησάντων τὴν κοινωνίαν καὶ μάλιστα ὅτι καὶ γέγονεν εὐαφόρμως τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ θεοφιλεστάτου βασιλέως γράψαντος περὶ τούτου. γέγονε γὰρ ἀναγκαία φροντὶς τῆι γαληνότητι αὐτοῦ τῶν* V 120 *ἐκκλησιῶν ἡ ὁμοψυχία. τοῦτο σκοπήσασα καὶ ἡ σὴ τελειότης τὰ ἑαυτῆι πρᾶξαι πρέποντα βουλήθητι καὶ ὅσα πρὸς λυσιτέλειαν ὁρᾶι τῶν αὐτόθι τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν. γέγραφα τοίνυν περὶ τοῦ πράγματος ἐννοήσας τὸ συμφέρον καὶ τῆς σῆς ἐστι τελειότητος τὸ ἐπιθεῖναι πέρας· ἄμεινον γὰρ μετανοοῦντας δέχεσθαι ἢ γοῦν ἀπαναισχυντήσαντας προστεθῆναι τῶι μέρει τῶν τὰ Νεστορίου φρονεῖν ἑλομένων. ἐπειδὴ δὲ πάνσοφός τε καὶ παντέλειος ὢν ἐκέλευσας πεμφθῆναι τινὰ τῶν ἐμῶν πονηματίων καὶ ψελλιζούσης ἀνέχηι γλώττης, ἐθάρσησα πέμψαι*

RUΣ
1 *καὶ* om. UΣ   4 *προσ ἐμέ* R
R
9 *ἐκταράσσουσι* R   16 *μελιτινήσ* R   21 *αὐτῆσ* R   26 lacunam signaui, e. g. supplendo *φρονεῖν τὰ ἑαυτῶν*

τέως βιβλία τέσσαρα πολὺν ἔχοντα λόγον περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οἰκονομίας ἐκ τῶν παλαιῶν γραμμάτων, προστέθεικα δὲ καὶ ὃ γέγραφα κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν. ἀποχρώντως δὲ τῆς σῆς τελειότητος ἐχούσης πρὸς τὸ καὶ ἡμᾶς δύνασθαι καὶ τοὺς αὐτόθι ἅπαντας ὠφελεῖν, ὡς ἐξ ἀγάπης εἰς τοῦτο παρῆλθον, ἀναγνοὺς δὲ καὶ ἐπανορθώσας εἴ τι παρῶπται, καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν ἀδελφῶν ἐμφανίσαι καταξίωσον. ἔχει δὲ τὰ βιβλία οὕτως· περὶ τῶν εἰς τὴν Γένεσιν βιβλίον ἕν· περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείαι προσκυνήσεως βιβλία δύο·
V 168. 169 *πρὸς τὰ Θεοδωρήτου καὶ Ἀνδρέου εἰς τὰ κεφάλαια· περὶ τῆς σαρκώσεως βιβλίον ἓν κατὰ*
A 24 *τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν.*

PG 77, 376 [ep. 82] *Κυρίωι μου ἀγαπητῶι ἀδελφῶι καὶ συλλειτουργῶι Ἀμφιλοχίωι ἐπισκόπωι Σίδης Κύριλλος ἐν κυρίωι χαίρειν.* 42
Οἶδα μὲν ὅτι πανσύνετος οὖσα ἡ σὴ θεοσέβεια οὐδὲν ἄμεινον ἡγήσεται φιλίας καὶ ἀγάπης τῆς πρὸς ἀδελφούς, εὐτεχνὲς δὲ πρᾶγμα ἡγήσεται τὴν ἐφ' ἅπασι τοῖς δρωμένοις ἀρίστην οἰκονομίαν. δι' ὃ δὴ γράφω τὰ φίλα τῆι σῆι θεοσεβείαι καὶ ὅσα δρᾶν οἶδεν, ἀπαιτῶν, ὥστε δηλονότι μὴ μεγάλαις ἄγαν ἀκριβολογίαις κεχρῆσθαι κατὰ τῶν ἐθελόντων μεταγινώσκειν καὶ καταλιπεῖν τὴν τῶν Μεσσαλιτῶν ἤτοι Εὐχιτῶν ἀνοσιωτάτην αἵρεσιν, προστρέχειν δὲ τοῖς ὀρθοῖς τῆς ἐκκλησίας δόγμασιν. ἀρκεῖ γὰρ τοῖς εἰς τοῦτο βαδίζουσιν ὁμολογεῖν ὅτι ἀναθεματίζω τὴν τῶν Μεσσαλιτῶν ἢ γοῦν Εὐχιτῶν αἵρεσιν, ὁ δὲ σφόδρα λεπτῶς καὶ μετὰ τοῦτο προτείνων αὐτοῖς ἔσθ' ὅτε καὶ ἐκ βιβλίων ἀναγνώσματα θορυβεῖ τὸν οὐκ ἔχοντα πολλὴν ἀκρίβειαν εἰς νοῦν. ἰδιῶται γάρ εἰσιν οἱ πολλοὶ καὶ οὐχ οὕτω νοεῖν δύνανται, ὥστε πάντως καταγινώσκειν τῶν καταγνώσεως ἀξίων. ἀρκεῖ τοίνυν ἀναθηματίζειν αὐτοὺς τὴν αἵρεσιν καὶ μὴ προτεινέσθωσαν πάντως ὀνόματα, ἵνα μὴ τὸ τινῶν ἐξ ἰδιωτείας φιλόνεικον ἀποστήσηι πολλάκις αὐτοὺς καὶ τοῦ βούλεσθαι δοξάζειν ὀρθῶς. καὶ ταῦτα γράφω οὔ τισι χαριζόμενος, ἀλλ' εἰδὼς ὅτι καλὴ μᾶλλον ἐν τούτοις ἡ οἰκονομία· τὸ γὰρ ἀκριβὲς ὡς ἐπίπαν θορυβεῖ πολλοὺς καὶ τῶν νουνεχεστάτων.

PG 77, 321 [ep. 58]

Τοῦ αὐτοῦ Μαξίμωι διακόνωι Ἀντιοχείας ἐπιστολὴ α̅

Κεκόμισμαι πάλιν τὰ παρὰ τῆς σῆς θεοσεβείας γράμματα διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ μονάζοντος Παύλου καὶ ἥσθην ἄγαν ἐντυχὼν αὐτοῖς τόν τε ζῆλον ἐπέγνων ἀκμάζοντα καὶ νῦν, ὃν ὑπὲρ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἐποιήσω μὲν ἀεί, ἔχεις δὲ καὶ νῦν καὶ ἕξεις εἰς τὸ μέλλον. 43
Phil. 1, 6 *γέγραπται γάρ· ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεσάτω. καταλαβόντος δὲ τοῦ εὐλαβεστάτου πρεσβυτέρου Πρεσεντίνου καὶ διδάξαντος τινά, γέγραφα ἅπερ ἦν εἰκὸς πρὸς τὸν εὐλαβέστατον καὶ θεοσεβέστατον ἐπίσκοπον Ἰωάννην καὶ πρὸς οὓς ἠθέλησεν ἀρχιμανδρίτας καὶ τὴν τῶν γραφέντων δύναμιν ἡ σὴ εὐλάβεια γνώσεται αὐταῖς ἐντυχοῦσα ταῖς ἐπιστολαῖς. πλὴν ἐκεῖνο φημί· τῆς μὲν γὰρ σῆς εὐλαβείας ἔργον ἦν τὸ μηδένα τῶν ἐχόντων ὑποσκάζουσαν τὴν διάνοιαν ἢ εἰς κοινωνίαν δέχεσθαι ἢ εἰς ἀγάπην τὴν ἐν Χριστῶι, ἡ δὲ τῶν ἐνεστηκότων πραγμάτων φύσις καὶ οὐχ ἑκόντας ἡμᾶς ἔσθ' ὅτε παραβιάζεται καὶ τῶν*

7/8 Coll. Cas. 299 *librum breuem scripsi de incarnatione unigeniti, ut in tribus capitulis redigens omnem de fide sermonem. et est quidem primum, quod sancta uirgo genetrix dei sit, et secundum quia unus est Christus et non duo, tertium uero quia manens impassibilis dei sermo pertulit propria carne pro nobis*

2 *προστέθηκα* R

R, U [Vallicell. C 4; inde a 24]

24 *ἐπιστολὴ α* R om. U   25 *κεκόμισθαι* R   *ἀγαπητοῦ* om. U   28 *γάρ* U *γὰρ ὅτι* R
34 *τῶν*[2] om. U

παρὰ σκοπὸν καὶ γνώμην ἀνέχεσθαι. συνορῶ γὰρ ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ἰωάννης οἰκονομίας δεῖται πολλῆς, ἵνα τοὺς ἀφηνιῶντας κερδάνηι· αἱ γὰρ σκληραὶ πλειστάκις ἀντιτυπίαι πολλοὺς ἐκβάλλουσιν ἀπαναισχυντήσαντας καὶ ἄμεινον κολακείαις μᾶλλον ὑποφέρειν τοὺς ἀνθεστηκότας ἢ γοῦν τῆι τῆς ἀκριβείας ἰσχνότητι λυπεῖν. ὥσπερ γὰρ εἰ τὸ σῶμα αὐτοῖς ἀρρωστήσειεν, χεῖρα που πάντως ὀρέξαι χρή, οὕτω πεπονθυίας τῆς ψυχῆς δεῖ τινος οἰκονομίας οἷα φάρμακον προσφερομένης αὐτοῖς. κατὰ βραχὺ γὰρ ἥξουσι καὶ αὐτοὶ πρὸς εἰλικρινῆ διάθεσιν καὶ αὗταί εἰσιν αἱ ἀντιλήψεις καὶ αἱ κυβερνήσεις ἃς ὁ μακάριος ὠνόμασε Παῦλος. μὴ οὖν ταρασσέσθω ἡ σὴ θεοσέβεια κἂν μὴ λίαν ἀκριβῶς διοικούμενα τὰ πράγματα βλέπηι κατὰ τὸν ἐνεστηκότα μάλιστα καιρόν. οὐ γὰρ θέλομεν τεμεῖν, ἀλλὰ συνάψαι, τοῖς τοῦ σωτῆρος ἑπόμενοι λόγοις· οὐ γὰρ χρείαν ἔχουσιν, φησίν, οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες, εἰ καὶ ὅτι, καθὰ πάλιν αὐτός φησιν, οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.

1 Cor. 12, 28

Lc.5,31.32

Τοῦ αὐτοῦ ὑπομνηστικὸν τῷ αὐτῷ

PG 77, 320 [ep. 57]

44 *Ἔμαθον παρὰ τοῦ ἀγαπητοῦ μονάζοντος Παύλου ὅτι παραιτεῖται ἡ σὴ θεοσέβεια μέχρι σήμερον τὴν κοινωνίαν τὴν πρὸς τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Ἰωάννην διὰ τινὰς ἐν τῆι Ἀντιοχέων ἐκκλησίαι ἢ φρονοῦντας ἔτι τὰ Νεστορίου ἢ πεφρονηκότας μέν, ἀποσχομένους δὲ ἴσως. δοκιμασάτω τοίνυν τὸ σὸν ἐπιεικὲς πότερόν ποτε οἱ λεγόμενοι συνάγεσθαι γυμνῶς καὶ ἀναισχύντως τὰ Νεστορίου καὶ φρονοῦσι καὶ λαλοῦσιν ἑτέροις ἢ κεκαυτηριασμένην μὲν ἐσχήκασί ποτε τὴν συνείδησιν, συνάγονται δὲ νῦν μεταμεληθέντες ἐφ' οἷς συνηρπάγησαν, αἰσχυνόμενοι δὲ ἴσως ὁμολογεῖν τὸ πταῖσμα. συμβαίνει γάρ τινα τοιαῦτα περὶ τοὺς ἀπατηθέντας γίνεσθαι. κἂν ἴδηις συντρέχοντας νῦν τῆι ὀρθῆι πίστει, ἀμνησικάκει περὶ τῶν παρελθόντων· βουλόμεθα γὰρ μᾶλλον ἀρνουμένους αὐτοὺς ὁρᾶν ἢ ἀναισχύντωι γνώμηι συνηγοροῦντας ταῖς Νεστορίου κακίαις. ἵνα δὲ μὴ δοκῶμεν τιμᾶν τὸ φιλόνεικον, ἀσπασώμεθα τὴν πρὸς τὸν εὐλαβέστατον ἐπίσκοπον Ἰωάννην κοινωνίαν, συγχωροῦντες αὐτῶι καὶ οἰκονομίας ἕνεκα μὴ ἀκριβολογεῖσθαι σφόδρα περὶ τοὺς μεταγινώσκοντας· οἰκονομίας γάρ, ὡς ἔφην, δεῖται τὸ πρᾶγμα πολλῆς. τοὺς δὲ χάρτας οὓς ἀπέστειλα πρὸς τοὺς θεοσεβεστάτους ἐπισκόπους, Ἀκάκιον φημὶ καὶ Ῥαβοῦλον καὶ Φίρμον, οἶμαι μὲν ἤδη πεμφθῆναι· εἰ δὲ οὔπω γέγονε, σπουδαίως ἀποστεῖλαι προθυμήθητι.*

RU

2 *πολλάκισ* R 3 *ἄμεινον ἐν* U 5 *αὐτοῖσ* R *αὐτὸ* U 6 *οἷον* U 7 *αἱ²* om. R 8 *οὖν ταρασσέσθω* U *ταραττέσθω τοίνυν* R 9 *ἐθέλομεν* R 11 *ἦλθεν* U

R, U [Vallicell. C 4], G [Paris. 1335], L [Mus. Britann. add. 34060]

13 *τοῦ—αὐτῷ* R *τοῦ—ὑπομνηστικόν* U *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸσ ἡμῶν κυρίλλου πατριάρχου ἀλεξανδρείασ μαξίμω διακόνω ἀντιοχείασ ὑπομνηστικόν* G *τοῦ ἁγίου κυρίλλου πρὸσ μάξιμον διάκονον ἀντιοχείασ* L 15 *διὰ* U *διὰ τὸ* RGL *τινὰσ δέξασθαι* G 16 *τὰ] τοῦ* G 17 *ἴσωσ εἶναι* G *πρότερον* L 18 *τὰ Νεστορίου* om. L *τὰ τοῦ* G *κεκαυστηριασμένην* R *κεκαυτηριασμένοι* G *καὶ καυτηριασμένον* L *μὲν* om. RL 19 *συνηρπάσθησαν* R 20/21 *ἀπιτηθέντασ* R 21 *γενέσθαι* R *ἴδη* U *ἀμνησικάκει* L *ἀμνησίκακοι* G *ἀμνησικακείτω* RU 21/22 *τῶν παρελθόντων* RUL *τοὺσ παθόντασ* G 23 *συνεργοῦντασ* L *δὲ* om. L 23/24 *ἀσπασόμεθα* RL 24 *τὴν κοινωνίαν τὴν τὴν πρὸσ ιωάννην* R 25 *ἀκριβολογούμενοι* G 26 *δεῖ* R 26—28 *τοὺς δὲ—προθυμήθητι* om. RGL

PG 75, 697 **Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ α̅ λόγου τοῦ περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως**

Ἡνῶσθαι φαμὲν τῶι πατρὶ τὸν υἱὸν καθ' ἡμᾶς τε ἅμα καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς. ἐστὶν γὰρ 45 ὁμολογουμένως τῶι γεγεννηκότι πάντως που καὶ ὁμοούσιος, εἴπερ ἐστὶν ἀληθῶς υἱός τε καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἐν ἰδίαι δὲ ὢν ὑποστάσει τῇιδε τε ἔχειν εὖ μάλα πεπιστευμένος, οὐ καθάπερ ἡμεῖς ἀλλήλων κατὰ νόμον σωμάτων διεστήκαμεν, καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς τὴν εἰς ἅπαν ἔχων διατομήν, εἰς ἑτερότητα δὲ τὴν καθ' ἕκαστον λέγω, φυσικὴν δὲ καὶ ἄρρητον ἔχει τὴν ἕνωσιν, οὐκ ἀνάχυσίν τινα τὴν εἰς ἀλλήλας παθουσῶν τῶν ὑποστάσεων κατά γε τὸ τισὶν δοκοῦν, ὡς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ὄντος τε καὶ ὑφεστηκότος ἑκατέρου καὶ ἰδίαν ἔχειν λεγομένου τὴν ὕπαρξιν ἡ τῆς οὐσίας ταυτότης βραβεύει τὴν ἕνωσιν.

Β. Ἐν ἰδίαι φὴς οὖν εἶναι τὸν υἱὸν οὐσίαι παρὰ τὴν τοῦ πατρός;

Α. Οὐκ ἐν οὐσίαι μᾶλλον ἑτέραι παρὰ τὴν ὡς θεοῦ, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει τῆι ὡς υἱοῦ.

700 Β. Ἕτερον γάρ τί ἐστιν οὐσία καὶ ἕτερον ὑπόστασις;

Α. Ναὶ ἕτερον, εἴπερ ἐστὶν οὐσία τῶν καθ' ἕκαστα περιεκτική.

Β. Τίνα φὴς τρόπον;

Α. Τῆς οὐσίας ἡ δήλωσις κατὰ κοινοῦ τινος ἔοικεν ἰέναι πράγματος, τὸ δὲ τῆς ὑποστάσεως ἑκάστου τυχὸν ὄνομα τῶν καθ' ὧν τὸ κοινὸν κατηγορεῖται καὶ λέγεται, οἷον λογιζόμεθα τὸν ἄνθρωπον ζῶιον λογικὸν θνητὸν κατὰ τὸν αὐτῶι πρέποντα τιθέμενοι λόγον καὶ τοῦτο οὐσίας ὅρον εἶναι φαμέν, κατὰ παντὸς ἰούσης τῶν κατὰ μέρος ὑφεστηκότων. ὑπ' οὖν τὸ κοινὸν δὴ τουτί, τουτέστι τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅρον πίπτει μέν, οἶμαι, Θωμᾶς τε καὶ Μάρκος ἢ φέρε εἰπεῖν Πέτρος τε καὶ Παῦλος καὶ τὴν μὲν οὐσίαν ὡδὶ κατασημῆναι τις ἄν, τῶν δ' ἑκάστων νοουμένων οὔπω σαφῆ τε καὶ ἐναργῆ τὴν δήλωσιν ἐποιήσατο. οὐ γὰρ εἴ τι ἄνθρωπος ἁπλῶς, τοῦτό ἐστιν Πέτρος καὶ Παῦλος, Θωμᾶν δὲ ἢ Πέτρον εἰπὼν τῶν μὲν τῆς οὐσίας ὅρων οὐκ ἐξοίσει τὸ δηλούμενον (ἄνθρωπος γὰρ οὐδὲν ἧττόν ἐστιν), ἐν εἴδει δὲ ὄντα τῶι τοιῶιδε τυχὸν καὶ ἐν ὑποστάσει τῆι ἰδικῆι καὶ μεμερισμένως ὑπέδειξεν. ἡ οὐσία τοιγαροῦν καὶ κατὰ ἀνθρώπου παντὸς ἅτε δὴ τὸν κοινὸν τοῦ γένους ὠδίνουσα λόγον, ἡ δὲ ὑπόστασις καθ' ἑνὸς ἂν νοοῖτο πρεπωδέστερον, οὔτε τῆς κοινότητος ἐξιστᾶσα τὸ δηλούμενον οὔτε μὴν ἀναχέουσά τε καὶ ἀνακιρνᾶσα πρὸς τὸ ἀσυμφανὲς ἔτι τὸ καθ' ἕκαστον καὶ ἰδικῶς.

Β. Συνίημι νῦν· εἰρῆσθαι γὰρ οὔ μοι λίαν ἀκόμψως δοκεῖ.

Α. Ὁμοούσιον τοίνυν τῶι θεῶι καὶ πατρὶ τὸν υἱὸν ὁμολογοῦντες ὑπάρχειν ἐν ἰδίαι τε ὑποστάσει, συναφῶς τε ἅμα καὶ διωρισμένως ἡνῶσθαι φαμέν, τοῖς τῆς ταυτότητος λόγοις ἀναγκαιοτάτην εὖ μάλα συνάπτοντες τῶν προσώπων ἤτοι τῶν ὀνομάτων τὴν διαστολὴν καὶ τὴν τῶν ὑποστάσεων ἑτερότητα τὴν ὡς ἐν πατρὶ καὶ υἱῶι κατ' αὐτὸ δὴ τουτὶ καὶ μόνον, ἵνα μὴ τὸ τῆς οὐσίας εἰς πᾶν ὁτιοῦν ἐμφερὲς καὶ τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀπαραλλάκ-

---

R, M [Monac. 398]

3 καὶ τῶ M τε—ἡμᾶς om. M μὲν γὰρ M 5 τε M γε R 6 κατὰ R ἤτοι κατὰ M διεστήξει M 7 ἕνωσιν M αἴνωσι, ε superscripta R 8 οὐ κατάχυσιν M 9 ἑκατέρου M ἑτέρου R 10 τὴν[1] M om. R 11 οὐσία R ὑποστάσει [punctis superpositis deletum] οὐσία M 13 ἐστιν om. M 14/15 ἕτερον—τρόπον in breuius ab excerptore redacta 16 ἰέναι M εἶναι R 17 ὄνομα τῶν M ὀνόματοσ R καθῶν R ὑπὸ τουτὶ M οἷον in breuius redactum 17/18 ὁριζόμεθα M 19 ἰοῦσαν M ὑπὸ M 20 καὶ—ἀνθρώπου R ἤτοι τοῦ ἀνθρώπου τὸν M 22 κατασημάναι M δὲ καθέκαστον M οὔπω M οὕτω R 28 ἀνακιρνῶσα M ἔτι τὸ M εἴτι τὸν R 29 τε καὶ M 33 ἀναγκαιοτάτωσ M 35 τὰ αὐτὰ M



τως ἔν τε τῶι πατρὶ καὶ τῶι υἱῶι καταλεαίνηι τρόπον τινὰ τὴν διαφορὰν καὶ δυσδιάκριτον κομιδῆι τὸ ἀνὰ μέρος ἴδιον ἑκατέρου κατεργάσαιτό πως. ὃ μὲν γάρ ἐστιν πατὴρ καὶ οὐχ υἱός, ὃ δέ ἐστιν υἱὸς καὶ οὔ τί που πατήρ.

Τοῦ μακαρίου Ἀττικοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐπιστολὴ πρὸς τὸν μακαριώτατον Κύριλλον ἀρχιεπίσκοπον Ἀλεξανδρείας περιέχουσα ὡς γνώμηι τοῦ βασιλέως ἡ προσηγορία Ἰωάννου ταῖς μυστικαῖς δέλτοις ἐνεγράφη PG 77, 348 [ep. 75]

48 *Περιπεπτώκαμεν οἷς μὴ προῃρήμεθα, καὶ στέργειν ἀναγκαζόμεθα τὰ μὴ κατὰ γνώμην* 349 *ἡμῖν ἀπηντηκότα, τοῦ δικαίου τὸ λυσιτελὲς προτιμήσαντες καὶ πρὸς τὴν τῶν λαῶν ὁμόνοιαν ἐπικλιθέντες τοῖς λογισμοῖς, κανόσι μὲν τοῖς τῶν πατέρων μὴ λυμηνάμενοι, τῆς δὲ ἀκριβοῦς λεπτολογίας τὴν τῆς οἰκουμένης εἰρήνην προτεθεικότες. οἶδα μὲν οὖν καὶ τὸν μακάριον Παῦλον ἐν τῶι θεσμοθετεῖν ταῖς ἐκκλησίαις σαφῶς τὰς ὑποθέσεις οἰκονομήσαντα, οἶδα δὲ καὶ τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα τὸν σὸν τὸν ἰσαπόστολον Θεόφιλον ἐπὶ τῆς Ἑλληνικῆς συγχύσεως τὴν εἰρήνην τῆς παρὰ βραχὺ ἀκριβείας προτετιμηκότα· αἱ γὰρ δὴ μέγισται τῶν πόλεων μαινομένης θαλάσσης κύμασιν ἐοικυῖαι κατὰ τὰς γνώμας τῶν οἰκητόρων οὐ τοσοῦτον νόμοις καὶ διατάξεσιν ἀκριβέσι πεφύκασι πείθεσθαι ὅσον διακρίσεσιν εὐμεταχειρίστοις βλέπουσιν πρὸς εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν. ὅτου δὲ χάριν ἐπιτίθημι ταυτὶ τὰ γράμματα πρὸς τὴν σὴν θεοσέβειαν, μάνθανε.*

Ἔγνω που πάντως ἡ σὴ ὁσιότης, μᾶλλον δὲ τεθέαται τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐκείνοις οἷσπερ εἶδεν ὁ ἐν ἁγίοις πατὴρ ἡμῶν ὁ θεοφιλέστατος Θεόφιλος, οἵα καὶ ὅση κατέλαβε ταραχὴ τὴν μεγαλόπολιν καὶ ὅπως ἐκ βάθρων αὐτῶν ἐκινδύνευσεν ἡ εὐσεβὴς πίστις κατασεισθῆναι, ὥστε καὶ αὐτὸν τὸν λεὼν τμηθέντα τῶι πλείονι μέρει τῶν τειχῶν ἐκτὸς συναθροίζεσθαι καὶ τοὺς ἱερέας τε καὶ συνεπισκόπους ἀπορραγῆναι τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, τὴν ἀγαθὴν φυτείαν τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, τὸ τῆς εἰρήνης λέγω καλόν, μικροῦ δεῖν διασπάσαντας. δι' ὅπερ πολλῶι μὲν πόνωι, πολλῶι δὲ ἱδρῶτι καὶ κινδύνοις γέμουσιν ἀπογνώσεως τὰ πλείω καὶ προτιμότερα προσευχαῖς τε καὶ συμπνοίαις τῶν κοινῶν ἡμῶν πατέρων, προσέτι γε μὴν καὶ τῆς σῆς θεοσεβείας κατηύνασται ὁμόνοιά τε καὶ γαλήνη κατέχει τὰς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίας· ἐπειδὴ δὲ τινὲς τὴν προσηγορίαν μόνον τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ταῖς μυστικαῖς δέλτοις ἐγγραφῆναι ἠθέλησαν, ὥστε καὶ τὸν μακάριον Ἀλέξανδρον τὸν τῆς Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον ἐπιστάντα τῆι μεγαλοπόλει πολλὰ μὲν θρασυστομῆσαι, πολλὰ δὲ καὶ τοὺς λαοὺς ἐπεγεῖραι θελῆσαι, ὥστε καὶ μὴ βουλομένων ἡμῶν ἀναγκάσαι γραφῆναι τὸ τοῦ μνημονευθέντος ὄνομα, ἅπερ μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης ἐξηγήσαντό που πάντως τῆι σῆι θεοσεβείαι οἱ τοῦ θεοῦ δοῦλοι οἱ εὐλαβέστατοι διάκονοι Πέτρος τε καὶ Αἰδέσιος, χρόνου δὲ πολλοῦ παρεληλυθότος καὶ ἡμῶν βιασαμένων τὴν ἐκ τῆς δημοκρατίας ἀνάγκην καὶ κατὰ μηδὲν τέως ἐπιστρεφομένων πρὸς τὸ τοῦ σχίσματος λείψανον γέγραφεν ἡμῖν ἐκ τῆς Ἑώιας ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Ἀκάκιος

RM

3 *δὲ ἔστιν* R *δὲ αὖ* M

48—50 exscripsit Nicephorus Xanthopulus in hist. eccles. 14, 26. 27, variam lectionem non adfero nisi selectam

R, l [Laur. VI 12]

6 *ἰωάννου* R *τοῦ τρισμακαρίτου* [*τρισμακαρίστου* l] *ἰωάννου* R[corr] 13 *προτετιμηκότα* Nic. *τετιμηκότα* Rl 15 *διακρίσεσιν* Nic. *διαιρέσεσιν* Rl 19 *ὁ*² Nic. om. Rl *θεοφιλέστατοσ* R om. l Nic. 20 *βάθρου* l 26 *κατηυνᾶσθαι* Rl *ἐκείνη μὲν κατηυνάσθη* Nic. 30 *γράψαι* l 31 *ὅπερ* l 34 *σχίματοσ* R *σχήματοσ* l

τὸν εὐλαβέστατον Θεόδοτον τὸν τῆς Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον συναναγκασθῆναι παρὰ τῶν δήμων γράψαι τὴν προσηγορίαν Ἰωάννου ἤιτει τε συγγνώμην ἡμᾶς παρασχεῖν τῶι ὑπ' ἀνάγκης τοῦτο πεποιηκότι ὅ τε γενναῖος ἐκεῖνος τῶν γραμμάτων διακομιστὴς πρεσβύτερος ἔφθη κατασπεῖραι τὸν λόγον τῶι πλήθει τῆς μεγαλοπόλεως τῆς ὑποθέσεως ἧς ἀφίκετο χάριν, τόν τε νοῦν τῶν πρὸς ἡμᾶς γραμμάτων διεπόρθμευσε τοῖς λαοῖς, ὥστε συγχύσεως μικροῦ δεῖν ἀναπλησθῆναι τὸν ὄχλον πάντα, τότε δὴ τότε θορυβηθεὶς καὶ τὸν ὑπὲρ τῶν μεγίστων κίνδυνον ὑποπτεύσας
352 *παρὰ τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα γενόμενος περὶ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τῆς μεγαλοπόλεως ἐποιούμην τὸν λόγον. ὁ δὲ εὐσεβέστατος βασιλεὺς ἀπεκρίνατο μηδὲν εἶναι βλάβος ἀπεληλυθότος ἀνδρὸς γράφειν ὄνομα ὑπὲρ εὐσταθείας καὶ τῆς εἰς τὸ ἑξῆς τῶν λαῶν ὁμονοίας τε καὶ εἰρήνης. τούτοις πεισθείς (πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλον;), προφθάσας τὴν ἀνάγκην, ὥστε μὴ γενέσθαι τὰ καθ' ἡμᾶς ἀκολουθίαν πλήθους μήτε μὴν ἐθισθῆναι εἰς δημοκρατίαν τὴν μεγαλόπολιν, γραφῆναι παρεσκεύασα τὴν προσηγορίαν, οὐδέν, ὡς οἶμαι, οὔτε εἰς αὐτοὺς τοὺς κανόνας ἡμαρτηκὼς οὔτε μὴν τῆι κρίσει τῶν πατέρων διαλυμηνάμενος. μνημονεύεται γὰρ μετὰ τῶν ἀπεληλυθότων οὐ μόνον ἐπισκόπων, ἀλλὰ γὰρ καὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ λαικῶν καὶ γυναικῶν, πρὸς οὓς ἅπαντας οὐκ ἔστιν ἡμῖν κοινωνία ἱερωσύνης οὐδὲ ἀντίδοσις τῶν ἐπὶ τῆς ἁγίας τραπέζης μυστικῶς τελουμένων. πολὺ γὰρ τὸ μέσον τῶν ὑπελθόντων τὸ πέρας καὶ τῶν ὑπὲρ γῆς ἔτι τυγχανόντων, ὥστε καὶ διαιρεῖσθαι τὰς δέλτους πρὸς τὴν τῶν μνημονευομένων κατάστασιν. οὔτε γάρ τι τὸν Δαυὶδ ἔβλαψεν ἡ ἔντιμος τοῦ Σαοὺλ κηδεία οὔτε τοὺς ἀποστόλους ὁ Ἀρείου τοῦ εὑρετοῦ τῆς ἀσεβείας ὀπαδὸς Εὐδόξιος ὑπὸ τὸ αὐτὸ θυσιαστήριον κείμενος οὔτε Παυλῖνός τε καὶ Εὐάγριος οἱ τοῦ σχίσματος τῆς ἐν Ἀντιοχείαι ἐκκλησίας ἀρχηγέται γενόμενοι καὶ μετὰ θάνατον πολὺς ἀφ' ὅτου χρόνος τοῖς μυστικοῖς ἐγγραφέντες διπτύχοις διὰ τὴν τῶν λαῶν εἰρήνην τε καὶ ὁμόνοιαν. δι' ὅπερ, θεοφιλέστατε, καὶ αὐτὸς ἐγγραφῆναι κέλευσον τὴν προσηγορίαν τοῦ ἀπεληλυθότος ἐν ταῖς κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐκκλησίαις τῆς οἰκουμενικῆς χάριν εἰρήνης, μήτε πατέρων λύων κανόνας καὶ τὴν ὁμόνοιαν πασῶν ὁμοῦ τῶν ἐκκλησιῶν περὶ πλείστου ποιούμενος. ὅτι δὲ καὶ ἡμῖν γράψεις τὰ πρέποντα, πεπληροφόρημαι πρός τε τὴν ὁμοψυχίαν καὶ τὸ κοινὸν τῆς ἀδελφότητος ἀποβλέπων.*

Πᾶσαν τὴν σὺν σοὶ ἀδελφότητα ἐγώ τε καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ προσαγορεύομεν. ἔρρωσο.

Τοῦ αὐτοῦ Ἀττικοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς Πέτρον καὶ Αἰδέσιον διακόνους Ἀλεξανδρείας περὶ τῆς αὐτῆς προσηγορίας Ἰωάννου ἐπισκόπου

Τοῖς εὐλαβεστάτοις καὶ ἀγαπητοῖς συνδιακόνοις Πέτρωι καὶ Αἰδεσίωι Ἀττικὸς ἐν κυρίωι 49
*χαίρειν. Ἐπέσταλται μὲν τὰ εἰκότα πρὸς τὸν θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Κύριλλον τῶν γενομένων τῆς προσηγορίας ἕνεκεν Ἰωάννου τῆς ἐν τοῖς διπτύχοις γραφείσης τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, οὐδὲν δὲ ἧττον καὶ τῆι ὑμετέραι γράφω εὐλαβείαι πλέον τῶν ἄλλων ἐπισταμένηι τὰ ἐνταῦθα * * εἰρηνικῶς τὴν ὑπόθεσιν διαβῆναι τῶι μάλιστα τοῦτο δόξαι προ-*

Rl

1 *περὶ* l   2 *παρασχεῖν συγγνώμην ἡμᾶσ* l   *τῶι*] *τὸ* Rl   3 *πεποιηκότασ* l   4 *τῶν τε* R   6 *τότε δὴ τότε* Nic. *τότε δὴ* R *τότε* l   7 *παρὰ* R *περὶ* l   8 *τὸν* om. R   11 *ἀκολουθία* l   14 *γὰρ*[2] om. l   17 *τέρασ* R   18 *τι*] *τε* l   22 *ἐγγράφοντεσ* l   *διπτίχοισ* R   25 *ὁμοῦ* R *ἡμῶν* l   27 *ἔρρωσο* om. l

R

28 *τοῦ αὐτοῦ*] *τοῦ τοῦ* R   34 lacunam signaui; plura exciderunt quam ut suppleri possint *τὴν* R *τε τὴν* Nic.   *ἀποβῆναι* Nic.

ηγουμένως μὲν τοῖς εὐσεβεστάτοις βασιλεῦσιν, ἔπειτα δὲ καὶ ἅπασι τοῖς τῆς Ἑώιας ἐπισκόποις καὶ τῆς Ἑσπερίας αὐτῆς· ὅπερ δὴ καὶ γεγένηται, οὐχ ὡς ἐπισκόπου γραφέντος, ἀλλ' ὡς πάλαι μὲν γενομένου τοῦτο, μνήμης δὲ ἀξιοῦσθαι διὰ τὴν οἰκουμενικὴν εἰρήνην ὀφείλοντος, ὥστε μὴ τῆς ὁμονοίας τὸ πᾶν ὡς εἰπεῖν ἐπινεμηθείσης μόνους ἡμᾶς μὴ συνθεμένους καὶ τοῖς εὐσεβεστάτοις βασιλεῦσιν δοκεῖν ἀντιλέγειν καὶ τοῖς ἀναγκαιοτάτοις ἡμῶν πράγμασιν ἀντιπνοίας τινὸς γενομένης βλάπτεσθαι τὰς ἐκκλησίας. καὶ ταῦτα μὲν οὕτως· σφόδρα δὲ ἡμᾶς ἤγαγεν εἰς συναίσθησιν ἡ ἀποδημία ὑμῶν τῶν νῦν συνόντων ἡμῖν ἀνθ' ὑμῶν οὐχ οὕτως ἡμῖν συμβιούντων ὥσπερ δὴ καὶ ὑμεῖς, ὡς τῶι ξενισμῶι τῶν τρόπων τε καὶ ἠθῶν μικροῦ δεῖν ἡμᾶς ἀνιᾶσθαι. δι' ὅπερ πάντα ὑπερθέμενοι σπουδάσατε καὶ εἰς τὸ ἑξῆς δραμεῖν πρὸς ἡμᾶς, ἐκ τῆς συγκρίσεως σφοδροτέραν εὑρίσκοντες ἢ πρότερον παρ' ἡμῖν τὴν ἀγάπην.

Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς τὸν ἁγιώτατον ἐπίσκοπον Ἀττικὸν Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς αὐτῆς προσηγορίας Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως PG 77, 352 [ep. 76]

50 Τοῖς παρὰ τῆς σῆς θεοφιλείας ἐπεσταλμένοις ἐντυχὼν ἐγγεγράφθαι μὲν τὴν Ἰωάννου προσηγορίαν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἐμάνθανον δέλτοις, ἐρωτήσας δὲ τοὺς ἐκεῖθεν ἥκοντας ἐπυθόμην οὐκ ἐν τοῖς τῶν λαικῶν καταλόγοις, ἀλλ' ἐν τοῖς τῶν ἐπισκόπων ἐντετάχθαι ταύτην διασκοπούμενός τε καὶ καθ' ἑαυτὸν ἐννοῶν εἰ ταῖς τῶν πατέρων τῶν ἐν Νικαίαι συνελθόντων ἀκολουθοῦσι δόξαις οἱ τοῦτο πεπραχότες, καὶ βραχύ τι τὸν τῆς διανοίας ὀφθαλμὸν πρὸς τὴν μεγάλην ἐκείνην ἀνατείνας σύνοδον, ὅλην ὁρῶ τῶν ἁγίων πατέρων τὴν ὁμήγυριν ὥσπερ τισὶν ὀφθαλμοῖς ἀνανεύουσαν καὶ παντὶ σθένει διακωλύουσαν τρέχειν ἡμᾶς εἰς τὴν ἐπὶ τούτωι 353 συναίνεσιν. πῶς γὰρ τοῖς ἱερεῦσι τοῦ θεοῦ συντετάξεται καὶ τὸν ἐκείνων φορέσει κλῆρον ὁ τῆς ἱερατείας ἐκβεβλημένος; πῶς δὲ ἐν καταλόγοις ἔσται λειτουργῶν ὁ τῶν ἐκκλησιαστικῶν περιβόλων ἔξω τεθείς; ἀνάγκη γὰρ ἡμᾶς ἢ μηδὲν λέγειν εἶναι τὸ τῆς ἱερατείας ὄνομα καὶ πρᾶγμα καὶ κοινὸν εἶναι πᾶσιν τὸ μόνοις εἰς τοῦτο καλουμένοις τετηρημένον ἢ εἰ πολύ τι τὸ διατειχίζον ἐστὶν ἱερωσύνην καὶ λαόν, μὴ τὰ ἄμικτα μιγνύειν, τηρεῖν δὲ ἐν οἰκείαι τάξει τῶν εἰρημένων ἕκαστον καὶ τῆς αὐτῶι πρεπούσης τιμῆς ἀξιοῦν. πῶς οὖν ἐν ἐπισκόποις ὁ λαικὸς ἢ πῶς ἐν γνησίοις ὁ μὴ τοιοῦτος ἀναφανείς; τίμησον, παρακαλῶ, τοὺς ἐπὶ λαμπροῖς καὶ μεγάλοις μαρτυρηθέντας κατορθώμασιν· μὴ ὑβρίσηις τὸν ἅγιον τῶν πατέρων χορόν· ἐννόει παρόντας ἔτι καὶ συνδιαιτωμένους πῶς ἂν ἐπὶ τῶι γεγονότι διετέθησαν. ἆρ' οὐχὶ πάσης ἀναπεπλῆσθαι λύπης εἶπον ἂν εἰκότως, εἰς τὴν ἴσην αὐτοῖς εἰσφερομένου τάξιν τοῦ καθηιρημένου; ἀλλ' οἶμαι καὶ αὐτὴν τοῦτο πεπεῖσθαι τὴν σὴν θεοσέβειαν· δι' ὃ δὴ σβέσον αὐτοῖς τε καὶ ἡμῖν τῆς ἀηδίας τὴν πρόφασιν, λῦσον τῆς ἁπάντων κατηφείας τὴν ὑπόθεσιν. τὸ μὲν γὰρ εὐμεταχειρίστως τὰ παρεμπίπτοντα διοικεῖν καλὸν ἂν εἴποιμι καὶ σοφόν, ἔσται δὲ τότε σοφόν, ἂν μή τι βλάβος εἰσφέρηι. οὐ γὰρ ἐπειδήπερ μείζονα τὴν Χριστοῦ ποίμνην ἀποτελοῦμεν τοὺς ἐν ταῖς αἱρέσεσιν προσλαβόντες ἑσμούς, καὶ εἰ τῆς οἰκείας μὴ μεταθεῖεν πλάνης,

---

R
1 πᾶσασι [sic] R πᾶσι Nic. 2 γραφέντος scripsi γράφοντοσ R 4 ἐπινεμηθείσης scripsi νεμηθείσησ R 8 ἠθῶν scripsi ἡμῶν R

Rl
11—13 τοῦ—κυρίλλου πρὸσ ἀττικὸν περὶ τῆσ αὐτῆσ ὑποθέσεωσ l 20 κωλύουσαν l 21 ἐκεῖνον R φορέσοι l 22 καταλόγω l 24 εἰ R^corr εἰσ Rl 26 ἀξίων, ον superscr. l ἐν om. l 32 μὲν om. l 34 ἂν Nic. πὰν Rl

διὰ τοῦτο χρὴ πάντως οἰκονομικήν τινα καὶ ἀπεριέργαστον εἰρήνην ἀσπάζεσθαι πρὸς οὓς ἐστι
κρείττων ἡ μάχη, ἔργον δὲ ὄντως οἰκονομίας ἐστὶν τὸ δοκεῖν ἔσθ' ὅτε βραχὺ τοῦ πρέποντος
ἐξίστασθαι λόγου μετὰ τοῦ τὴν ἐν τοῖς χρησίμοις παραιτεῖσθαι ζημίαν. οὕτως καὶ ὁ μα-
1 Cor. 9, 22 κάριος Παῦλος τοῖς πᾶσιν ἐγίνετο τὰ πάντα, οὐχ ἵνα κερδάνῃ μέν τι βραχύ, ζημιωθῇ δὲ
μέρος, ἀλλ' ἵνα πάντας κερδάνῃ. ἴδωμεν τοίνυν διὰ ταύτης τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐρεύνης
βαδίζοντες εἰ μὴ πλεῖον ἔχει τὸ βλάβος ἡ ὑπόθεσις τῶν δοξάντων εἶναι χρηστῶν. τοσοῦτος
ἤδη διιππεύει χρόνος τῆς σῆς θεοσεβείας διεπούσης τὸν θρόνον, καὶ οὐδείς ἐστιν ὁ συνάγεσθαι
παραιτούμενος, ἀλλ' εἴ καί που τινὲς παρὰ τὴν ἀρχὴν φιλονεικότερον πράττοντες ἑαυτοὺς
ἀπεμέριζον, καὶ οὗτοι κέκληνται διὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἰσχύν τε καὶ χάριν. τῶν δὲ
ἐν τέλει τίς ὁ μὴ τῆς σῆς εὐλαβείας ἀκροώμενος; τίς δὲ ὁ ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας ἔξω με-
μενηκώς; οὐκ ἔστιν οὐδείς· μὴ γὰρ δοίη ὁ θεός. τίνα τοιγαροῦν ἀνασῴζων ἢ εἰς τὸ
συνάγεσθαι καλῶν ἐξωθεὶς τῶν τῆς ἐκκλησίας περιβόλων τήν τε Αἴγυπτον καὶ Αὐγουσταμ-
νικὴν καὶ Ἀρκαδίαν καὶ Θηβαΐδα καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν, καὶ τοσαύτας ἐκκλησίας ἀφυ-
λάκτως λυπεῖς, ἵνα μηδένα κερδάνῃς; πάντας γὰρ ἤδη προεκέρδανεν τοῦ σωτῆρος ἡ χάρις
καὶ ἀνατίθημι τὸν ἐπὶ τούτωι πόνον τοῖς τῆς σῆς θεοσεβείας διδάγμασιν. μὴ τοίνυν κατη-
γόρει σαυτοῦ τοὺς ἐκ φιλονείκου γνώμης ἀπομεμερισμένους καὶ μὴ καταδεχομένους ποτὲ τὸ
356 ἐπ' ἐκείνωι κρίμα δίκαιον. ἢ γὰρ εἰς τοσοῦτο νυστάζειν ἡμᾶς ὑπείληφεν ἡ σὴ θεοσέβεια,
ὡς μὴ πειρᾶσθαι μανθάνειν ἐσπουδασμένως τάς τε σὰς εὐδοκιμήσεις καὶ ὅπως τὰ τοῦ σω-
τῆρος χειραγωγεῖται ποίμνια; μία γὰρ ἡ τῶν ἱερέων φροντίς, καὶ εἰ τόποις διῃρήμεθα.
ἀλλ' ἵνα μὴ δοκοίην ἐπὶ τούτωι διατείνεσθαι λίαν καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς σῆς εὐλαβείας γραφεῖσιν
ἐναντία φρονεῖν, ἔστωσαν τινὲς ὀλίγοι κομιδῇ διαστασιάζοντες ἔτι καὶ τῆς ἐκείνου κακίας
προκινδυνεύοντες, τοσαῦται δὲ παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαι, ὅτι χρὴ τὰ ἐπ' ἐκείνωι δεδογμένα κρατεῖν,
δισχυριζόμεναι. τίσιν ἄρα τὴν ψῆφον ἀπονέμεσθαι δίκαιον, τίνας δὲ εὐφραίνεσθαι μᾶλλον
ἀρέσκει θεῶι; τοὺς ἐκείνωι συνηγοροῦντας τοιαῦτα πεπραχότι ἢ τοὺς ἐπιτιμᾶν ἐγνωκότας ὧι
τὸ λυπεῖν τὸν σωτῆρα λελόγισται παρ' οὐδέν; εἰ τοίνυν τὸ σῴζεσθαι τῶν ἐκκλησιῶν τὴν
ὁμόνοιαν οὐκ εὐκαταφρόνητον φαίνεται, λῦσον τὸ τέμνον, παρακαλῶ, βάλε τὴν μάχαιραν εἰς
τὴν θήκην αὐτῆς, κέλευσον τοῦ καταλόγου τῶν ἐπισκόπων ἐξαιρεθῆναι τὴν Ἰωάννου προση-
γορίαν. εἰ γὰρ οὐδὲν εἶναι τοῦτο λογιούμεθα, μὴ λυπείτω τὸν τῶν ἀποστόλων χορὸν ὁ
προδότης αὐτοῖς συγκατατάττόμενος, εἰσφερομένης δὲ τῆς Ἰούδα προσηγορίας ποῦ λοιπὸν ἡμῖν
ὁ Ματθίας κείσεται; εἰ τοίνυν οὐδεὶς τὸν Ματθίαν ἐκβάλλων ἐγγράψει τὸν Ἰούδαν τῶι
τῶν ἀποστόλων χορῶι, μενέτω καὶ σωιζέσθω, παρακαλῶ, μετὰ τὸν τῆς ἀοιδίμου μνήμης
Νεκτάριον δεύτερος ὁ τοῦ πανευφήμου Ἀρσακίου βαθμός, ἵνα μή τι βίαι παρεισαχθὲν ἐξώσῃ
τοῦ μακαρίου τὴν μνήμην. ἀλλ' ὀλίγοι τυχὸν ἐπὶ τούτωι δυσχερανοῦσιν. δίδου μοι μετὰ
παρρησίας εἰπεῖν· πάντας μὲν εὐχόμεθα σώιζεσθαι, εἰ δέ τις ἐξ οἰκείας ἀμαθίας χωρίζεται
καὶ τοῖς τῆς ἐκκλησίας ἀντιτείνει θεσμοῖς, τίς ἡ τούτου ζημία; ἢ γὰρ οὐχὶ καὶ αὐτὸς ὁ
σωτὴρ διδάσκων ἡμᾶς τὸ τοιοῦτο καὶ τύπον ἐν πᾶσι τιθεὶς ἐλάλει μὲν τοῖς προσιοῦσι τὰ συμφέ-
ροντα, ἀπειθοῦντας δὲ καὶ ἀνανεύοντας ἠφίει χωρίζεσθαι; καὶ τοσοῦτον ἀφειστήκει τοῦ ποι-
Ioh. 6, 67 εῖσθαί τινα τῶν τοιούτων λόγον, ὡς καὶ πρὸς αὐτοὺς εἰπεῖν τοὺς μαθητάς· μὴ καὶ ὑμεῖς
θέλετε ὑπάγειν; τοῖς μὲν γὰρ εὐπειθέσι πολλήν τινα δίκαιον ἀπονέμεσθαι παρ' ἡμῶν
τὴν φροντίδα, ὁ δὲ δυσμενὴς καὶ ἀνήκοος τὴν ἑαυτοῦ κακόνοιαν αἰτιάσαιτο μισήσας τὸ θερα-

---

Rl
4 τὰ superscr. R 6 πλέον l 7 ἤδη om. l 10 ὁ μὴ—ὁ ἀκροώμενος l
15 διδάγμασι Nic. δόγμασιν Rl 17 ἢ Nic. εἰ R οὐ l 29 συνκατατάττόμενος R συντάττόμενος l
33 δυσχερανοῦσιν scripsi δυσχεραίνοῦσιν R δυσχεραίνουσι l 39 γὰρ om. l ἀπειθέσι l

πεύεσθαι, ἀκούσεται δὲ παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ· ἐπειδὴ ἐλάλουν καὶ οὐχ ὑπηκούσατε, καὶ Ies. 65, 12
ἐξέτεινον λόγους καὶ οὐ προσείχετε καὶ τὰ τούτοις ἑξῆς. ἡμῖν μὲν γὰρ τοῖς διδάσκουσιν
τὰ ἐφ' οἷς ἄν τις εὐδοκιμοίη παρὰ θεῶι, καὶ λίαν ἐσπουδασμένως εἰσηγεῖσθαι πρέπει καὶ τοῖς
ἀντιτείνουσιν λέγειν μετὰ τοῦ Παύλου δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῶι θεῶι, 2 Cor. 5. 20
τοὺς δὲ ἀπειθοῦντας μετὰ τοῦτο λοιπὸν ἀνατιθέναι τῆι τοῦ θεοῦ δυνάμει λέγοντες ἰατρεύ-
σαμεν τὴν Βαβυλῶνα καὶ οὐκ ἰάθη· ἐγκατελίπομεν αὐτήν, ὅτι ἤγγικεν εἰς οὐρανὸν Ier. 28, 9
τὸ κρίμα αὐτῆς. οὐκ ἀκόλουθον τοιγαροῦν διὰ τὰς τινῶν ἀντιλογίας, εἴπερ τινὲς ὅλως
εἰσίν, ἐκ βάθρων ὥσπερ κατασείεσθαι τοὺς τῆς ἐκκλησίας θεσμούς, λαικοῦ συνταττομένου τοῖς
ἐν ἱερατείαι διαπρέψασιν καὶ ἐν ἴσωι μέτρωι τιμῆς εἰσβαίνοντος. μὴ γὰρ δὴ τοῦτο καλεί- 357
τωσαν οἰκουμενικήν τινες εἰρήνην, ἀλλὰ μᾶλλον κατατομήν· ἐγὼ γὰρ τότε φημὶ κρατύνεσθαι
τὸ τῆς εἰρήνης ὄνομα καὶ πρᾶγμα, ὅταν μὴ ταῖς τῶν ἁγίων γνώμαις ἀντιταττώμεθα μήτε
τοῖς ἐκείνων ὅροις ἀντιπράττωμεν. οὐ γὰρ εἰ τινὰς τῶν κατὰ τὴν Ἑώιαν εὐλαβεστάτων
ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ὁ μακάριος Ἀλέξανδρος, θρασύστομος ὢν ὄντως κατὰ τὴν τῆς
σῆς θεοσεβείας φωνήν, πεφενάκικε καὶ συναρπάσας εἷλεν εἰς τὴν ἐπὶ τούτωι συναίνεσιν, διὰ
τοῦτο πάντως καὶ κρατεῖν ὀφείλει τὸ νόσημα καὶ τὰς ἁπάντων καταβόσκεσθαι ψυχάς, ἀλλὰ
μᾶλλον οἷά τις λήμη τὸν τῆς ἐκκλησίας ὀφθαλμὸν παραλύουσα παρ' ἡμῶν ἐκκαθαίρεσθαι,
ἵνα δὴ πάλιν ὀρθῶς πρὸς τοὺς τῶν πατέρων ὅρους ἀποβλέπουσα δικαίως ἀκούηι παρὰ
Χριστοῦ· ὀφθαλμοί σου περιστεραί. δέδεγμαι μὲν οὖν γράμμα κἀγὼ παρὰ τοῦ εὐγηρο- Cant. 1, 15
τάτου καὶ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἀκακίου, ἔνθα τὸν εὐλαβέστατον τῆς Ἀντιοχείας ἐπίσκοπον
ἠναγκάσθαι παρά τινων διισχυρίζεται τὴν Ἰωάννου μνήμην ἐπιτελέσαι καὶ δάκνεσθαι μὲν ἐπὶ
τούτωι σφόδρα, λύσιν δέ τινα τῶν ἐκ προπετείας εὕρασθαι ζητοῦντα καὶ γράμματα περὶ τούτου
κομίσασθαι [βουλόμενον] παρά τε ἡμῶν καὶ τῆς σῆς θεοσεβείας σαφῶς διαγορεύοντα μὴ
συναπάγεσθαί τισιν μηδὲ εἴκειν τοῖς τοιαῦτα συμβουλεύουσιν. ἀλλ' οἱ πρὸς θεραπείαν
κεκλημένοι (δίδου γάρ μοι λέγειν μετὰ παρρησίας πονέσαντι τὴν ψυχήν) τραυμάτων προσθήκη
μὴ γενώμεθα, ἵνα καὶ τὸ εἶναι παρακολούθημα τῆς ἑτέρων προπετείας ἀποφύγωμεν. θαυ-
μάζω δὲ λίαν κἀκεῖνο εἰ τοσοῦτος ὢν εἰς πολυλογίαν ὁ μνημονευθεὶς ἐπίσκοπος Ἀλέξανδρος
καὶ χρόνον οὐ μικρὸν διατρίψας ἐκεῖσε οὐχ ὅπως ἰσχύσας ἀναπεῖσαί τινας πρὸς τοῦτο φαίνεται,
ἀλλὰ μᾶλλον ἐφ' οἷς ἐλάλει, κατεγνωσμένος, εἷς δὲ γραμμάτων διακομιστὴς τοσοῦτον ἴσχυσεν,
ὡς τεθρύληται, ὥστε δῆμον ἀνάψαι τοσοῦτον καὶ κατηυνασμένην ὑπόθεσιν χρόνωι μακρῶι
διεγεῖραι πάλιν, ὅπερ ἐστὶ παντελῶς ἀπίθανον. ἀλλ' ἔστω καὶ τοῦτο καὶ πιστευέσθω γενό-
μενον· οἶδα τὴν σὴν θεοσέβειαν ἀριστεύουσαν ἐν λόγοις, διδάξεις πάντως τὰ δέοντα τοὺς τε-
θορυβημένους, ἔχεις ἀρκοῦσαν τῶν ἱερῶν κηρυγμάτων τὴν χάριν, πείσεις, οἶδα, καὶ τοὺς
εὐσεβεστάτους βασιλέας ἀγαπᾶν συνήθως τὸ τοῖς κανόσι δοκοῦν. εὐσεβεῖς γὰρ ὄντες καὶ
φιλόχριστοι θεσμοῖς ἰδίοις ἐπιτρέψουσι διοικεῖσθαι τὰς ἐκκλησίας καὶ τῆς πατρώιας ἀρετῆς
ὑπάρχοντες ζηλωταὶ τὰ ἐκείνων μιμήσονται. μὴ ταττέσθω τοιγαροῦν ὁ ἐκβεβλημένος Ἰεχο-
νίας μετὰ Δαυίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ τῶν προφητῶν μηδὲ εἴ τισιν ἀδίκως ἔδοξεν τὸ Εὐδοξίου
λείψανον ἐν ἁγίοις ἀποθέσθαι τόποις, διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸν ἀνίερον ὡς ἱερὸν εἰσφέρωμεν.
ἐχρῆν γὰρ δήπου μᾶλλον κἀκείνωι διόρθωσιν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν, οὐκ αὐτὸν μορφοῦσθαι
τὰ δεύτερα. καὶ ταῦτα φαμὲν οὐχ ὡς ἐπεμβαίνοντες τῶι κειμένωι (μὴ γὰρ δοίη ὁ θεός)

Rl

6 *ἐγκατελείπομεν* R 9 *εἰσβαίνοντα* l 11 *ἀντιταττόμεθα* R 14 *εἰσ* l *ἐπὶ* R 15 *τὰς—ψυχάς* scripsi *ταῖσ—ψυχαῖσ* Rl 17 *περὶ* l 18 *γράμμα* Nic. *πρᾶγμα* Rl 21 *τούτου* R *τοῦ* l 22 *βουλόμενον* deleui 29 *τεθρύλληται* l 30/31 *γινόμενον* l 37 *ἁγίοις* scripsi *αὐτοῖσ* Rl *εἰσφέρομεν* l 38 *κἀκεῖνο* l

Prou. 17, 5 οὐδ' ἐπιχαίροντες, ὡς γέγραπται, τοῖς ἀλλοτρίοις κακοῖς (οὐ γὰρ οὗτος Χριστιανῶν σκοπός), ἀλλὰ τῆς πρὸς ἄνθρωπον συμπαθείας τὸ τῆι ἐκκλησίαι συμφέρον προτάττοντες καὶ τῶν ταύτης κανόνων οὐδὲν ἡγούμενοι προτιμότερον. εἰ μὲν γὰρ ἐξῆν οὐδὲν μὲν τούτοις λυμήνασθαι, κατατάττειν δὲ ἐν ἐπισκόποις τὸν καθηιρημένον, ἦν ἂν εἰκότως εἰπεῖν ἀγρίους τινὰς καὶ ἀνημέρους τοὺς τοῦτο γενέσθαι διακωλύοντας· ἐπειδὴ δὲ ἀνάγκη κρατοῦντος ἑνὸς τὴν τοῦ ἑτέρου παραλύεσθαι δύναμιν, νικάτωσαν οἱ τῆς ἐκκλησίας θεσμοὶ καὶ ἀποχωρείτω τῶν ἱερατικῶν καταλόγων ὁ μὴ λειτουργός. τοῦτο γὰρ συνάπτει πρὸς εἰρήνην τὰς ἐκκλησίας, τοῦτο πᾶσαν ἡμῖν ὁμοψυχίαν ἂν ἐργάσαιτο. δίδου τοιγαροῦν ἡμῖν τὸ συνάγεσθαι καθαρῶς μετὰ τῆς σῆς θεοσεβείας, ἑνὸς καὶ τούτου τελευτήσαντος ἀμείνω ποιούμενος τὴν πρὸς τοὺς ἔτι ζῶντας ἀγάπησιν, μᾶλλον δὲ τοὺς τῆς ἐκκλησίας θεσμούς.

Rl
2 προτάττοντες scripsi πράττοντες Rl 3 γὰρ om. l

f. 299 **Χρήσεις τῶν μακαρίων καὶ ὀρθοδόξων πατέρων κατὰ τῶν μεριζόντων εἰς δύο φύσεις τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν μετὰ τὴν ἕνωσιν** 65

Τοῦ μακαρίου Ἐρεχθίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας τῆς Πισιδίας ἐξ ὁμιλίας λεχθείσης ἐν τοῖς ἁγίοις θεοφανίοις ἐν τῆι μεγάλῃ ἐκκλησίαι Κωνσταντινουπόλεως καθεζομένου τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου Πρόκλου I 1

Παρὰ Ἡσαίου τοῦ μεγάλου προφήτου ἠκούσαμεν θεοῦ κηρυττομένου τοῦ παιδίου·
Ies. 8, 6 παιδίον γάρ φησιν, ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, θαυμαστὸς σύμβουλος, θεὸς ἰσχυρός, ἐξουσιαστής, ἄρχων εἰρήνης, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. μή τις οὖν ὑμᾶς Ἰουδαικὸς ἐξαπατήσειεν κλάδος (οὕτω γὰρ καλεῖν τοὺς αἱρετίζοντας ἄξιον), ὡς ἄλλο μὲν τὸ τεχθέν, ἄλλος δὲ ὁ ἐν αὐτῶι κατοικήσας θεός, καὶ ὡς δύο τοῦ γεννηθέντος αἱ φύσεις. ἂν γάρ τις τοῦτο λέγειν τολμήσειεν, τὸν Ἐμμανουὴλ αὐτὸ μόνον ἀντίθες, καὶ χαλινὸν σιωπῆς τὴν τοῦ ὀνόματος ὑποδέξεται μνήμην. οὐ γὰρ δύο φύσεις, ἀλλὰ σαρκωθέντα θεὸν ἡ παρθένος μυστικῶς ἀπεκύησεν δεξαμένη τὴν τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησιν. εἰ μὲν γὰρ ἀνθρωπίνης σπορᾶς βλάστημα ἦν ὁ Χριστός, συνετιθέμην ἂν τὸν
Mt. 1, 20 καρπὸν κατὰ τὴν φύσιν μιμεῖσθαι τὴν ῥίζαν· εἰ δὲ ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου κατὰ τὴν τοῦ ἀρχαγγέλου φωνήν, θεὸς ὁ τεχθείς, ἐπειδὴ καὶ θεὸς ὁ τῆς γεννήσεως πρόξενος.

Aus Timotheus Aelurus arm. 375 syr. 92[1]) [Patrol. or. XIII 169].

Τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας ἐκ τῆς εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ ὁμιλίας 2

Διὰ ποίαν οὖν αἰτίαν ἴδια τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων πεποίηται; ἐπειδὴ ἠβούλετο πάθει πάθος ἀναιρεῖν καὶ θανάτωι καταργῆσαι τὸν θάνατον καὶ διὰ τῶν ὁμοειδῶν τὰ ὁμοειδῆ καταπαλαῖσαι ἠθέλησεν, οἰκειοῦται τὸν σταυρόν, ἴδιον ποιεῖται τὸ ῥάπισμα, τὸν δεσμὸν ἑαυτοῦ πεποίηται, ἵνα θεοῦ γενόμενα τὰ πάθη κατὰ παθῶν τὴν ἐξουσίαν λάβωσιν. οὔτε γὰρ φύσις θεοῦ ἠδίκηται οὔτε μεταβολῆι ἰδίαι τὰ πάθη ἐδέξατο καὶ τὴν ἰσχὺν παρὰ θεοῦ τὰ πάθη κατὰ τῶν ὁμοειδῶν λαμβάνει. λοιπὸν γὰρ ὁ θάνατος ὡς θεοῦ γενόμενος καταργεῖ τὸν θάνατον καὶ ἀποθανὼν λύει τὴν τυραννίδα τοῦ θανάτου.

Gestorum Concilii Epheseni Coll. Vat. 72 [PG 77, 1381]. Aus Timotheus Aelurus arm. 372. syr. 25

---

[1]) Die Zahlen beziehen sich auf die in den Bemerkungen gegebenen Beschreibungen des armenischen und syrischen Textes des Timotheus.

3 Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Σούκενσον ἐπιστολῆς

Ποία τοίνυν ἀνάγκη παθεῖν αὐτὸν εἰς ἰδίαν φύσιν, εἰ λέγοιτο μετὰ τὴν ἕνωσιν μία φύσις υἱοῦ σεσαρκωμένη;

Coll. Vat. 172 [PG 77, 240]. Aus Timotheus Aelurus arm. 306

1 σουκέντιον R

4 Καὶ μετ' ὀλίγα· Εἰκῆι πεφλυαρήκασιν οἱ λέγοντες ἀκολουθεῖν τὸ χρῆναι πάντως αὐτὸν εἰς ἰδίαν ὑπομεῖναι φύσιν, ὑποκειμένης τῆς σαρκός, περὶ ἣν ἂν εἰκότως συμβῆναι τὸ παθεῖν νοοῖτο, ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ λόγου. ἀλλ' οὐκ ἔξω διὰ τοῦτο τίθεμεν αὐτὸν τοῦ παθεῖν. ὥσπερ γὰρ ἴδιον γέγονεν αὐτοῦ τὸ σῶμα, οὕτω καὶ πάντα τὰ τοῦ σώματος δίχα μόνης ἁμαρτίας λέγοιτο ἂν οὐδὲν ἧττον κατ' οἰκείωσιν οἰκονομικήν.

ibid. Aus Timotheus Aelurus arm. 307

1 μεθολίγα R

5 Τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας

Ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι θεικῶς μὲν δοξαζόμενον καὶ πάσχοντα τὰ ἀνθρώπινα. καὶ f. 300
τοῦτο ἡμῖν συνομολογήσειαν ⟨ἂν⟩ ἅπαντες οἱ ἕνωσιν ὁμολογοῦντες θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος. τὸ γὰρ ἑνωθὲν οὐκέτι δύο, ἀλλ' ἓν ὀνομάζεται· εἰ δὲ ἕν, ποία πάλιν παρείσδυσις; καὶ ἕκαστον κατ' ἰδίαν σκοπεῖς· οὐκοῦν λύεις τὴν ἕνωσιν. ἀδύνατον γὰρ ἅμα καὶ φυλάττειν τὴν ἕνωσιν καὶ ἕκαστον κατ' ἰδίαν σκοπεῖν, ἀλλὰ τὸ ἑνωθὲν ἀλύτως ἓν γέγονεν καὶ οὐκέτι γίνεται δύο. ἀλλ' ἐπινοίαι μόνηι χωρίζω, φησίν. οὐκοῦν τῆι αὐτῆι ἐπινοίαι καὶ τὴν ἕνωσιν ἔλυσας· ὧι γὰρ ἂν διαστήσῃς τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον, τούτωι καὶ τὴν ἕνωσιν ἔτεμες. τί οὖν ἀναλύεις οἰκονομίαν σωτήριον, δύο νοῶν καὶ τὴν ἕνωσιν ἀθετῶν;

Coll. Vat. 73 [PG 77, 1356]. Aus Timotheus Aelurus arm. 177. syr. 25[3]. 6—9 = Timoth. arm. 123

2 πάσχον R 3 ἂν addidi 3/4 ἡμῖν—ἀνθρωπότητος R Timoth. versio Latina Gestorum Ephesinorum μὲν συνωμολόγησαν ἵνα πάντεσ ἐν ὦσιν ὁμολογοῦντεσ θεότητά τε καὶ ἀνθρωπότητα Gestorum codd. graeci 4 εἰ δὲ—παρείσδυσισ R Timoth. corrupte τῆι δὲ ἐννοίαι πάλιν διαιρεῖς Theod. 8 ὧι Theod. Timoth. ὡσ R 9 ἕνωσιν R Timoth. συνάφειαν codd. Gestorum

6 Καὶ μεθ' ἕτερα· Εἰ γὰρ ἑνοῖς τῶι λόγωι, μὴ τέμῃς τῆι ἐννοίαι· εἰ δὲ τέμνεις ταῖς ἐννοίαις, τὴν ἕνωσιν ἤρνησαι. μὴ οὖν εἰς φύσεις δυσταμένας καταγάγῃς τὸν λογισμόν, θεοῦ τὴν ἄκραν θαυματουργήσαντος ἕνωσιν. πίστευε τῶι θαύματι καὶ μὴ ἐρεύνα λογισμοῖς τὸ γινόμενον. μὴ καταλύσῃς τὸ θαῦμα εὑρεῖν τὸν λόγον φιλονεικῶν· οὐ γὰρ μένει θαύματος ὁ λόγος, εἰ γνωρίζεται.

ibid. p. 1368. Aus Timoth. Ael. arm. 178 syr. 25[4]

4 καταλύσῃς Theod. Timoth. καταλύσασ R 4/5 θαυμαστὸσ [θαύματος Tim. syr.]—εἰ R Timoth. τὸ θαῦμα οὗ ὁ λόγος Theod.

7 Τοῦ αὐτοῦ

Ποῦ ὁ| διαιρῶν τὸν Χριστόν; ποῦ ὁ τὸ μυστήριον ἡμῶν ὁμωνυμίαν ἐργασάμενος καὶ Χριστὸν μὲν ἕνα λέγων, δύο δὲ ὑποτιθέμενος, τὸν μὲν δοῦλον, τὸν δὲ δεσπότην, τὸν μὲν πάσχοντα, τὸν δὲ μὴ πάσχοντα; τίς ἡ ὄνησις τῆς μιᾶς προσηγορίας, δύο κειμένων πραγμάτων;

Coll. Vat. 71 [PG 77, 1388]. Aus Timoth. Ael. arm. 189 syr. 25[6]

Τοῦ αὐτοῦ 8

Πῶς ἐπτώχευσεν δι' ἡμᾶς; λεγέτωσαν ⟨ἡμῖν⟩ οἱ τοῦ θεοῦ λόγου διαιροῦντες τὸ ἀνθρώπινον καὶ τὸ ἑνωθὲν διιστάντες τῆι μνήμηι τῶν φύσεων, οἱ δύο τινὰ λέγοντες τὸν Χριστὸν καὶ τὸ ἓν ἐπινοίαι μόνηι πρὸς ἀπολογίαν ἐπικομίζοντες.

Coll. Vat. 73 [PG 77, 1361]. Aus Timoth. Ael. arm. 190 syr. 25[7]. 90

2 *ἡμῖν* Gesta Timoth. om. R 2/3 *τὸ ἀνθρώπινον* R Timoth. syr. 25[7] *τὸν ἄνθρωπον* Gesta Timoth. syr. 90.

Τοῦ μακαρίου Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἑορταστικῆς τῆς πέμπτης 9

Ἔστι γὰρ καὶ νῦν τῶν τότε θαυμάτων τὰ λείψανα. μὴ ἀπιστείτωσαν ὅτι δύναμις θεοῦ ἰσχύει ποιεῖν παρθένον ἀποτεκεῖν, ἐν ἧι γενόμενος ὁ ζῶν τοῦ θεοῦ λόγος διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμοίωσιν (ἄλλως γὰρ ἡμῖν συνομιλεῖν ἐγγύτερον οὐχ οἷόν τε ἦν), ἵνα μὴ ἐξ ἡδονῆς καὶ ὕπνου, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἔχει, δέξηται σῶμα, τὸ ἐν ὁμοιώματι τούτου λαμβάνει ἐκ παρθένου τικτόμενος ἄνθρωπος, φαινόμενος μὲν ὡς ἡμεῖς κατὰ τὴν δουλείαν μορφήν, ἐκ δὲ τῶν ἔργων ἀποδεικνύμενος ὅτι τῶν ἁπάντων δημιουργὸς καὶ κύριός ἐστι, πράττων ἔργα θεοῦ.

Exc. Ephesena VIIII. Aus Timoth. Ael. arm. 191

Τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας εἰς τὴν γένναν τοῦ κυρίου 10

Ὤφθη τοίνυν ὁ θεὸς σήμερον διὰ παρθένου καὶ ἡ παρθένος ἔμεινεν παρθένος καὶ μήτηρ ἐγένετο. ὁ γὰρ ἀφθαρσίας πρόξενος φθορὰν οὐκ ἐργάζεται· ὁ ποιητὴς ἀθανασίας οὐδὲν διέφθειρεν. ἐπειδὴ δὲ καὶ Φωτεινὸς ψιλὸν ἄνθρωπον λέγει τὸν γεγεννημένον, θεοῦ μὴ λέγων εἶναι τὸν τόκον, ⟨καὶ⟩ τὸν ἐκ τῆς μήτρας προελθόντα ἄνθρωπον ὑποτίθεται διῃρημένον θεοῦ, λεγέτω μοι νῦν πῶς φύσις ἀνθρωπίνη διὰ μήτρας παρθενικῆς τικτομένη τὴν παρθενίαν τῆς μητρὸς ἐφύλαξεν ἄφθορον. οὐδενὸς γὰρ ἀνθρώπου μήτηρ παρθένος μεμένηκεν. ὁρᾶις πῶς διττὴν ἔννοιαν περὶ τοῦ τεχθέντος περιέχει μοι τὸ γεγεννημένον; εἰ μὲν γὰρ καθ' ἡμᾶς ἐτέχθη, ἄνθρωπος ἦν· εἰ δὲ τὴν μητέρα παρθένον ἐφύλαξεν, θεὸς ὁ τεχθεὶς τοῖς εὖ φρονοῦσι γνωρίζεται.

Coll. Vat. 72 [PG 77, 1372]. Aus Timoth. Ael. arm. 226 syr. 25

5 *καὶ τὸν* Theod. *τὸν* R Timoth. arm. *τὸν δὲ* Timoth. syr. 7 *μητρὸσ* R Timoth. *μήτρασ* codd. Gestorum *ἄφθορον* R *ἄφθαρτον* codd. Gestorum 8 *παρέχει* codd. Gestorum *γεγενημένον* codd. Gestorum Timoth.

Τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ κατὰ Ἀρειανῶν δ̄ λόγου 11

f. 301 *Εἰ μὲν οὖν ἑτέρου τὸ σῶμα, ἐκείνου ἂν λέγοιτο καὶ τὰ πάθη· εἰ δὲ τοῦ λόγου ἡ σάρξ*
Ioh. 1, 14 *(ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), ἀνάγκη καὶ τὰ τῆς σαρκὸς πάθη λέγεσθαι αὐτοῦ οὗ καὶ ἡ σάρξ ἐστιν. οὗ δὲ λέγεται τὰ πάθη, οἷά ἐστι τὸ κατακριθῆναι, τὸ μαστιγωθῆναι, τὸ διψᾶν καὶ ὁ σταυρὸς καὶ ὁ θάνατος καὶ αἱ ἄλλαι τοῦ σώματος ἀσθένειαι, τούτου καὶ τὸ κατόρθωμα καὶ ἡ χάρις ἐστίν. διὰ τοῦτο τοίνυν ἀκολούθως καὶ πρεπόντως οὐκ ἄλλου, ἀλλὰ τοῦ κυρίου λέγεται τὰ τοιαῦτα πάθη, ἵνα καὶ ἡ χάρις παρ' αὐτοῦ ἦι καὶ μὴ ἄλλου λάτραι γενώμεθα, ἀλλὰ ἀληθῶς θεοσεβεῖς, ὅτι μηδένα τῶν γενητῶν μηδὲ κοινόν τινα ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν ἐκ τοῦ θεοῦ φύσει καὶ ἀληθινὸν υἱόν, τοῦτον καὶ γενόμενον ἄνθρωπον, οὐδὲν ἧττον κύριον αὐτὸν καὶ θεὸν καὶ σωτῆρα καὶ ἀληθινὸν υἱόν.*

Athan. c. Ar. 3, 32 [PG 26, 392] = Cyrill. apol. c. Or. [Coll. Athen. 24, 101 = PG 76, 376]. Aus Timoth. Ael. arm. 282

4 *δὲ* R Ath. *γὰρ* Cyr. 7 *ἄλλου λάτραι* Cyr. et Ath. edd., vera lectio *ἀνθρωπολάτραι* non servata est nisi in Syriaca Cyrilli versione 10 *καὶ ἀληθινὸν υἱόν* R *ἐπικαλούμεθα* Cyr. Ath.

12 *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*

*Πρὸς φαντασιανοὺς λέγων· Ἀλλὰ τίς ὁ ψυχρὸς λόγος αὐτῶν καὶ καταγέλαστος; μορ-
φὴν δούλου ἔλαβεν, ⟨φασίν⟩, ὅτε τὸ λέντιον ἔλαβεν διαζωσάμενος καὶ ἔνιψεν τοὺς πόδας τῶν* Ioh. 13, 5
*μαθητῶν· τοῦτο μορφὴ δούλου ἐστίν. ἀλλ' οὐκ ἔστι τοῦτο μορφὴ δούλου, ἀλλ' ἔργον δούλου·
ἕτερον δέ ἐστιν ἔργον εἶναι δούλου ⟨καὶ ἕτερον μορφὴν δούλου⟩ λαβεῖν. διὰ τί γὰρ οὐκ
εἶπεν· ἔργον ἐποίησεν δούλου, ὃ σαφέστερον ἦν; οὐδαμοῦ δὲ ἐν τῆι γραφῆι μορφὴ ἀντὶ ἔργου
εἴρηται· πολὺ γὰρ τὸ μέσον. τὸ μὲν γὰρ φύσεώς ἐστι, τὸ δὲ ἐνεργείας. καὶ ἐν τῆι
συνηθείαι δὲ οὐδαμοῦ τὴν μορφὴν ἀντὶ ἔργου λέγοντες λαμβάνομεν.*

PG 62, 230. Aus Timoth. Ael. arm. 63, das Excerpt läuft dort weiter bis *τοὺς ὁμοδούλους*

3 *φασίν* Chr. Timoth. om. R   5 *καὶ ἕτερον* [*ἕτερον* om. Timoth.] *μορφὴν δούλου* Chr. Timoth. om. R

13 *Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζο-
μένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*

Μηδεὶς κατευτελιζέτω — — σύγκρασιν ἤτοι ἕνωσιν. f. 302

Nach der Hs. herausgegeben von Lietzmann, Apollinaris p. 194—199. Dasselbe Stück in dem Florilegium des cod. Mus. Brit. add. 12156 f. 74r

14 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου*

Οὐδεμία γὰρ ἀλλοίωσις — — ὁμοουσίου σαρκός. f. 303

Lietzmann, Apollinaris p. 188, 3—18. Aus Timoth. Ael. arm. 13 syr. 33

15 *Τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα λόγου*

*Ἐν τῶι καιρῶι τῆς κατὰ τὸ πάθος οἰκονομίας οὐδετέρου μέρους ἀνεχώρησεν (ἀμετα-
μέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα τοῦ θεοῦ), ἀλλὰ τὴν μὲν ψυχὴν τοῦ σώματος ἡ θεότης ἑκουσίως
διέζευξεν, ἑαυτὴν δὲ ἐν ἀμφοτέροις μένουσαν ἔδειξεν. διὰ μὲν γὰρ τοῦ σώματος, ἐν ὧι
τὴν ἐκ τοῦ θανάτου φθορὰν οὐ κατεδέξατο, κατέλυσε τὸν ἔχοντα τοῦ θανάτου τὸ κράτος,* Hebr. 2, 14
διὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὡδοποίησεν τῶι λῃστῆι τὴν ἐπὶ τὸν παράδεισον εἴσοδον. καὶ τὰ δύο Lc. 23, 43
*κατ' αὐτὸν ἐνεργεῖται δι' ἀμφοτέρων τῆς θεότητος τὸ ἀγαθὸν ἐνεργούσης, διὰ μὲν τῆς τοῦ
σώματος ἀφθαρσίας τὴν τοῦ θανάτου κατάλυσιν, διὰ δὲ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἰδίαν ἑστίαν
ἐπειγομένης τὴν ἐπὶ τὸν παράδεισον τῶν ἀνθρώπων ἐπάνοδον. ἐπεὶ οὖν διπλοῦν τὸ ἀνθρώ-
πινον σύγκριμα, ἁπλῆ δὲ καὶ μονοειδὴς ἡ τῆς θεότητος φύσις, ἐν τῶι καιρῶι τῆς τοῦ σώ-
ματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς διαζεύξεως οὐ συνδιασχίζεται τῶι συνθέτωι τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλὰ τὸ
ἔμπαλιν γίνεται· τῆι γὰρ ἑνότητι τῆς θείας φύσεως τῆς κατὰ τὸ ἴσον ἐν ἀμφοτέροις ἐμμι-
χθείσης πάλιν πρὸς ἄλληλα τὰ διαστάντα συμφύεται.*

PG 46, 617a, or. in pascha 1

2 *οὐδετέρου μέρουσ* R *οὐ θατέρου μέρους τὸ ἅπαξ ἐγκραθὲν* Greg. edd.

16 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν κατὰ Εὐνομίου*

Ἀλλὰ καὶ ὁ προφήτης Δαυὶδ κατὰ τὴν ἑρμηνείαν τοῦ μεγάλου Πέτρου εἰς αὐτὸν προ- Ps. 15, 10
*ορώμενος εἶπεν ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν
ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν, οὕτω τοῦ ἀποστόλου τὸ ῥητὸν ἑρμηνεύσαντος ὅτι οὔτε ἡ* Act. 2, 31
*ψυχὴ αὐτοῦ κατελείφθη εἰς ᾅδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν. ἡ γὰρ
θεότης καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ ἐν τῆι σαρκὶ καὶ μετὰ τὸ πάθος ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει, ὃ ἦν τῆι*

φύσει, πάντοτε οὖσα καὶ εἰς ἓν διαμένουσα· ἐν δὲ τῶι παθητῶι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν, διαζεύξασα μὲν τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος, χωρισθεῖσα δὲ οὐδετέρου.

Greg. Nyss. antirrhet. c. Eunomii expos. fid. 178. 179 p. 367 Jaeger

1 *ἓν* R *ἀεὶ* Greg. *παθητῶ* R *πάθει* siue *πάθει τῶ* Greg. codd.

Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τῆς πρὸς Σούκενσον ἐπίσκοπον Διοκαισαρείας ἐπιστολῆς β̄ 17

Ἠγνόησαν πάλιν οἱ τὰ ὀρθὰ διαστρέφοντες ὅτι κατὰ ἀλήθειάν ἐστι μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη. εἰ γὰρ εἷς ἐστιν Χριστὸς φύσει καὶ ἀληθῶς ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος ἀπορρήτως γεννηθείς, εἶτα κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς οὐκ ἀψύχου μᾶλλον, ἀλλ' ἐψυχωμένης νοερῶς προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, οὐκ εἰς δύο μερισθήσεται διὰ τοῦτο πρόσωπα καὶ υἱούς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος οὐδὲ ἔξω σώματος, ἀλλ' ἴδιον ἔχων αὐτὸ καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον. ὁ δὲ τοῦτο λέγων οὐ φυρμόν, οὐ σύγχυσιν, οὐχ ἕτερόν τι τῶν τοιούτων πάντηι τε καὶ πάντως δηλοῖ οὔτε μὴν ἐξ ἀναγκαίου λόγου τοῦτο ἀκολουθήσει, πόθεν; εἰ γὰρ καὶ εἷς λέγοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, οὐ πέφυρται κατὰ τοῦτο κατὰ τὸ ἐκείνοις δοκοῦν οὔτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν καταπεφοίτηκεν ἡ τοῦ λόγου, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῆι κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου κατὰ τὸν ἀρτίως ἡμῖν ἀποδοθέντα λόγον ἡ ἄρρητος καὶ ἄφραστος ἕνωσις μίαν ἡμῖν ἔδειξεν υἱοῦ φύσιν, πλήν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην.

Coll. Vatic. 172 [PG 77, 241]. Aus Timoth. Ael. arm. 308

3 *χσ̄* R *υἱὸς ὁ* Cyr. Timoth. 8 *ἐξ* R Timoth. *ὡς ἐξ* Cyr.

f. 304 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων περὶ τῆς ἑνώσεως* 18

Τίνα, φησίν, λέγομεν εἶναι τὴν ἕνωσιν

f. 305 *Τὸ τῆς ἑνώσεως χρῆμα — — φύσεως τὴν ἐνέργειαν.*

Acta Conc. I 5 p. 220, 12—221, 32

Ἔτι ἐκ τῶν Σχολίων 19

Ὅτι τῆς ἀσωμάτου θεότητος σῶμα γέγονεν ἡ σὰρξ ψυχὴν ἔχουσα λογικὴν καὶ ὅτι διιστάντες ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ πάντηι τε καὶ πάντως παραλύσομεν τῆς ἐν Χριστῶν νοουμένης οἰκονομίας τὸν λόγον

Ἐν τῶι ἄισματι — — κρίνον τὸ συναμφότερον.

Acta Conc. I 5 p. 221, 33—222, 11

Τοῦ αὐτοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τοῦ Ὅτι εἷς ὁ Χριστὸς βιβλίου· ἐσχημάτισται δὲ ὁ λόγος τοῦ βιβλίου ὡς ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει καὶ ἀνθυποφορᾶι προσώπων πρώτου καὶ δευτέρου προσώπου 20

Φησὶν οὖν ὁ ἅγιος Κύριλλος

f. 308 *Εἰ δὲ υἱὸν ὁμολογοῦντες ἕνα — — ὡς ἔναυλον ἔχοντες τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ λόγον.*

PG 75, 1288d—1293b = p. 362, 22—368, 2 Pusey. Der englische Herausgeber hat R nach einer so guten Collation und mit solcher Sorgfalt benutzt, daß ich von einem vollständigen Abdruck der Excerpte abgesehen habe

21 *Καὶ μεθ' ἕτερα· Β. Εἶτα πῶς ἂν ὁ αὐτός, φασίν, παθὼν μὴ πάθοι — τοὺς τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν οὐκ ἀπειθεῖν εἰρημένους* [leg. *ἠιρημένους*]

PG 75, 1357c. d = p. 420, 14—421, 8 Pusey

22 *Καὶ μετ' ὀλίγα· Εἰ μὲν οὖν οὐκ αὐτὸν εἶναί φασι τὸν μονογενῆ — ἐξομολογήσεται ὅτι* f. 309
κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. ἀμήν

PG 75, 1360c—1361c = p. 422, 13—424, 5

Χρήσεις ἁγίων πατέρων συμφώνως διδάσκουσαι ἡμᾶς διαφορὰν εἰδέναι φύσεως f. 310
σώματός τε καὶ θεότητος, ἐξ ὧν ὁ εἷς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστὸς εἰς ἑνότητα φυσικὴν καὶ ἀδιάσπαστον συνενηνεγμένος

66 1 *Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τῆς πρὸς Σούκενσον ἐπιστολῆς*

Ἐὰν γὰρ ἀνέλωμεν τὸ ὅτι ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστός, ἐροῦσιν ἡμῖν οἱ τῆι ὀρθῆι δόξηι μαχόμενοι· εἰ μία φύσις τὸ ὅλον, πῶς ἐνηνθρώπησεν ὁ μονογενής;

Coll. Vat. 171 [PG 77. 233]; das Zitat ist frei behandelt

2 *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν*

Μετὰ μέντοι τὴν ἕνωσιν οὐ διαιροῦμεν τὰς φύσεις ἀπ' ἀλλήλων.

ibid. 232d

3 *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν*

Εἰ δὲ λέγομεν ὅτι τῆι χοικῆι φύσει πάσχει, οὐδὲν ἀδικοῦμεν τοῦ μυστηρίου τὸν τρόπον.

In den Briefen an Successus findet sich die Stelle im Wortlaut nicht, sie ist vielleicht aus PG 77, 244b und 245b zusammengesetzt

4 *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν*

Οὔτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἡ τοῦ λόγου φύσις, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῆι κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντος καὶ νοουμένου.

Coll. Vat. 172 [PG 77, 241]

5 *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν*

Οὐκ αὐτὸν τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καθὸ νοεῖται καὶ ἔστι θεός, παθεῖν εἰς ἰδίαν φύσιν τὰ τοῦ σώματος ἰσχυρίζομεν, παθεῖν δὲ μᾶλλον τῆι χοικῆι φύσει. ἔδει γὰρ ἀναγκαίως ἀμφότερα σώιζεσθαι τῶι ἑνὶ καὶ κατὰ ἀλήθειαν υἱῶι, καὶ τὸ μὴ πάσχειν θεικῶς καὶ τὸ λέγεσθαι παθεῖν ἀνθρωπίνως· ἡ αὐτοῦ γὰρ πέπονθεν σάρξ.

ibid. p. 244

3 *ἰσχυριζομένη* Cyr.

6 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Νεστόριον ἐπιστολῆς*

Καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηιρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν θεότητος ἀληθοῦς καὶ ἀνθρωπότητος ἀληθοῦς.

Coll. Vat. 4 = Act. Conc. t. I 1 p. 27, 1—4; kürzer bei Theodoret. eran. 2, 167 = Flor. Chalced. 12

4 *δὲ μᾶλλον* Cyr. *κύριον καὶ Ἰησοῦν καὶ Χριστὸν* Cyr. 4/5 *ἀληθοῦς* utroque loco om. Cyr.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς τοὺς μονάζοντας Κωνσταντινουπόλεως 7

Οὐ φαμὲν σαρκὸς πατέρα εἶναι τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς οὐδ' αὖ πάλιν θεότητος φύσιν γεννᾶσθαι ἐκ γυναικός.

Der Brief scheint verloren zu sein

Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὰ Σχόλια 8

Ὅσον μὲν — — ἡ διαφορά

Acta Conc. I 5 p. 226, 19—21

Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου ἐκ τῆς πρὸς Ἐπίκτητον 9

Αὐτὸ δὲ τὸ σῶμα φύσιν ἔχον θνητὴν ὑπὲρ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀνέστη διὰ τὸν ἐν αὐτῶι λόγον.

Athan. ep. ad Epictet. ed. G. Ludwig p. 16, 12. 13

Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζιαζοῦ ἐκ τῆς πρὸς Κληδόνιον 10

Παθητὸν σαρκί, ἀπαθῆ θεότητι· περιγραπτὸν σώματι, ἀπερίγραπτον πνεύματι· τὸν αὐτὸν ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, ὁρώμενον καὶ νοούμενον, χωρητὸν καὶ ἀχώρητον.

Aus Exc. Ephes. XIIII

Κυρίλλου ἐπισκόπου εἰς τὰ Σχόλια 11

Αὐτὸς ἐγείρων τοὺς νεκροὺς ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται καὶ ζῶν κατὰ φύσιν τυγχάνων ζωοποιεῖσθαι λέγεται. καὶ πῶς τοῦτο; κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο. ὁ γὰρ αὐτὸς ἐγήγερται μὲν ἐκ νεκρῶν ζωοποιεῖσθαί τε λέγεται κατὰ σάρκα, ζωοποιεῖ δὲ καὶ ἀνίστησι τοὺς νεκροὺς ὡς θεός. πάσχει καὶ οὐ πάσχει κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο· πάσχει μὲν γὰρ ἀνθρωπίνως σαρκὶ καθὸ ἄνθρωπος, ἀπαθὴς δέ ἐστι θεικῶς ὡς θεός.

Act. Conc. I 5 p. 229, 39—230, 5; die dort aus der Ed. Rom. angeführten Varianten beweisen meine Vermutung, daß die römischen Herausgeber die Hs. benutzt haben

Ἀθανασίου ἐκ τῆς πρὸς Ἐπίκτητον 12

Καὶ ἦν παράδοξον ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων· πάσχων μὲν γὰρ ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχεν σῶμα καὶ ἐν αὐτῶι τῶι πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δὲ ὅτι τῆι φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθής ἐστιν.

Vollständiger Theodoret 3, 238. Athan. ep. ad Epictet. 3 p. 10, 15—18 ed. G. Ludwig

Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου ἐκ τῆς εἰς τὸ πάθος 13

f. 311 *Δύο πραγμάτων ἐν ταυτῶι γέγονεν σύνοδος, πραγμάτων δὲ λέγω οὐκ ἴσων, ἀλλὰ καὶ κατὰ πάντα σύγκρισιν οὐκ ἐχόντων. θνητὸν γὰρ ἀθανάτωι συνεπλέκετο καὶ φθαρτὸν σῶμα ἀφθάρτωι λόγωι συνεληλύθει. καὶ τὸ μὲν θνητὸν οὐκ ἔβλαπτεν τὸ ἀθάνατον (ἀπαθὲς γὰρ ἦν), ἀλλ' ἔμενεν μᾶλλον ἀπαθὲς καὶ αὐτὸ τῆι τοῦ ἀθανάτου ἐπικρατείαι· τὰ γὰρ κρατοῦντα τῶν κρατουμένων ἀεὶ κύρια τυγχάνει. διὰ γοῦν αὐτὸν τὸν συνόντα ἀθάνατον λόγον ὁ θάνατος ἐξηφανίζετο.*

de pass. et cruce dom. 12 p. 209c. Das Excerpt kehrt unter anderem Titel unten wieder [59]

2 οὐχ R   καὶ om. 59   6/7 καὶ ὁ θάνατος 59

14 *Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου ἐκ τῆς πρὸς Νεστόριον περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*

Οὐ διαιρετέον — αὐτάς

Acta Conc. I 5 p. 222, 31—33, aus den Scholien

15 *Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζιαζοῦ ἐκ τῆς πρὸς Κληδόνιον*

Εἴ τις λέγει δύο υἱούς, ἕνα μὲν τὸν ἐκ θεοῦ πατρός, ἕτερον δὲ τὸν ἐκ Μαρίας, ἀλλ' οὐχὶ ἕνα καὶ τὸν αὐτόν, καὶ τῆς υἱοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσιν. φύσεις μὲν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα, υἱοὶ δὲ οὐ δύο οὐδὲ θεοί. οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα δύο ἄνθρωποι, εἰ καὶ οὕτως ὁ Παῦλος τὸ ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ἐκτὸς ὀνομάζει. καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, εἴπερ μὴ ταυτὸν τὸ ἀόρατον τῶι ὁρατῶι καὶ τὸ ἄχρονον τῶι ὑπὸ χρόνον, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος.

2 Cor. 4, 6

Aus Exc. Ephes. XIIII

2 *λέγει* R *εἰσάγει* Gesta *υἱὸς* R *δεύτερον* Gesta 6 *ὀνομάζει* R *προσηγόρευσεν* Gesta

16 *Ἀμβροσίου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Μεδιολάνου, ἐλέχθη δὲ αὕτη ἡ χρῆσις ἐν τῆι συνόδωι ἐπὶ τοῦ μακαρίου Κυρίλλου παρὰ Πέτρου πρεσβυτέρου καὶ οἰκονόμου Ἀλεξανδρείας*

Φυλάξωμεν τὴν ἀνάγνωσιν τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκός, ἅ μοι ἐν ἑκατέρωι λαλεῖ ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ὅτι ἐν αὐτῶι ἡ ἑκατέρα φύσις ἐστίν. ὁ αὐτὸς λαλεῖ καὶ οὐκ ἐν ἑνὶ πάντοτε διαλέγεται τρόπωι. πρόσσχες ἐν αὐτῶι νῦν μὲν δόξαν θεοῦ, νῦν δὲ ἀνθρώπου πάθη, ὅτι ὡς θεὸς διδάσκει τὰ θεῖα, ἐπεὶ λόγος ἐστίν, ὡς δὲ ἄνθρωπος λέγει τὰ ἀνθρώπινα, ἐπεὶ ἐν τῆι ἐμῆι οὐσίαι διαλέγεται.

Aus Exc. Ephes. XIII

3 *ἅ μοι* R interpolate propter *ἀνάγνωσιν* quo in multis Gestorum codicibus uertitur *distinctionem εἰς* Gesta Ambros. 7 *ἐμῆι* Gesta *μὴ* R

17 *Ἐπιφανίου ὀπισκόπου Κύπρου ἐκ τῆς Ἀγκυρωτοῦ*

Εἷς θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, ὃς οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶι, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών. καὶ ὁρᾶις ὡς ἄνθρωπον αὐτὸν ἀπεφήνατο, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωπον ψιλόν. τὸ γὰρ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἐπειδὴ τοῖς ἑκατέροις μεσιτεύει τῶν ἀμφοτέρων, πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ θεοῦ ὢν υἱὸς φύσει γνησίως γεγεννημένος, πρὸς δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἄνθρωπος φυσικὸς καὶ γνησίως ἐκ Μαρίας δίχα σπέρματος ἀνδρὸς ἐν σαρκὶ γεγεννημένος. οὕτω γάρ ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος γεγονώς, οὐ τραπεὶς τὴν φύσιν, ἀλλὰ κατὰ τὰ ἑκάτερα πρὸς τὰ ἀμφότερα μεσιτεύων.

1 Tim. 2, 5 — Phil. 2, 6. 7

Epiph. Ancor. 44 p. 54, 29—55, 9 Holl

4 *καὶ* om. Epiph. codd. *οὐκ—ψιλόν* R *οὐ ψιλόν* Epiph. codd. 5 *ἀνθρώπου* R *τῶν ἀμφοτέρων* om. Epiph. codd. 6 *θεοῦ—γνησίωσ* R *θεὸσ ὢν φύσει γνήσιοσ* Epiph. codd. 7 *καὶ γνησίωσ* R *γνήσιοσ* Epiph. codd. *ἐν σαρκὶ* om. Epiph. codd. 9 *κατὰ ἑκάτερα* Epiph. codd.

18 *Ἀθανασίου ἐπισκόπου ἐκ τῆς ἀπολογίας τῆς περὶ Διονυσίου*

Ὃς ἐν μορφῆι θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶι, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν καὶ πλούσιος ὢν ἐπτώχευσεν δι' ἡμᾶς, οὕτως ὄντων ὑψηλῶν καὶ πλουσίων τῶν περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ λόγων εἰσὶ καὶ ⟨αἱ⟩ περὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ ταπειναὶ καὶ πτωχαὶ λέξεις.

Phil. 2, 6. 7 — 2 Cor. 8, 9

de sent. Dion. 10 p. 493

4 *αἱ* om. R

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Ἀντιοχεῖς 19

Ioh. 14, 28 Καὶ δι' ἑαυτοῦ λέγει ὁ κύριος· ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν, καὶ
Ioh. 12, 49 πάλιν· ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδὲν λαλῶ· ὁ πατήρ μου ἐνετείλατό μοι τί εἴπω καὶ τί λαλήσω.
οὐ διακρίνοντες ποῖα ῥητὰ τῶι κυριακῶι ἀνθρώπωι ἁρμόζει καὶ ποῖα τῆι θεότητι.

Aus dem sog. Sermo maior de fide 78, vgl. Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1924 VI p. 31

Ἰωάννου ἐπισκόπου εἰς τὸν σταυρόν 20

f. 312 Οἶδα Χριστὸν πεινάσαντα καὶ οἶδα Χριστὸν ἐκ πέντε ἄρτων καὶ δύο ἰχθύων θρέψαντα πεντακισχιλίους χωρὶς γυναικῶν καὶ τέκνων, καὶ οἶδα Χριστὸν διψήσαντα καὶ οἶδα Χριστὸν τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μεταβαλόντα· οἶδα Χριστὸν πλεύσαντα καὶ οἶδα Χριστὸν ἐπὶ τῶν ὑδάτων περιπατήσαντα. καὶ τὸ μὲν ἐπάγω τῆι θεότητι, τὸ δὲ τῆι ἀνθρωπότητι.

PG 50, 818; vollständiger bei Gelasius d. duab. nat. 42 [epp. pontt. ed. Thiel p. 557]

Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου εἰς τὸ 21
Ioh. 14, 28 ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστιν

Διάκρινον λοιπὸν τὰς φύσεις τήν τε τοῦ θεοῦ τήν τε τοῦ ἀνθρώπου. οὔτε γὰρ κατ' ἔκπτωσιν θεοῦ γέγονεν ἄνθρωπος οὔτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου θεός. θεὸν γὰρ λέγω καὶ ἄνθρωπον· δὸς τὰ πάθη τῆι σαρκί, δὸς τὰ θαύματα τῶι θεῶι.

Das Excerpt stimmt genau mit dem in der Testimoniensammlung überein, die der Allocution des chalkedonischen Concils an den Kaiser angehängt ist [L IIII 830 = M VII 469]; auch dort ist nach *ἔκπτωσιν* fälschlich *ἐκ* weggelassen, nur die Überschrift ist kürzer. In genauerer Fassung und ausführlicher steht es bei Theodoret. eran. 1, 66 Schulze & Gelasius 25 p. 550. Verkürzt [*Διάκρινον—ἐξ ἀνθρώπου θεός*] kehrt es wieder bei Theodoret. eran. 2, 152 Schulze

Θεοφίλου ἐπισκόπου ἐκ τῆς πρὸς μοναχοὺς ἐπιστολῆς 22

Ὁ Χριστὸς ἐνανθρωπήσας καὶ ἡμῖν καὶ τῶι πατρὶ μεσιτεύσας οὔτε τὴν πρὸς αὐτὸν ὁμοούσιον ὁμοιότητα κατέλειψεν οὔτε τῆς πρὸς ἡμᾶς ἀλλότριος πέφηνε κοινωνίας, ἀλλ' ἀόρα-
1 Cor. 2, 8 τος ὢν θεὸς καὶ ὁρώμενος ἄνθρωπος δούλου μορφῆι σκεπόμενος καὶ κύριος τῆς δόξης παρὰ τῶν θεηγορούντων ὡμολόγητο.

Τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐκ τῆς ὑπὲρ Διονυσίου ἀπολογίας 23

Ioh. 11, 35 Ὅτε οὖν αὐτὸν κλαίοντα λέγει, οἶδεν ὅτι ἄνθρωπος γενόμενος ὁ κύριος δείκνυσι τὸ μὲν κλαίειν τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος, ἐγείρει δὲ Λάζαρον ὡς θεός. καὶ πεινῶντα μὲν αὐτὸν καὶ διψῶντα οἶδεν σωματικῶς, θεικῶς δὲ χορτάζοντα ἐκ πέντε ἄρτων πεντακισχιλίους. καὶ κείμενον ἐν μνημείωι οἶδεν σῶμα ἀνθρώπινον, ἐγειρόμενον δὲ ὡς θεοῦ σῶμα παρ' αὐτοῦ τοῦ λόγου οὗ καὶ γέγονεν σάρξ.

de sent. Dion. 9 p. 493

Τοῦ αὐτοῦ 24

Ὅσαι τοίνυν ταπειναὶ λέξεις καὶ ἔργα πτωχά, εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ γεγραμμένα
Mt. 4, 2 νόει· ὅσα δὲ ἔνδοξα πράγματα, εἰς τὴν τοῦ λόγου θεότητα. ὅταν πεινᾶι μετὰ τὸ νηστεῦσαι, τοῦ σώματος τὸ ἐλάττωμα· ἡνίκα δὲ ἐκ πέντε ἄρτων πεντακισχιλίους ἄνδρας χωρὶς γυναικῶν
Mt. 14, 20 καὶ παιδίων τρέφει καὶ δώδεκα κοφίνους ⟨κλασμάτων⟩ περισσεύει, τῆς θεότητος τοῦ λόγου
Mc. 4, 38 ἔργον. ὅταν εἰς τὸ προσκεφάλαιον ἐν τῶι πλοίωι κοιμᾶται, ἀναπαύσεως σωματικῆς ἔργον * *

ὅταν πρὸς τῶι μνήματι Λαζάρου ἑστὼς δακρύηι καὶ ὁπηνίκα πάσχειν ἔμελλεν, λέγηι περίλυπός — Ioh. 11, 35
εἰμι ἕως θανάτου καὶ ἀδημονῆι καὶ τὸ πνεῦμα μὲν τῆς θεότητος πρόθυμον εἰς — Mt. 24, 38
πᾶσαν οἰκονομίαν λέγηι, τὴν δὲ σάρκα ἀσθενῆ, τοῦ σώματος ἀσθένεια τὸ λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. — Mt. 24, 41
ὅταν κελευστικῶς λέγηι· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω καὶ ἀναστῆι ζῶν ὁ νεκρὸς τεταρ- — Ioh. 11, 43
ταῖος ἤδη λελυμένος, ὃ οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, τῆς θεότητος σημεῖον. ὅταν ἀπὸ — Ioh. 11, 39
τῆς ὁδοιπορίας ὑπὲρ ἡμῶν κεκοπιακὼς ἐπὶ τῆς πηγῆς καθέζηται, τοῦ σώματος τὸ κοπιᾶν. — Ioh. 4, 6

Aus dem sog. Sermo maior de fide 60, vgl. a. a. O. p. 20 ff.

25 Ἐπιφανίου ἐπισκόπου ἐκ τῆς Ἀγκυρωτοῦ περὶ πίστεως

Ἔσχεν δὲ πᾶσαν οἰκονομίαν ἐλθὼν ὁ λόγος, καὶ σάρκα καὶ ψυχὴν καὶ ὅσα ἐστὶν ἀνθρώποι, τῆς δὲ ψυχῆς καὶ σαρκὸς ἦν πάθη ἡ πεῖνα καὶ ὁ κάματος ἥ τε δίψα καὶ ἡ λύπη καὶ τὰ ἄλλα. δακρύει γάρ, ἵνα ἐλέγξηι τὴν πλάνην Μανιχαίου, ὅτι οὐ δοκήσει ἠμφίεστο τὸ σῶμα, ἀλλὰ ἀληθείαι, καὶ διψᾶι, ἵνα δείξηι μὴ μόνον τὴν σάρκα ἔχειν, ἀλλὰ καὶ ψυχήν. οὐ γάρ ἡ αὐτοῦ θεότης ἐδίψησέν που, ἀλλὰ τῆι ψυχῆι ἐδίψησεν. καὶ κεκοπίακεν ἀπὸ τῆς ὁδοιπορίας διὰ τὴν τῆς σαρκὸς καὶ ψυχῆς ἀκολουθίαν.

Epiph. Ancor. 33 p. 42, 27—43, 3 Holl

2/3 *ἐν ἀνθρώποι* Epiph. 3 *πάθη* R *μέρη* Epiph. codd. 6 *που* Epiph. *πω* R *ἀλλὰ* R *καὶ* Epiph. codd. *κοπίακεν* R

26 Καὶ μεθ' ἕτερα

Ἐν γὰρ τῶι εἰπεῖν ʻγέγονεν ἐν ἀγωνίαιʼ ὑπέφηνεν τὸν κυριακὸν ἄνθρωπον ἀληθινὸν — Lc. 22, 44
ὄντα καὶ ἵνα δείξηι ὅτι ἀληθινὸς ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς θεότητος ἡ ἀγωνία γέγονεν.

Epiph. Ancor. 37 p. 46, 28—31; der Excerptor hat die Stelle etwas geändert

27 Βασιλείου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ εὐχαριστίας λόγου — f. 313

Ὡς οὖν κατεδέξατο τὴν πεῖναν ὁ κύριος, τῆς στερεᾶς τροφῆς διαπνευσθείσης αὐτῶι, καὶ τὴν δίψαν προσήκατο, τῆς ὑγρότητος ἀναλωθείσης τῆς ἐν τῶι σώματι, καὶ ἐκοπίασεν, τῶν μυῶν καὶ τῶν νεύρων ⟨ἐκ⟩ τῆς ὁδοιπορίας ὑπερταθέντων, οὐ τῆς θεότητος τῶι καμάτωι δαμαζομένης, ἀλλὰ τοῦ σώματος τὰ ἐκ τῆς φύσεως ἐπακολουθοῦντα συμπτώματα δεχομένου, οὕτω
καὶ τὸ δάκρυον προσήκατο τὸ φυσικὸν τῆι σαρκὶ ἐπιγενέσθαι σύμπτωμα συγχωρῶν. — Ioh. 11, 35

PG 31, 228. 229; das Excerpt steht auch bei Theodoret. eran. 2, 146 und Gelas. 34 p. 555. Jener hat am Anfang, dieser am Ende mehr

4 *ἐκ* om. R 4/5 *δαμαζομένησ* R Bas. Gel. *πιεζομένης* Theodoret

28 Θεοφίλου ἐπισκόπου ἐξ ἐπιστολῆς κατὰ Ὠριγένους

Εἷς υἱὸς πατρός τε καὶ ἡμῶν ὁ μεσίτης οὔτε τὴν ἰσότητα τὴν πρὸς τοῦτον ἀπέβαλεν — cf. 1 Tim. 2, 5
οὔτε τῆς ἡμετέρας κεχώρισται κοινωνίας, ὁ καὶ ἄνθρωπος ὁρατὸς καὶ θεὸς ἀόρατος, τῆι μορ-
φῆι τοῦ δούλου κρυπτόμενος καὶ κύριος τῆς δόξης τῆι τῶν πιστῶν ὁμολογίαι δεικνύμενος. — 1 Cor. 2, 8
οὐδὲ γὰρ ἀπεστέρησεν αὐτὸν ὁ πατὴρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κατὰ τὴν φύσιν αὐτοῦ μετὰ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν γενέσθαι καὶ ἄνθρωπον καὶ πτωχόν, οὐδὲ ἐν τῶι Ἰορδάνηι ποταμῶι βαπτισθέντα ἑτέρωι
ὀνόματι βαπτισθέντα, ἀλλὰ μονογενῆ υἱόν· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ὧι ηὐδόκησα. — Mc. 1, 11
οὔτε ἡ πρὸς ἡμᾶς ὁμοιότης εἰς τὴν τῆς θεότητος μεταβέβληται φύσιν οὔτε μὴν ἡ θεότης εἰς τὴν ὁμοίωσιν τῆς ἡμετέρας φύσεως μετηλλάγη.

Lateinisch steht das Excerpt bei Hieron. ep. 96 p. 161, 25—162, 8 Hilb. in der Übersetzung des Osterbriefes von 401; das gleiche Excerpt in dem Florilegium Leos zu ep. 165 [XX]

7 *βαπτισθέντα* falso repetitum, conicio *προσηγόρευσεν*, *appellauit* Hieron.

Πρόκλου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τοῦ εἰς τὰ γενέθλια τοῦ Χριστοῦ λόγου 29

Τόκος παράδοξος, ἀρχὴ καὶ οὐκ ἀρχὴ τοῦ τεχθέντος. τῆς μὲν γὰρ ἀνθρωπότητος γέγονεν ἀρχή, ἡ δὲ θεότης ἔμεινεν ἄναρχος. μορφὴ μορφὴν προσλαβοῦσα, καὶ ἡ τριὰς οὐκ ἐπλεόνασεν εἰς τετράδα. δύο φύσεων σύνοδος, καὶ ἑνὸς υἱοῦ τόκος. λόγου καὶ σαρκὸς ἀσύγχυτος ἕνωσις, καὶ ὁ γεννηθεὶς χθὲς κατὰ σάρκα θεός ἐστιν ἐκ πατρὸς καὶ ἄνθρωπος ἐξ ἐμοῦ.

PG 65, 705ᵈ—708ᵃ

Θεοφίλου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα κατὰ Ὠριγένους 30

Ὅθεν σταυρὸν ἀναδέχεται τυπτόμενος κολαφιζόμενος μαστιζόμενος, ὅπως μὴ οὓς ἐδι-
δάξατο μαθητάς, ἀδρανεῖς ἀποδείξῃ, ἐναντία κατὰ τὸν τοῦ ἀγῶνος ἐνεργήσας καιρόν. καὶ
βλάπτεται μὲν οὐδὲν ἡ θεότης αὐτοῦ, κεντεῖται δὲ τὸ σῶμα καὶ σταυρῶι παραδίδοται. καὶ
θεὸς ἀβλαβὴς ἐν παθητῶι μένων σώματι ἀγῶνος ἡμῖν ἀρετῆς θαυμάσιον ὑπογράφει τύπον.
Ies. 53, 7 *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη· καθαρὰν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν τῶι πατρὶ προ-*
σήνεγκεν.

In den von Hieronymus übersetzten Osterbriefen findet sich die Stelle nicht

Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου ἐκ τῆς πρὸς Σούκενσον 31

Ἡ γὰρ σὰρξ σάρξ ἐστιν καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονεν θεοῦ σάρξ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ λόγος θεός ἐστι καὶ οὐ σάρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς.

Coll. Vat. 171 [PG 77, 232]

Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ πρὸς Εὐνόμιον 32

Phil. 2, 6. 7 *Ἐγὼ γὰρ καὶ τὸ ἐν μορφῆι θεοῦ ὑπάρχειν ἴσον δύνασθαι τοῦ ἐν οὐσίαι ⟨θεοῦ⟩ ὑπάρ-*
χειν φημί. ὡς γὰρ τὸ μορφὴν ἀνειληφέναι δούλου ἐν τῆι οὐσίαι τῆς ἀνθρωπότητος τὸν
κύριον ἡμῶν γεγενῆσθαι σημαίνει, οὕτω λέγων ἐν μορφῆι θεοῦ ὑπάρχειν τῆς θείας οὐσίας
παρίστησι πάντως τὴν ἰδιότητα.

PG 29, 552. 553; dasselbe Excerpt bei Theodoret. eran. 2, 146 und in der Testimoniensammlung des chalkedonischen Concils 1 [L IIII 827 = M VII 468]. Etwas vollständiger in dem Florileg des cod. Mus. Brit. Add. 12156 f. 71ᵛ

2 *τοῦ* R *τῶι* Bas. Theod. Conc. *θεοῦ* om. R

Ioh. 1, 14 *Ἀθανασίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ εἰς τὸ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* 33

Ioh. 9, 6 Mt. 8, 15 *Καὶ ὥσπερ πτύσαντος αὐτοῦ καὶ ἐκτείναντος χεῖρα καὶ φωνήσαντος Λάζαρον οὐκ ἐλέ-*
Ioh. 11, 43 *γομεν ἀνθρώπινα εἶναι τὰ κατορθώματα, εἰ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἐγένετο, ἀλλὰ θεοῦ, οὕτως*
f. 314 *ἐὰν τὰ ἀνθρώπινα λέγηται περὶ τοῦ σωτῆρος ἐν τῶι εὐαγγελίωι, πάλιν εἰς τὴν φύσιν τῶν*
λεγομένων ὁρῶντες καὶ ὡς ἀλλότρια θεοῦ ταῦτα τυγχάνοντα μὴ τῆι θεότητι τοῦ λόγου ταῦτα
λογισώμεθα, ἀλλὰ τῆι ἀνθρωπότητι αὐτοῦ· εἰ γὰρ καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἀλλὰ τῆς σαρ-
κὸς ἴδια τὰ πάθη.

c. Arian. 3, 41 p. 409

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ὑπὲρ Διονυσίου ἀπολογίας 34

Εἰ γὰρ καὶ ταπεινοῖς ἐχρήσατο λόγοις καὶ παραδείγμασιν, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν εὐαγγελίων ἐστὶ καὶ ταῦτα καὶ πρόφασιν ἔχει τούτων τὴν τοῦ σωτῆρος ἔνσαρκον παρουσίαν, δι᾽ ἣν καὶ ταῦτα

καὶ τὰ ὅμοια γέγραπται. καὶ ὥσπερ λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ, οὕτω μετὰ ταῦτα ὁ λόγος σὰρξ Ioh. 1, 14
ἐγένετο, καὶ ἐν ἀρχῆι μὲν ἦν ὁ λόγος, ἡ δὲ παρθένος ἐπὶ συντελείαι τῶν αἰώνων ἐν Ioh. 1, 1
γαστρὶ ἔσχεν καὶ γέγονεν ὁ κύριος ἄνθρωπος. καὶ εἷς μέν ἐστιν ὁ ἐξ ἀμφοτέρων σημαι- Mt. 1, 23
νόμενος (ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο), τὰ δὲ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἐνανθρω- Ioh. 1, 14
πήσεως εἰρημένα ῥήματα ἰδίαν καὶ κατάλληλον ἔχει πρὸς ἕκαστον τῶν λεγομένων τὴν ἑρμη-
νείαν. καὶ ὁ τὰ ἀνθρώπινα τοῦ λόγου γράφων οἶδεν καὶ τὰ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ
ὁ περὶ τῆς θεότητος ἐξηγούμενος οὐκ ἀγνοεῖ τὰ ἴδια τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ, ἀλλ'
ἕκαστος ὡς ἐπιστήμων καὶ δόκιμος τραπεζίτης διακρίνων κατ' ὀρθὸν τῆς εὐσεβείας βαδιεῖται.

de sent. Dion. 9 p. 492c—493a

35 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Ἀδέλφιον ἐπιστολῆς*

Ἤ τις οὕτως ἀσεβής ἐστιν, ὡς μετὰ τῶν ἀφρόνων Ἰουδαίων λέγειν αὐτῶι· διὰ τί σὺ
ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν; ἀλλ' οὐ τοιοῦτος ὁ λεπρός· προσεκύνει γὰρ τὸν Ioh. 10, 33
κύριον ἐν σώματι ὄντα καὶ ἐγίνωσκεν ὅτι θεὸς ἦν, λέγων· κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί Mt. 8, 2
με καθαρίσαι. καὶ οὔτε διὰ τὴν σάρκα ἐνόμισεν κτίσμα τὸν τοῦ θεοῦ λόγον οὔτε διὰ
τὸ εἶναι τὸν λόγον δημιουργὸν πάσης κτίσεως ἐξουθένει τὴν σάρκα ἣν ἐνδεδυμένος ἦν, ἀλλ'
ὡς ἐν κτιστῶι ναῶι τὸν κτίστην τοῦ παντὸς προσεκύνει καὶ ἐκαθαρίζετο.

ad Adelph. 3 p. 1076a. b

2 *διὰ τὸ σῶμα λέγειν* Ath. 4 *κύριον* R *θεὸν* Ath. ed. 7 *ἐκαθερίζετο* R

36 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς*

Ἐβουλόμεθα δὲ τὴν σὴν εὐλάβειαν πυθέσθαι παρ' αὐτῶν τοῦτο· ἡνίκα ὁ Ἰσραὴλ ἐκελεύ-
ετο ἀνέρχεσθαι εἰς τὴν Ἱερουσαλὴμ προσκυνεῖν ἐν τῶι ναῶι κυρίου, ἔνθα ἡ κιβωτὸς καὶ
ὑπεράνω ταύτης τὰ χερουβὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, καλῶς ἐποίουν ἢ τουναν-
τίον; εἰ μὲν οὖν φαύλως ἔπραττον, πῶς οἱ τοῦ νόμου τούτου κατολιγωροῦντες ὑπὸ ἐπι-
τίμιον ἐγίνοντο; γέγραπται γάρ· ὃς ἐὰν ἐξουθενήσηι καὶ μὴ ἀναβῆι, ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ
λαοῦ. εἰ δὲ καλῶς ἔπραττον καὶ ἐν τούτωι εὐάρεστοι θεῶι ἐγίνοντο, πῶς οὐκ ἀπολωλέναι
πολλάκις ἐκεῖνοι δίκαιοι οἱ μιαροὶ καὶ πάσης αἱρέσεως αἴσχιστοι Ἀρειανοί, ὅτι τὸν παλαιὸν
λαὸν ἀποδεχόμενοι διὰ τὴν πρὸς τὸν ναὸν τιμὴν οὐ βούλονται τὸν κύριον ἐν σαρκὶ ὡς ἐν
ναῶι ὄντα προσκυνεῖν; καίτοι ὁ πάλαι ναὸς ἐκ λίθων ἦν καὶ χρυσοῦ κατασκευασθεὶς ὡς σκιά,
ἐλθούσης δὲ τῆς ἀληθείας πέπαυται λοιπὸν ὁ τύπος καὶ οὐκ ἔμεινεν κατὰ τὴν κυριακὴν
φωνὴν λίθος ἐπὶ λίθον ἐν αὐτῶι, ὃς οὐ κατελύθη. καὶ οὔτε τὸν ναὸν βλέποντες ἐκ Mt. 24, 2
λίθων ἐνόμιζον καὶ τὸν ἐν τῶι ναῶι λαλοῦντα κύριον εἶναι κτίσμα οὔτε τὸν ναὸν ἐξουθε-
νοῦντες ἀπερχόμενοι μακρὰν προσεκύνουν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν ἐρχόμενοι νομίμως ἐλάτρευον τῶι f. 314 bis
θεῶι ἀπὸ τοῦ ναοῦ χρηματίζοντι· τούτου δὲ οὕτως γινομένου πῶς τὸ σῶμα τοῦ κυρίου οὐ
πανάγιον ἀληθῶς; ὃ ὑπὸ μὲν τοῦ ἀρχαγγέλου εὐηγγελίσθη, ὑπὸ δὲ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου
ἐπλάσθη καὶ τοῦ λόγου γέγονεν ἔνδυμα καὶ ναὸς καὶ ὄργανον ἀδιαίρετον.

ad Adelph. 7 p. 1080d—1081b

8/9 *τὸν πάλαι λαὸν* Ath. *τὸ παλαιὸν* R 17 *καὶ ναὸς—ἀδιαίρετον* R *οὐ προσκυνητόν* Ath. edd.

37 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς*

Καὶ οἴδαμεν ὅτι ἐν ἀρχῆι μὲν ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, γενό- Ioh. 1, 1
μενον δὲ αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν προσκυνοῦμεν, οὐχ ὡς ἴσον ἐν

ἴσωι γενόμενον τῶι σώματι, ἀλλ' ὡς δεσπότην προσλαβόντα τὴν τοῦ δούλου μορφὴν καὶ δημιουργὸν καὶ κτίστην ἐν κτίσματι γενόμενον.

ad Adelph. 8 p. 1084[a]

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Μάξιμον φιλόσοφον 38

Καὶ ἐκεῖνα μὲν σαρκί, θεικῶς δὲ τοὺς πεινῶντας ἐχόρταζεν. κἂν σκανδαλίζεταί τις ἐπὶ τοῖς σωματικοῖς, πιστευέτω ἐφ' οἷς ὡς θεὸς ἐργάζεται. πυνθάνεται γὰρ ἀνθρωπίνως
Ioh. 11, 34. 43 *ποῦ Λάζαρος κεῖται, ἐγείρει δὲ τοῦτον θεικῶς. ὅθεν μηδὲ γελάτω τις λέγων παιδίον καὶ*
Lc. 2, 40 *ἡλικίαν ὀνομάζων καὶ αὔξησιν καὶ τὸ φαγεῖν καὶ τὸ πιεῖν καὶ τὸ παθεῖν, ἵνα μὴ τὰ ἴδια τοῦ σώματος ἀρνούμενος ἀρνήσηται τέλεον καὶ τὴν δι' ἡμᾶς ἐπιδημίαν αὐτοῦ. καὶ ὥσπερ οὐκ ἀκολουθίαι φύσεως ⟨ἄνθρωπος⟩ γεγένηται, οὕτως ἀκόλουθον ἦν σῶμα ἀναλαβόντα αὐτὸν δεικνύναι τὰ ἴδια τούτου, ἵνα μὴ ἡ φαντασία τοῦ ἀθέου Μανιχαίου κρατήσηι. ἀκόλουθον δὲ πάλιν ἦν πνευματικῶς αὐτὸν μὴ κρύψαι τὰ τῆς θεότητος, ἵνα μὴ ὁ Σαμοσατεὺς πρόφασιν εὕρηι ἄνθρωπον αὐτὸν λέγων ὡς ἄλλον ὄντα παρὰ τὸν θεὸν λόγον.*

ad Maxim. 3 p. 1089[a. b]; das Excerpt deckt sich zum größten Teil mit der Florentiner Athanasiuscatene 50(91), vgl. Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. 1924 VI p. 16

2 *κἂν* R *καὶ εἰ* Ath. 7 *ἄνθρωπος* Ath. om. R 9 *πνευματικῶς αὐτὸν* R *σωματικῶς αὐτὸν χρηματίζοντα* Ath. edd. *σωματικῶς αὐτὸν ἐλθόντα* Flor. Athan.

Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τῆς Εἷς ὁ Χριστός 39

Ναί, φησίν, εἷς ἐστιν Χριστὸς ὁ υἱὸς καὶ κύριος ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος συναφθέντος αὐτῶι τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ. ἀλλ', ὦ βέλτιστοι, φαίη τις ἂν αὐτοῖς, ὁ συνημμένον ἔχων ἕτερον εἷς οὐκ ἂν νοοῖτο, πόθεν; ἀλλ' εἷς μεθ' ἑνὸς ἢ γοῦν μεθ' ἑτέρου, δύο δὲ οὗτοι πάντηι τε καὶ πάντως. εἷς δ' ἂν νοοῖτο κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχειν υἱός, εἰ τὸν αὐτὸν εἶναι φαμὲν ἐκ θεοῦ μὲν ⟨θεικῶς⟩ γεννηθέντα θεὸν λόγον, παραδόξως δὲ ἄνθρωπον κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός.

PG 75, 1308[d] = p. 379, 3—11 Pusey; dies und die folgenden Excerpte sind von Pusey übersehen

2 *β* praemittit M *ὁ*[1] R *καὶ* M 3 *τοῦ δαδ̄ ᾱ* M 5 *ὑπάρχων* M 6 *θεικῶσ* M om. R *καὶ κατὰ* M

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ 40

Ἐπειδὴ γὰρ γεγόναμεν ἐπάρατοι διὰ τὴν ἐν Ἀδὰμ παράβασιν, πεπτώκαμεν δὲ καὶ ὑπὸ
2 Cor. 5, 17 *θανάτου πάγην, ἐγκαταλειφθέντες ὑπὸ θεοῦ, πάντα δὲ γέγονεν ἐν Χριστῶι καινὰ καὶ ἀναφοίτησις τῶν καθ' ἡμᾶς εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς, ἐχρῆν ἀναγκαίως τὸν δεύτερον Ἀδάμ, τὸν ἐξ οὐρανοῦ, τὸν ἁπάσης ἁμαρτίας κρείττονα, τὴν πάναγνον καὶ ἀβέβηλον ἀπαρχὴν τοῦ γένους δευτέραν, τουτέστιν Χριστόν, ἀπαλλάξαι τῆς δίκης τὴν ἀνθρώπου φύσιν καὶ καλέσαι πάλιν ἐπ' αὐτῆι τὴν ἄνωθεν καὶ παρὰ πατρὸς εὐμένειαν λῦσαί τε τὴν ἐγκατάλειψιν διὰ τῆς ὑπακοῆς καὶ τῆς εἰς ἅπαν ὑποταγῆς. οὐ γὰρ ἐποίησεν ἁμαρτίαν, πεπλούτηκεν δὲ τὸ ἀμώμητον ἡ ἀνθρώπου φύσις ἐν αὐτῶι καὶ τὸ ἀνεπίπληκτον παντελῶς, ἵνα δύνηται λοιπὸν ἐκ παρρησίας*
Mt. 27, 46 *ἀναβοᾶν· θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; ἐννόει γὰρ ὅτι γεγονὼς ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν καὶ ὑπὲρ ἁπάσης τῆς φύσεως τὰς τοιαύτας ἠφίει φωνὰς μόνον οὐχὶ λέγων· πεπλημμέληκεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, παρώλισθεν εἰς παρακοήν, κατημέλησεν τῆς θείας ἐντολῆς, τοῖς τοῦ δράκοντος φενακισμοῖς εἰς τὸ ἐξήνιον συνηρπάζετο. ταύτηι τοι καὶ μάλα εἰκότως ὑπενήνεκται τῆι φθορᾶι καὶ γέγονεν ὑπὸ δίκην, ἀλλ' ἐμὲ δευτέραν ἐφύτευσας ἀρχὴν τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, κεχρημάτικα δὲ δεύτερος Ἀδάμ. ἐν ἐμοὶ κεκα-*

θαρμένην ὁρᾶις τὴν ἀνθρώπου φύσιν κατορθοῦσαν τὸ ἀπλημμελὲς ἁγίαν καὶ πάναγνον· δίδου λοιπὸν τὰ ἐξ ἡμερότητος ἀγαθά, λῦε τὴν ἐγκατάλειψιν, ἐπιτίμησον τῆι φθορᾶι καὶ πέρας ἐχέτω τὰ ἐξ ὀργῆς. νενίκηκα καὶ αὐτὸν τὸν πάλαι κρατήσαντα σατανᾶν· ηὗρεν γὰρ ἐν ἐμοὶ τῶν ἑαυτοῦ παντελῶς οὐδέν.

PG 75, 1325b = p. 394, 7—395, 3

2 $\bar{α}$ praem. M 3 *ἐκκαταλειφθέντεσ* R 6 $\overline{χυ}$ R 9 *ἀνεπίληπτον* M 10 *ἐγκατέλειπεσ* R 13 *θείασ* R *δοθείσησ* M (melius) 15 *τοῖσ* M *τὴν* R *δὲ* om. M 16 *κατορθώσασαν* M

41 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ*

Οὐ διαιρετέον οὖν ἄρα φωνὰς ἢ πράγματα παροισθέντων εἰς μέσον τῶν εὐαγγελικῶν καὶ ἀποστολικῶν κηρυγμάτων; οὐ μὲν οὖν τό γε ἧκον εἰς πρόσωπα δύο καὶ ὑποστάσεις δύο διῃρημένας ἀλλήλων καὶ ἀποφοιτώσας εἰς ἅπαν εἰς τὸ ἰδικῶς τε καὶ ἀνὰ μέρος. ἑνὸς γὰρ ὄντος υἱοῦ τοῦ δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντος λόγου, φαίην ἂν εἶναι πάντα αὐτοῦ, λόγους τε καὶ πράγματα, τά τε θεοπρεπῆ καὶ προσέτι τὰ ἀνθρώπινα.

PG 75, 1328c = p. 395, 30—396, 8 Pusey

2 $\bar{β}$ praem. M 3 $\bar{α}$ *οὔμεν οὖν* M 4 *ἠρημέναισ* R *εἰς τὸ* om. M

42 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ*

Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγά- Eph. 5, 1. 2
πηι, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν
προσφορὰν καὶ θυσίαν τῶι θεῶι εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. ἐπειδὴ δὲ γέγονεν ὑπὲρ ἡμῶν
εὐωδία Χριστὸς καταδείξας ἐν ἑαυτῶι τὸ ἀπλημμελὲς ἔχουσαν τὴν ἀνθρώπου φύσιν, παρρη-
σίαν ἐσχήκαμεν δι' αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῶι πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατέρα καὶ θεόν.
γέγραπται γὰρ ὅτι ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν Hebr. 10, 19. 20
τῶι αἵματι τοῦ Χριστοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ
καταπετάσματος, τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. σύνες οὖν ὅπως αὐτοῦ τὸ αἷμα καὶ
αὐτοῦ τὴν σάρκα φησίν, ἣν καὶ καταπέτασμα καλεῖ, καὶ μάλα εἰκότως, ἵνα ὅπερ ἐν τῶι ναῶι
τὸ ἱερὸν εἰργάζετο καταπέτασμα, κατακρύπτον εὖ μάλα τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, τοιοῦτόν τι νοοῖτο
δρᾶν καὶ ἡ τοῦ κυρίου σὰρξ οὐκ ἐφιεῖσα τρόπον τινὰ γυμνῶς καὶ ἀκρύπτως ὁρᾶσθαι πρός
τινος τὴν ὑπερφυᾶ καὶ ἐξαίρετον ὑπεροχήν τε καὶ δόξαν τοῦ ἑνωθέντος αὐτῆι θεοῦ λόγου.

PG 75, 1333a. b = p. 400, 9—26 Pusey

5 *αὐτῶ* M 11 *ἵν'* M 12 *τι*] *τοι* R 14 *τινασ* R

43 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ*

Τίνα δὲ τρόπον καὶ ὡμοιῶσθαί φασιν αὐτὸν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς, τουτέστιν ἡμῖν; Hebr. 2, 17
ἢ καί τις ὅλως νοοῖτο ἂν ὁ τὴν ὁμοίωσιν ὑπελθών, εἰ μὴ κατὰ φύσιν ἕτερος ἦν καὶ οὐκ ἔν γε τοῖς καθ' ἡμᾶς; τὸ γάρ τισιν ὁμοιούμενον εἶναί που πάντως ἀνάγκη διάφορον παρ' αὐτοὺς καὶ οὐκ ἐοικὸς αὐτοῖς, ἑτεροειδὲς δὲ μᾶλλον ἢ γοῦν ἑτεροφυές. ἀνόμοιος τοίνυν ὑπάρχων ἡμῖν κατὰ φύσιν ὁ μονογενὴς ὡμοιῶσθαι λέγεται γεγονὼς καθ' ἡμᾶς, τουτέστιν ἄνθρωπος.

PG 75, 1273c = p. 350, 10—17 Pusey

2 $\bar{α}$ praem. M 3 *νοοῖτ'* M 4 *γε τοῖσ* M *γεννητοῖσ* R *γάρ* R *γάρ γε* M 5 *ἢ γοῦν* R *εἴτ' οὖν* M



Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τοῦ πέμπτου βιβλίου τῶν ὑπομνημάτων τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον 44

Mt. 8, 15 Μετὰ δὲ τοῦ χαρίσασθαι τὴν ἐκ φιλαγάθου θελήματος ῥοπὴν καὶ τὴν διὰ χειρὸς ἀφὴν
προσεπιδίδωσιν, ἵνα μάθωμεν ἡμεῖς ὡς ἐνεργὸν εἰς κάθαρσίν ἐστι τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ
τῆι θείαι βουλήσει συμπαραλαμβάνεται χρειωδέστατα πρὸς τὸν εἰς ἡμᾶς ἁγιασμόν. κάθαρσις
γὰρ ἡ ἐν πνεύματι τελεῖται δι' ἁγιασμοῦ, ὃν τὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐντίθησι σῶμα, τοῦ ἐνοι-
f. 316 κοῦντος αὐτῶι λόγου φοροῦν τὴν ἐνέργειαν.

Zuerst aus dieser Hs. veröffentlicht von A. Mai, Scriptt. vett. VIII 142 [PG 72, 389]

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ 45

Τεθεράπευκεν γὰρ ὡς θεός, τῆς ἰδίας χειρὸς τὴν ἀφὴν τῆι κειμένηι δωρούμενος. καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν; ἵνα τῆι ἰδίαι φύσει, τῆι τῆς θεότητος λέγω, ἰσοσθενοῦν ἀποδείξηι τὸ ἴδιον σῶμα κατά γε τὴν ἐν τοῖς νοσοῦσιν ἐνέργειαν. σῶμα γάρ ἐστιν οὐκ ἀνθρώπου τινός, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ τὰ πάντα κατορθοῦντος καὶ ἰσχύοντος λόγου.

Vgl. zu 44

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ 46

Λόγωι τοιγαροῦν ἐνεργὴς ὁρᾶται πάλιν. καὶ ποτὲ μὲν οὕτως, ποτὲ δὲ ἐκείνως θαυματουργεῖ, δεικνὺς ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τὸ ληφθὲν παρ' αὐτοῦ δι' ἡμᾶς ἐνεργόν ἐστι καθ' ἑαυτὸ διὰ τὸν ἐνοικοῦντα λόγον, καὶ ὁ λόγος δὲ οὐδὲν ἧττον, καὶ εἰ μὴ σωματικῶς ἐπαφῶιτό τινων.

Vgl. zu 44
2 ἐκεῖνοσ R

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ 47

Mt. 11, 18. 19 Ἦλθεν μὲν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καθὰ γέγραπται, ἦλθεν δὲ
ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων. καὶ τὴν τούτου αἰτίαν ὡς ἂν οἷός τε ὦ,
διειπεῖν πειράσομαι. γέγονε μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ πάντα πεφόρεκε
τὰ ἡμέτερα δίχα μόνης ἁμαρτίας, ἀλλ' ἔν γε ταῖς κατὰ σῶμα κινήσεσι φυσικαῖς τῆς ἐξ ἔθους
ἡμῖν χαλιναγωγίας, πόνου τε φημὶ καὶ νηστείας, πῶς ἂν ἐδεήθη, καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων
θεός, ὁ καὶ κρείττων ἁμαρτίας καὶ τῆι παρ' ἑαυτοῦ χάριτι καὶ τὰ ἐν ἡμῖν καταραίζων πάθη,
νεκρὰν δὲ καὶ ἄπρακτον ἀποφαίνων καὶ τὴν ἐν ἡμῖν τοῦ σώματος ὄρεξιν, εἰ καὶ διακέοιτό
Ioh. 1, 14 πως εἰς ἐκτόπους ἡδονάς; κατεσκήνωσεν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ ἰδίαν ἐποιήσατο
σάρκα τὴν ἀνθρωπίνην, ἵν' ἐπειδήπερ ἀτίθασός τις αὐτὴν ὁ τῆς ἁμαρτίας κατελήιζετο νόμος
Rom. 7, 23 (τετυράννηκε γὰρ ἐν τοῖς μέλεσι τῆς σαρκὸς ἀντιστρατευόμενος τῶι νόμωι τοῦ νοὸς καὶ
αἰχμαλωτίζων εἰς τὰ οἰκεῖα), καταργήσηι τοῦτον δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν πρώτηι νεκρώσας τῆι
ἰδίαι σαρκὶ παραπέμψηι λοιπὸν τῆς ἐνεργείας τὴν δύναμιν καὶ τῆς ἐπὶ τούτωι χάριτος τὴν
μετάδοσιν εἰς ἡμᾶς ἅτε δὴ καὶ ὄντας ὁμογενεῖς κατά γε τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν. ἀπαρχὴ
γὰρ ἡμῶν Χριστός, δεύτερος Ἀδὰμ χρηματίσας μετ' ἐκεῖνον τὸν ἐν ἀρχαῖς καὶ πρῶτον,
1 Cor. 15, 45. 47 ἄνθρωπος πέφηνεν ἐπὶ γῆς, χοϊκὸς μὲν οὐκέτι, θεῖος δὲ μᾶλλον καὶ ἐπουράνιος, ἁμαρτίαν
οὐκ εἰδώς, δι' ὃ καὶ μόνος ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος. ἀναμορφουμένης τοιγαροῦν ἐν πρώτωι
Χριστῶι πρὸς τὸν ἐν ἀρχαῖς ἁγιασμὸν τῆς ἡμετέρας φύσεως, ἐνδοιαζέτω μηδεὶς ὡς εἰς ἅπαν
ἤδη τὸ ἀνθρώπινον ἐξετείνετο γένος ἡ τῆς ἀναμορφώσεως χάρις. οὐ γὰρ ἑαυτὸν ἀνεμόρ-
Hebr. 1, 3 φου θεὸς ὢν ὁ λόγος καὶ τῆς τοῦ πατρὸς ἰδιότητος ἀπαραποίητος χαρακτήρ, ἀλλ' ἡμεῖς ἦμεν

σὺν αὐτῶι πρὸς θεὸν ἀναμορφούμενοι διὰ τοῦ καὶ ὑπὲρ φύσιν ἁγιασμοῦ νεκρουμένου λοιπὸν ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας. ἦν οὖν σφόδρα τῶν ἀτόπων μὴ οὐχὶ Rom. 7, 23
μᾶλλον τῆι τῆς θεότητος ἐνεργείαι τὰ ἐν τῶι σώματι τοῦ Χριστοῦ κατανεκροῦσθαι πάθη, συναθλεῖν δὲ ὥσπερ αὐτῶι τὴν νηστείαν εἰς τὸ καθάπερ ἐκ βίας καὶ ἀνάγκης τὴν σάρκα καταξηραίνειν· ποῦ γὰρ ἡ τοῦ ἐνοικοῦντος θεοῦ λόγου δύναμις, εἰ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν πόνοις καὶ νηστείαι τὰ πάθη κατηυνάζετο;

Scriptt. vett. VIII 143. 144 [PG 72, 401]

3/4 *οἶοστε ὧδὶ εἰπεῖν* R *οἷόν τε ὡδὶ εἰπεῖν* Mai 10 *κατελεήζετο* R 13 *τῆς—δύναμιν καὶ* om. Mai 15 *ἐν ἀρχαῖς*] *ἀναρχαῖσ* R *πρῶτον* scripsi *πρώτοσ* R 17 *εἰς τὸ ἦλθεν ⟨ἰωάννησ⟩ μήτε ἐσθίων μήτε ⟨πίνων, ἦλθε⟩ δὲ ὁ υἱὸσ τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων* R in mg., partim abscisa

48 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ζ βιβλίου τῶν ὑπομνημάτων τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον εἰς τὸ ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ* Mt. 11, 25

Οὐκοῦν ἧι μέν ἐστι θεός, τὸ ἐπὶ τοῖς ἔθνεσιν εἰργάζετο κρίμα συγκατανεύοντός τε καὶ f. 317
ἐνεργοῦντος δι' αὐτοῦ τὰ πάντα τοῦ πατρός· ἧι δὲ νοεῖται καθ' ἡμᾶς, διὰ τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν ἤτοι ⟨τὸ⟩ τελείως τὸ τῆς ἀνθρωπότητος σχῆμα ⟨λαβεῖν⟩ τὰς ὑπὲρ ⟨ἡμῶν⟩ ἱκετείας ἀνατίθησι τῶι πατρί.

Scriptt. uett. VIII 144 [PG 72, 404]

5 *τὸ* addidi *λαβεῖν* addidi *ἡμῶν* addidi

49 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ῥητὸν εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια* Mt. 12, 28

Σκανδαλιστέον οὐδαμῶς, εἰ καὶ διαπύθοιτό τις τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ διαβεβαιουμένου τε καὶ φάσκοντος ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. μὴ γὰρ δή σε θορυβείτω λέγων ὁ υἱὸς ἐνεργεῖν ἐν πνεύματι, καταλογίζου δὲ μᾶλλον τίς ὢν ἄρα καὶ ἐν τίσιν τὸ τηνικάδε τὰ τοιαῦτά φησιν. ἦν μὲν γὰρ ἐν σαρκὶ δι' ἡμᾶς, αὐτὸ δὴ τοῦτο καθ' ἡμᾶς ὁρώμενος ἄνθρωπος, οὐκ ἐν δόξηι τῆι θεότητι καὶ αὐτῶι πρεπούσηι φυσικῶς, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας φύσεως τὸ σμικροπρεπὲς καὶ τὸ ταπεινὸν τοῦτο περικείμενος σχῆμα. διὰ τοῦτό φησιν ἐνεργεῖν ἐν πνεύματι θεοῦ. καὶ γάρτοι κατὰ τὸ ἀληθὲς οὐ σαρκὸς ἐνεργείαι φυσικῆι καὶ ἀνθρωπότητος δυνάμει παραλύει τὸν σατανᾶν καὶ κατισχύει τοῦ Βεελζεβούλ, ἐπεὶ διδασκέτω τις, εἰ βούλεται, τί τὸ κωλῦον τοῖς ἐθέλουσι προκεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν τὴν κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων, εἰ τοῦτο ἐνεργεῖ σαρκὸς φύσις; πάντες γὰρ ἐσμὲν ἐν σαρκὶ καὶ εἷς κατὰ πάντων ὁ τῆς ἀνθρωπότητος λόγος, ἀλλ' οὔτε σαρκὸς ἔργον ἰδικῶς οὔτε μὴν ἀνθρωπότητος τὸ κατισχῦσαι πνευμάτων, ἐπεὶ μὴ πάντες ἰσχύουσιν, ἐνεργείας δὲ μᾶλλον ὁρᾶται κατόρθωμα τῆς διὰ πνεύματος. οὐκοῦν ἀληθὲς εἴρηκεν ὁ σωτήρ, καθὸ νοεῖται σὰρξ καὶ ἄνθρωπος, ὅτι πνεύματος ἔργον ἦν καὶ οὐχὶ διὰ τῆς σαρκὸς ἢ γοῦν ἀνθρωπότητος ἡ κατὰ τῶν δαιμόνων ἰσχύς. ἅγιον μὲν γὰρ ὁμολογουμένως ἐστὶν τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ πᾶσαν ἔχον κατὰ πάσης νόσου τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἦν τε καὶ ἐστὶν ἅγιον οὐκ ἐπείπερ ἁπλῶς νοεῖται σὰρξ ἐν μόνοις οὖσα τοῖς ἰδίοις λόγοις, ἀλλ' ὅτι ναός ἐστι τοῦ κατοικοῦντος ἐν αὐτῆι θεοῦ λόγου ἁγιάζοντός τε τὴν ἰδίαν σάρκα διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ἔφη γοῦν
αὐτὸς πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πατέρα τὰς διαλέξεις ποιούμενος· ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω Ioh. 17, 19
ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι εἰς ἕν.

Scriptt. vett. VIII 144. 145 [PG 72, 408]

4 *τε* om. Mai *δή* R *δέ* Mai 7 *ὁρώμενος* om. Mai 18 *ἔχων* R

Καὶ μεθ' ἕτερα· Ἀνθ' ὅτου δὴ τὴν μετὰ σαρκὸς οἰκονομίαν οὐ καταπέπληχθε; φησίν· 50
διὰ τί μὴ θαυμάζετε τὸν καθ' ὑμᾶς γενόμενον ἄνθρωπον, ἵνα ὅπερ ἔχει φυσικῶς ὡς θεός,
λαβὼν δι' ὑμᾶς ὡς ἄνθρωπος, φημὶ δὴ τὸ πνεῦμα, παραπέμψηι καὶ εἰς ὑμᾶς τὴν χάριν;
ζημιωθεῖσα γὰρ ἡ φύσις τὴν τοῦ πνεύματος χάριν διὰ τὴν ἐν ἀρχῆι παράβασιν πεπλούτηκε
πάλιν αὐτὴν διὰ πρώτου τε καὶ ἐν πρώτωι Χριστῶι· πέφηνε γὰρ οὐράνιος ἄνθρωπος καὶ
1 Cor. 15, 47 *δεύτερος Ἀδάμ, ἀνακτίζων ἑαυτῶι τὴν φύσιν εἰς καινότητα ζωῆς. ἔχοντος τοίνυν ἀεὶ τὸ*
ἴδιον πνεῦμα Χριστοῦ καθ' ὃ νοεῖται καὶ ἔστι θεὸς κατὰ φύσιν, λεγομένου τε λαβεῖν ἧι
Mt. 12, 28 *γέγονεν ἄνθρωπος, ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. τὸ γὰρ μετόχους γενέ-*
σθαι τοῦ πνεύματος οὐδὲν ἕτερον ἂν εἴη λοιπὸν ἢ μετασχεῖν βασιλείας θεοῦ.

Scriptt. vett. VIII 145 [PG 72, 409]

1 *καταπεπλήχθαι* R 2 *ἡμᾶς* R 3 *ἡμᾶς* R *δὴ* R *δὲ* Mai *ἡμᾶσ* R 8 *ἡμᾶσ* R

Mt. 12, 32 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ῥητὸν καὶ ὃς ἂν εἴπηι λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῶι* 51

Ἄρρητον ἔχων τὴν ἐκ θεοῦ πατρὸς γέννησιν διά τε τοῦτο ὑπάρχων θεὸς κατὰ φύσιν
ὁ μονογενὴς τὴν ἀνθρωπείαν ὑπέδυ μορφὴν καὶ γεγέννηται καθ' ἡμᾶς ἐκ γυναικὸς καὶ
Gal. 4, 4 *γέγονεν ὑπὸ νόμον, καίτοι τοῦ νόμου κύριος ὤν, καὶ κεχρημάτικεν δοῦλος ὁ πάντα ὑπὸ*
πόδας ἔχων καὶ ταῖς ἀνωτάτω δυνάμεσιν ἐποχούμενος. καὶ καθίκετο μὲν ἐν τῶιδε τῶι
κόσμωι, δύναμιν μὲν ἔχων τὴν αὐτῶι πρεπωδεστάτην, κατακρύπτων δ' οὖν ὅμως τῆς ἰδίας
φύσεως τὸ ἀξίωμα ταῖς ἀνθρωπίναις σμικροπρεπείαις καὶ τῆι τῆς σαρκὸς περιβολῆι. κενώ-
f. 318 *σεως γὰρ ἦν ὁ καιρὸς καὶ τῆς τοῦ δούλου μορφῆς τὸ καθ' ἡμᾶς ἐδεῖτο μυστήριον, ἵνα καὶ*
τὸν τίμιον ὑπὲρ ἡμῶν ὑπομείνηι σταυρὸν τῶι ⟨τε⟩ θανάτωι τῆς ἰδίας σαρκὸς τὸν ἁπάντων
ἀποκτείνηι θάνατον. ἀναγκαία τοιγαροῦν ἡ κένωσις καὶ ὁ τῆς ἀδοξίας καιρὸς τῆς διὰ τὴν
σάρκα καὶ ἦν διὰ τοῦτο παρὰ πολλοῖς ἀσυμφανὲς τὸ μυστήριον.

Scriptt. vett. VIII 145. 146 [PG 72, 409]

4 *ὁ μονογενὴσ* R *ὁμογενὴς* Mai *γεγένηται* Mai 8 *τὸ* om. Mai 9 *ὁ* om. Mai 10 *τῶι τε* scripsi *τῶ* R *καὶ τῶι* Mai 11 *κτείνηι* Mai

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ 52

Εἶτα πῶς ἔτι νοηθείη ἂν κατά γε τὸν εἰκότα λογισμὸν φυσικὸν ἐν ἡμῖν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαῦλον καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἐθελούσιον καὶ ἐν προαιρέσει τῆι ἑκάστου κείμενον; εἴπερ οὔσης μιᾶς τῆς ἀνθρώπου φύσεως καὶ ἕνα κατὰ παντὸς τοῦ γένους ἐχούσης ὅρον οἳ μέν εἰσιν ἀγαθοὶ τὴν ἕξιν, πονηροὶ δὲ ἕτεροι, διαφέρειν δὲ οὐδαμῶς ἡ ἀνθρώπου φύσις ὡς πρὸς ἰδίους ὁρᾶται λόγους οὐδὲ μαχομένην ἔχει τοῖς ἑαυτῆς ἰδιώμασι τὴν κατασκευήν.

Scriptt. vett. VIII 146 [PG 72, 409]

Τοῦ αὐτοῦ 53

Mt. 13, 57 *Πόλιν δὲ οἰκείαν ὡμολόγει τὴν Ναζαρὲτ ὡς πεποσωμένος διὰ τὸ σῶμα καὶ διὰ μόνην*
τὴν σάρκα μετρούμενος, καίτοι κατὰ φύσιν ἀμέτρητος ὢν ὡς θεός. ἐπειδὴ γὰρ ἐν ταυτῶι
θεός τέ ἐστι καὶ ἄνθρωπος, ποτὲ μὲν ἧι λόγος ἐστὶν ἐκ πατρὸς ἀναλάμψας, ὅλος ὡς τοῦτο
ὑπάρχων νοεῖται μετὰ σαρκός· ποτὲ δὲ πάλιν ἧι γέγονεν σάρξ, καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων
λόγος καὶ ἐν ταυτότητι τῆς ἰδίας φύσεως ἐρηρεισμένος, νοεῖται πάλιν ὡς ὅλος ὢν ἄνθρωπος,
ὡς καὶ τοὺς τῆς θεότητος αὐτῶι κατὰ φύσιν ἐναρμόζεσθαι λόγους ὡς ἀσάρκωι μετὰ σαρκὸς
καὶ τοὺς τῆς ἀνθρωπότητος ὡς οὐκ ἔχοντι κατὰ φύσιν τὰ τῆς θεότητος ἴδια, καὶ εἰ θεὸς

κατὰ φύσιν ἐστίν. οὐκοῦν ἧι μὲν νοεῖται θεός, οὐδένα τῆς καταπαύσεως ἔχει τόπον (ἀνω- Mt. 8, 20 τέρω γὰρ τόπου καὶ περιγραφῆς καὶ μέτρου καὶ σχήματος)· ἧι δὲ νοεῖται καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι μετὰ σαρκὸς καὶ ἐν τόποις ἐστὶ καὶ πόλιν ἰδίαν ἐσχηκέναι λέγεται.

Scriptt. vett. VIII 146. 147 [PG 72, 416]

2 ὁμολόγει R

54 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἐν τῶι περὶ τῆς θυγατρὸς τοῦ ἱερέως*

Τίς γὰρ ἂν οὐκ ἐξέστη θάνατον βλέπων πλεονεκτούμενον καὶ οὐχὶ θείαν τινὰ καὶ Mt. 9, 18 *ἄρρητον δόξαν τὴν πλεονεκτοῦσαν ὁρῶν, ὅσον ἧκεν εἰπεῖν εἰς αἴσθησιν τὴν ὀμμάτων, ἀλλ' ἕνα τῶν καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπον δηλαδὴ κατ' οὐδὲν τὸ παράπαν ἡμῶν διαφέροντα κατά γε τὸ ὁρώμενον εἰς τὴν τῆς σαρκὸς ἀδοξίαν τε καὶ φύσιν;*

Scriptt. vett. VIII 147 [PG 72, 393]

55 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς περὶ τῆς νευροκοπηθείσης δαμάλεως ἐν τῆι φάραγγι* Num. 13, 24

Δάμαλις μὲν οὖν ὡς ἐν τύπωι Χριστός, καθάπερ ἤδη προείπαμεν. δάμαλις μὲν ἀνθ' ὅτου καὶ ζυγῶν ἀπείρατος; ὅτι καὶ ὑπὸ ζυγὸν ὡς ἄνθρωπος καὶ μὴν καὶ ἔξω ζυγοῦ Num. 19, 2 *διά τοι τὸ εἶναι κατὰ φύσιν θεός. ἐλεύθερον γὰρ τὸ θεῖον καὶ οὐδενὶ τῶν ὄντων ὑπεζευγμένον, κατακρατοῦν δὲ μᾶλλον τῶν ὅλων καὶ ὑπὸ χεῖρας ἔχον τὴν σύμπασαν κτίσιν. ἀλλ' ἐλεύθερος ὢν κατὰ φύσιν ὁ υἱὸς ὡς θεὸς γέγονεν μεθ' ἡμῶν ὡς ἄνθρωπος καὶ ὑπὸ ζυγόν. τοιγάρτοι μεθ' ἡμῶν θεὸν ἐπεγράφετο τὸν πατέρα· ὑπεζεύγμεθα γοῦν ἡμεῖς τῆι τῆς θεότητος ἐξουσίαι. οὐκοῦν δάμαλις μὲν ὁ Χριστὸς ἡ ὑπὸ ζυγόν, ὅσον ἧκεν εἰς τὴν ἀνθρώπου φύσιν· ἔξω δὲ ζυγοῦ διὰ τὴν τῆς θεότητος δόξαν καὶ τὸ εἰς ἅπαν ἐλεύθερον.*

PG 69, 648c, aus den Glaphyra in Deuteron.

3 ὅτι R om. Cyr. edd. 7 γοῦν R δὲ Cyr. edd.

56 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς*

Ὅλον δὴ πάλιν ἐν τούτοις περιάθρει σαφῶς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν τὸ μυστήριον καὶ τὸν διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος καθαρισμόν. δύο μὲν γὰρ ὀρνίθια ληφθῆναι κελεύει ζῶντα Leu. 17, 4 *καὶ καθαρά, ἵνα νοήσῃς διὰ τῶν πετεινῶν τὸν οὐράνιον ἄνθρωπόν τε ὁμοῦ καὶ θεὸν ὡς ἐκ δύο πραγμάτων τὸν ἕνα. λόγος γὰρ ἦν ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς ἀναλάμψας ἐν σαρκὶ τῆι ἐκ γυναικός, πλὴν οὐ μεριζόμενος. εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν ὁ Χριστός. διὰ τοῦτο καὶ ὡς δύο λαμβάνεται τὰ ὀρνίθια καὶ νοεῖται πάλιν ὡς ἓν ἀμφότερα, πλὴν ζῶντα καὶ καθαρά. ζωῆς γὰρ καὶ καθαρότητος ἁπάσης παρεκτικὸς καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος καὶ ὁ ἐκ παρθένου ναὸς τὸν ζῶντα λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῶι. ἦν γὰρ ἴδιον αὐτοῦ τὸ σῶμα καὶ ὡς οὐκ ἀλλότριον φόρημα· διά τοι τοῦτο καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.*

PG 69, 576b, aus den Glaphyra in Leuit.

4/5 ὡς—ἕνα R εἰς δύο μὲν φύσεις, ὅσον ἧκεν εἰς τὸν ἑκάστηι πρέποντα λόγον διαιρούμενον Cyrill. edd. 9 ὡς R om. Cyr. edd.

57 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Νεστόριον ἐπιστολῆς β̅*

Οὐ γὰρ φαμὲν ὅτι ἡ τοῦ λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονεν σάρξ, ἀλλ' οὐδὲ εἰς ὅλον f. 319 *ἄνθρωπον μετεβλήθη τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῆι λογικῆι ἑνώσας ὁ λόγος ἑαυτῶι καθ' ὑπόστασιν ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν ἄνθρωπος καὶ κεχρημάτικεν υἱὸς ἀνθρώπου, οὐ κατὰ θέλησιν μόνον, ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἐν προσ-*

λήψει προσώπου μόνου καὶ ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις, εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς. οὕτω τε λέγεται, καίτοι προαιώνιον ἔχων τὴν ὕπαρξιν καὶ γεννηθεὶς ἐκ πατρός, γεννηθῆναι καὶ κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, οὐχ ὡς τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβούσης ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου οὔτε μὴν δεηθείσης ἀναγκαίως δι' ἑαυτὴν δευτέρας γεννήσεως μετὰ τὴν ἐκ πατρός. ἔστι γὰρ τοῦτο εἰκαῖόν τε ὁμοῦ καὶ ἀμαθὲς τὸν ὑπάρχοντα πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ συναίδιον τῶι πατρὶ δεῖσθαι λέγειν ἀρχῆς τῆς εἰς τὸ εἶναι δευτέρας· ἐπειδὴ δὲ δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἑνώσας ἑαυτῶι καθ' ὑπόστασιν τὸ ἀνθρώπινον προῆλθεν ἐκ γυναικός, ταύτηι τοι λέγεται γεννηθῆναι σαρκικῶς. οὐ γὰρ πρῶτον ἄνθρωπος ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, εἶθ' οὕτω καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς μήτρας ἑνωθεὶς ὑπομεμενηκέναι λέγεται γέννησιν σαρκίνην ὡς τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος. οὕτως φαμὲν αὐτὸν καὶ παθεῖν καὶ ἀναστῆναι, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ λόγου παθόντος εἰς ἰδίαν φύσιν ἢ πληγὰς ἢ τρήσεις ἥλων ἢ γοῦν τὰ ἕτερα τῶν τραυμάτων (ἀπαθὲς γὰρ τὸ θεῖον, ὅτι καὶ ἀσώματον), ἐπειδὴ δὲ τὸ γεγονὸς αὐτοῦ σῶμα ἴδιον πέπονθεν ταῦτα, πάλιν αὐτὸς λέγεται παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν· ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς ἐν τῶι πάσχοντι σώματι. κατὰ τὸν ἴσον δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ τεθνηκέναι νοοῦμεν. ἀθάνατος μὲν γὰρ κατὰ φύσιν καὶ ἄφθαρτος καὶ ζωὴ καὶ ζωοποιός ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος· ἐπειδὴ δὲ πάλιν τὸ ἴδιον αὐτοῦ Hebr. 2, 9 σῶμα χάριτι θεοῦ, καθά φησιν ὁ Παῦλος, ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου, λέγεται παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον, οὐχ ὡς εἰς πεῖραν ἐλθὼν τοῦ θανάτου τό γε ἧκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν (ἀποπληξία γὰρ τοῦτο λέγειν ἢ φρονεῖν), ἀλλ' ὅτι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἡ σὰρξ ἡ αὐτοῦ ἐγεύσατο θανάτου. οὕτω καὶ ἐγηγερμένης αὐτοῦ τῆς σαρκός, πάλιν ἀνάστασις αὐτοῦ λέγεται, οὐχ ὡς πεσόντος αὐτοῦ εἰς διαφθοράν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ πάλιν ἐγήγερται σῶμα. οὕτως Χριστὸν ἕνα καὶ κύριον ὁμολογοῦμεν, οὐχ ὡς ἄνθρωπον συμπροσκυνοῦντες τῶι λόγωι, ἵνα μὴ τομῆς φαντασία παρεισκρίνοιτο διὰ τοῦ λέγειν τὸ σύν, ἀλλ' ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες, ὅτι μὴ ἀλλότριον τοῦ λόγου τὸ σῶμα αὐτοῦ, μεθ' οὗ καὶ αὐτὸς συνεδρεύει τῶι πατρί, οὐχ ὡς δύο πάλιν συνεδρευόντων υἱῶν, ἀλλ' ἑνὸς καθ' ἕνωσιν μετὰ τῆς σαρκός. ἐὰν δὲ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν ἢ ὡς ἀνέφικτον ἢ ὡς ἀκαλλῆ παραιτούμεθα, ἐμπίπτομεν εἰς τὸ λέγειν δύο υἱούς· ἀνάγκη γὰρ πᾶσα ὁρίσαι καὶ εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον ἰδικῶς τῆι τοῦ υἱοῦ κλήσει τετιμημένον, ἰδικῶς δὲ πάλιν τὸν ἐκ θεοῦ λόγον υἱότητος ὄνομά τε καὶ χρῆμα ἔχοντα φυσικῶς. οὐ διαιρετέον τοιγαροῦν εἰς υἱοὺς δύο τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. ὀνήσει δὲ κατ' οὐδένα τρόπον τὸν ὀρθὸν τῆς πίστεως λόγον, εἰ οὕτως ἔχει, κἂν εἰ προσώπων ἕνωσιν ἐπιφημίζωσι τινές. οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ γραφὴ ὅτι ὁ λόγος ἀνθρώπου Ioh. 1, 14 πρόσωπον ἥνωσεν ἑαυτῶι, ἀλλ' ὅτι γέγονεν σάρξ. τὸ δὲ σάρκα γενέσθαι τὸν λόγον οὐδὲν Hebr. 2, 14 ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ὅτι παραπλησίως ἡμῖν μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός, ἴδιον δὲ τὸ σῶμα f. 320 τὸ ἡμῶν ἐποιήσατο καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, οὐκ ἀποβεβληκὼς τὸ εἶναι θεὸς καὶ τὸ ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι πατρός, ἀλλὰ καὶ ἐν προσλήψει σαρκὸς μεμενηκὼς ὅπερ ἦν. τοῦτο πρεσβεύει πανταχοῦ τῆς ἀκριβοῦς πίστεως ὁ λόγος.

Coll. Vat. 4 [Acta Conc. I 1 p. 26, 25—28, 18]

5 ἀλλ' R ἣ εὐδοκίαν ἀλλ' Gest. Eph. 6 συναχθεῖσαι ex συνεχθεῖσαι corr. R 10 πρὸ αἰώνων Gest. 11/12 ἐν τῆι ἁγίαι παρθένωι Gest. 13 τοῦτο om. Gest. 18 ὑπομεῖναι Gest. σαρκικὴν Gest. 20 διατρήσεις Gest. 21 ἴδιον σῶμα Gest. 23 τεθνάναι Gest. 26 αὐτὸς τὸν—θάνατον Gest. 28 ἡ ἀνάστασις Gest. 29 αὐτοῦ om. Gest. φθοράν Gest. 31 παρεισκρίνηται Gest. 33 ἀλλ' ὡς Gest. 35 διορίσαι Gest. 38 εἰ—ἔχει R εἰς τὸ οὕτως ἔχειν Gest.

58 *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐκ τῆς εἰς τὸν σταυρὸν ὁμιλίας*

Χριστὸν δὲ ὅταν ἀκούσῃς, μὴ τὸν θεὸν λογίσῃ μόνον μηδὲ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν μόνην, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον, καὶ τὸν θεὸν λόγον καὶ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν.

PG 50, 819

59 *Τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ λόγου Καὶ ἔδωκαν αὐτῶι ὄξος πιεῖν μετὰ χολῆς* Mt. 27, 34

Δύο πραγμάτων ἐν ταυτῶι—ἐξηφανίζετο [= 13] *παραδόξως ἐν αὐτῶι, ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀφανίζεται καλάμη, ὁ δὲ λόγος ἄφθαρτος ὢν ὠφελεῖ μᾶλλον τὸ φθαρτὸν συνὼν αὐτῶι. τὸ γὰρ σκότος ὑπὸ τοῦ φωτὸς καταυγάζεται καὶ τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται.*

de pass. d. cruce dom. 12 p. 205, s. o. 13

60 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως καὶ τῆς θείας αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας τῆς παραβάσεως χάριν*

Τὸ μὲν γὰρ σῶμα ὡς καὶ αὐτὸ κοινὴν ἔχον τοῖς πᾶσι τὴν οὐσίαν (σῶμα γὰρ ἦν ἀνθρώπινον), εἰ καὶ καινοτέρωι θαύματι συνέστη ἐκ παρθένου μόνης, ὅμως θνητὸν ἦν κατὰ ἀκολουθίαν τῶν ὁμοίων καὶ ἀπέθνῃσκεν· τῆι δὲ τοῦ λόγου εἰς αὐτὸ ἐπιβάσει οὐκέτι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ἐφθείρετο, ἀλλὰ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα τοῦ θεοῦ λόγον ἐκτὸς ἐγίνετο φθορᾶς. καὶ συνέβαινεν ἀμφότερα ἐν τῶι αὐτῶι γίνεσθαι παράδοξα, ὅτι τε ὁ πάντων θάνατος ἐν τῶι κυριακῶι σώματι ἐπληροῦτο καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ φθορὰ διὰ τὸν συνόντα λόγον ἐξηφανίζετο. θανάτου γὰρ ἦν χρεία καὶ θάνατον ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ πάντων ὀφειλόμενον γένηται.

de incarn. uerbi 20 p. 132[b]; bis 6 *φθορᾶς* auch bei Theodoret. eran. 3, 242; 5 *τῆι δὲ τοῦ* — 6 *φθορᾶς* auch in der Florentiner Athanasiuscatene 9

3 *γὰρ* R Theod. *οὖν* Ath. edd.   4 *ἦν* R *ὂν* Ath. Theod.   9 *θάνατον ὑπὲρ πάντων* Ath.

61 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου*

Συνειδὼς γὰρ ὁ λόγος ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορὰ εἰ μὴ διὰ τοῦ πάντας ἀποθανεῖν, οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν τὸν λόγον ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ πατρὸς υἱόν, τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῶι λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὸν ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῶι θανάτωι καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ καὶ λοιπὸν ἀπὸ πάντων ἡ φθορὰ παύσηται τῆι τῆς ἀναστάσεως χάριτι.

de incarn. uerbi 9 p. 112[a]; dasselbe Excerpt, am Ende weiter fortgesetzt bei Theodoret. eran. 3, 241

2 *συνειδὼσ* R *συνιδὼν* Ath. edd. Theod.   3 *πάντασ* R *πάντως* Ath. edd. Theod.

62 *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου*

Πάσχον μὲν γὰρ τὸ σῶμα κατὰ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπέθνῃσκεν, εἶχεν δὲ τῆς ἀφθαρσίας τὴν πίστιν ἐκ τοῦ συνοικήσαντος αὐτῶι λόγου. οὐ γὰρ ἀποθνήισκοντος τοῦ σώματος ἐνεκροῦτο, ἀλλ' ἦν μὲν αὐτὸς ἀπαθὴς καὶ ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος οἷα δὴ θεοῦ λόγος ὑπάρχων, συνὼν δὲ μᾶλλον τῶι σώματι διεκώλυεν ἀπ' αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν τῶν
σωμάτων φθοράν, ἧι φησι καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς αὐτόν· οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν Ps. 15, 10
διαφθοράν. τὸ μὲν οὖν σῶμα ἅτε δὴ σῶμα ἀνθρώπινον ὄν, καθὼς προεῖπον, ἐνεκροῦτο
τῆι τοῦ λόγου διαλύσει, αὐτὸς δὲ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία καὶ λόγος ὢν καὶ τῶν πάν- 1 Cor. 1, 24
των αὐτὸς ζωή, οὐδ' οὕτως μὲν ἀφανῆ ἑαυτὸν οὐδὲ ἐν τῶι σταυρῶι ἀφῆκεν.

de incarn. uerbi 26 p. 140[d]; über die Abweichungen von dem Texte der Ausgaben vgl. Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wiss. 1924 VI p. 33 f.

4 *ἐνεκροῦτο καὶ ὁ λόγος* Theod. (recte)

Τοῦ μακαρίου Γρηγορίου τοῦ Νυσαέως ἐκ τοῦ κατηχητικοῦ λόγου 63

Ἐπειδὴ γάρ, καθὼς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴρηται, φύσιν οὐκ εἶχεν ἡ ἐναντία δύναμις ἀκράτως προσμεῖξαι τῆι τοῦ θεοῦ παρουσίαι καὶ γυμνὴν ὑποστῆναι αὐτοῦ τὴν ἐμφάνειαν, ὡς f. 321 ἂν εὔληπτον γένηται τῶι ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῶι προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῶι δελέατι τῆς σαρκὸς συγκατασπασθῆι τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος καὶ οὕτω τῆς ζωῆς τῶι θανάτωι εἰσοικισθείσης καὶ τῶι σκότωι τοῦ φωτὸς ἐμφανέντος ἐξαφανισθῆι τὸ τῶι φωτὶ καὶ τῆι ζωῆι κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενον.

PG 45, 64^{d}—65^{a}, or. cat. 24

5 *λυχνοῦσ* R 6 *συναποσπασθῆι* Greg. edd.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς εἰς τὸ Ἆισμα τῶν αἰσμάτων τρίτης ὁμιλίας εἰς τὸ 64
Cant. 1, 16 πρὸς τῆι κλίνηι ἡμῶν σύσκιος

Ἦλθες γάρ σύ, φησίν, ὁ καλὸς ἀδελφιδὸς ὡραῖος πρὸς τῆι κλίνηι ἡμῶν σύσκιος γενόμενος. εἰ μὴ γὰρ συνεσκίασας αὐτὸς σεαυτὸν τὴν ἀκήρατον τῆς θεότητος ἀκτῖνα συγκαλύψας τῆι τοῦ δούλου μορφῆι, τίς ἂν ὑπέστη σου τὴν ἐμφάνειαν;

PG 44, 836^{c}; die Ausgaben zählen die Homilie als die vierte

4 *ἀκήρατον* R *ἄκρατον* Greg. edd.

Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνου ἐκ τοῦ πρὸς Γρατιανὸν λόγου γ̄ 65

Ἀλλ' ἐν ὅσωι τούτους ἐλέγχομεν, ἀνεφύησαν λέγοντες τό τε σῶμα τοῦ κυρίου καὶ τὴν θεότητα μιᾶς φύσεως εἶναι. ποῖος ἅιδης ἠρεύξατο τὴν τοσαύτην ἀσέβειαν; Ἀρειανοὶ γὰρ ἤδη ἀνεκτότεροι τυγχάνουσιν, ὧν ἡ πίστις διὰ τούτους κρατύνεται, οἷς πλέον ἡ φιλονεικία πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα μὴ λέγειν μιᾶς οὐσίας, ἐπειδήπερ οὗτοι τὴν θεότητα τοῦ κυρίου καὶ τὴν σάρκα μιᾶς φύσεως εἰπεῖν ἐπεχείρησαν.

Der Titel ist unrichtig angegeben; das Excerpt ist aus de incarn. sacr. 49 genommen. Dasselbe Excerpt in derselben Übersetzung liegt vor in dem älteren Florilegium des Papstes Leo unter dem Titel *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου κατὰ Ἀπολιναριστῶν*; auch Rusticus [Act. Conc. I 4 p. 120, 40] nennt die Schrift *liber contra dogmata Apollinarii scriptus*. In besserer Übersetzung, aber genau gleichem Umfang kehrt das Excerpt wieder in der Doctrina patr. 2, 10, unter dem Titel *ἐκ τοῦ κατὰ Ἀπολιναρίου λόγου, ἀλλαχοῦ δὲ ἐκ τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεώς ἐστιν ἐπιγεγραμμένον*

2 *ἕτεροι λέγοντες* Leo (recte) 3 *ἀσέβειαν* R *sacrilegium* Ambr. *βλασφημίαν* Leo 4 *πίστισ* R *ἀπιστία* Leo Ambr. *ὥστε μείζονι* Leo *οἷσ πλέον ἡ* R

[Τοῦ αὐτοῦ] ἐκ τοῦ θησαυροῦ ὅτι ὁμοούσιος ὁ υἱὸς τῶι πατρί 66

Οὐκ εὐλόγως οἱ Χριστομάχοι περὶ τῆς θεότητος τοῦ υἱοῦ γυμνάζοντες καὶ σχέσιν ζητοῦντες, ἣν ἔχει φυσικῶς πρὸς τὸν ἑαυτοῦ πατέρα, ταῖς ἀνθρωπίνως εἰρημέναις κέχρηνται φωναῖς, ἃς ὁ κύριος εἶπεν, ὅτε τὴν ἡμῶν σάρκα περιεβάλετο. οὐ γὰρ ἐξ ὧν ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς διαλέγεται, ἐκ τούτων ἡ ἀσώματος οὐσία χαρακτηρίζεται, ἀλλ' εἰδέναι χρὴ καὶ πιστεύειν ὅτι θεὸς ὢν ὁ λόγος καὶ ὅμοιος κατὰ πάντα τῶι πατρὶ τὴν ἀνθρώπου φύσιν περιεβάλετο καὶ γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔσθ' ὅτε λαλῆι διὰ τὴν μετὰ σαρκὸς οἰκονομίαν, λαλῆι δὲ καὶ ὡς θεὸς τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον ὡς τοῦτο κατὰ φύσιν ὢν καὶ ὅτε καιρὸς τὴν τούτου χρείαν εἰσφέρει. ἀλλ' εἴ τις βούλοιτο τὰ ἀνθρωπινώτερον καὶ οἰκονομικῶς, καθάπερ ἔφην, εἰρημένα φέρειν ἐπὶ τὸν τῆς θεότητος αὐτοῦ λόγον καὶ πάλιν τὰ

θεικῶς εἰρημένα φέρειν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν καθ' ὃν γέγονεν ἄνθρωπος, ἀδικήσει τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν καὶ ἀναιρήσει τὴν οἰκονομίαν. ποτὲ μὲν γὰρ ὡς θεὸς λέγει· ἀμὴν Ioh. 8, 58 ἀμὴν λέγω ὑμῖν· πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι, καὶ πάλιν· καταβέβηκα ἐκ τοῦ Ioh. 6, 38 οὐρανοῦ· εἰ δέ τις βούλοιτο μόνον αὐτῶι φυλάττειν τὸ θεοπρεπὲς ἀξίωμα, ἀναιρήσει πάντως τὸ ἐν ὑστέροις καιροῖς ἄνθρωπον αὐτὸν γεγενῆσθαι. οὐ γὰρ ἦν ἐν ἀνθρωπότητι πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι οὐδὲ καθὸ ἄνθρωπος, καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. καὶ πάλιν εἴ τις θελήσαι τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ῥήματά τε καὶ πράγματα γυμνῶι προσάπτειν τῶι θεῶι λόγωι πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ἀσεβήσει μεγάλως. τί γὰρ ποιήσει λέγοντος τοῦ Χριστοῦ· νῦν Ioh. 12, 27 ἡ ψυχή μου τετάρακται καὶ περίλυπός ἐστιν; λύπην ἄρα καὶ θόρυβον δώσει περὶ τὴν Mt. 26, 38 τοῦ θεοῦ φύσιν γίνεσθαι καὶ κρατεῖν θανάτου φόβον; τί δέ, ὅταν σταυρούμενον ἴδηι; καὶ τοῦτο πάσχειν τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα δώσει οὕτως ὡς ἄνθρωπον ἢ τὸ δύσφημον παραιτήσεται; οὐκοῦν ἑκατέρωι καιρῶι καὶ πράγματι σωιζέσθω τὸ πρέπον καὶ γυμναζέσθω μὲν τῆς θεολογίας ὁ λόγος μὴ πάντως ἐξ ὧν ὡς ἄνθρωπος φαίνεται λαλῶν, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐστιν ἐκ πατρὸς καὶ ὡς υἱὸς καὶ θεός· συγχωρείσθω δὲ τῆι οἰκονομίαι τῆι μετὰ σαρκὸς τὸ λέγειν αὐτὸν ἔσθ' ὅτε καὶ ἃ μὴ πρέπει γυμνῆι καὶ καθ' ἑαυτὴν οὔσηι τῆι θεότητι. ὅταν οὖν ὡς ἄνθρωπος λέγηι μὴ εἶναι ἀγαθὸς οὕτως ὡς ὁ πατήρ, φερέσθω μᾶλλον καὶ τοῦτο ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν Mt. 19, 17 τὴν μετὰ σαρκὸς καὶ μὴ ἁπτέσθω τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ θεοῦ.

PG 75, 120b—121a, Cyrill. thes. 1, 9. Das falsche Lemma *τοῦ αὐτοῦ* verrät, daß eine Verwirrung eingetreten ist

2 *τὰ περὶ* edd. 5 *ἐν τούτωι* edd. 15 *γενέσθαι αὐτόν* edd.

67 *Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῶν Σχολίων*

Ὅτι καὶ πρὸς ἕνωσιν ἀληθινὴν συνενεχθέντος τοῦ λόγου πρὸς τὸ ἀνθρώπινον ἀσύγχυτα μεμενήκασι τὰ ἡνωμένα

Ἐγήγερται κατὰ βούλησιν — ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν f. 322

Abgedruckt Act. Conc. I 5 p. 226, 40—227, 14. 230, 17—23

Ἐγκύκλιον Βασιλίσκου

73 Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Βασιλίσκος εὐσεβὴς νικητὴς τροπαιοῦχος μέγιστος ἀεισέβαστος αὔγουστος καὶ Μάρκος ὁ ἐπιφανέστατος Καῖσαρ τοῖς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην μητροπολίταις καὶ λαοῖς. Ὁπόσους ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀποστολικῆς καὶ πατρώιας πίστεως ἐθέσπισαν νόμους οἱ πρὸ ἡμῶν εὐσεβέστατοι βασιλεῖς οἱ τὴν μακαρίαν καὶ ἀγήρω καὶ ζωοποιὸν τριάδα θεραπεύοντες ὀρθῶς διετέλεσαν, τούτους ὡς τῶι παντὶ κόσμωι σωτηρίους ἀεί ποτε γεγονότας οὐδένα χρόνον ἀργεῖν ἐθέλομεν, μᾶλλον δὲ ὡς οἰκείους ἑαυτῶν καὶ ἡμεῖς ἐκφωνοῦμεν νόμους, ἁπάσης τῆς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ⟨πράγματα⟩ σπουδῆς προτιμῶντες τὴν εὐσέβειαν καὶ τὸν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ζῆλον τοῦ πεποιηκότος καὶ δεδοξακότος ἡμᾶς, ἔτι δὲ καὶ πιστεύοντες τὸν σύνδεσμον τῶν τοῦ Χριστοῦ ποιμνίων

R, *E* [The Ecclesiastical History of Euagrius by Bidez and Parmentier 3, 4 p. 101, 6—104, 19, a l p b], *Σ* [Land, Anecd. Syr. 3, 167, 12—168, 26]

3/4 *τοῖσ — λαοῖσ* R *Τιμοθέωι τῶι εὐλαβεστάτωι καὶ θεοφιλεστάτωι ἀρχιεπισκόπωι τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως ΕΣ* 4 *ὁπόσους μὲν Ε* *ὀρθῆς Ε* *καὶ πατρώιας* om. *Ε* 5 *ὅσοι Ε* *μακαρίαν καὶ* Rb *μακαρίαν* alp 7 *καὶ ἡμεῖσ* R om. *Ε* 8 *νόμουσ ἁπάσησ* R *νόμους ἡμεῖς δὲ πάσης Ε* *πράγματα ΕΣ* om. R *προτιμήσαντες Ε* 10 *καὶ*[2] R om. *ΕΣ*

σωτηρίαν ἑαυτῶν εἶναι καὶ τοῦ ὑπηκόου παντὸς θεμέλιόν τε ἀρραγῆ καὶ ἀσάλευτον τεῖχος τῆς ἡμετέρας βασιλείας. [καὶ] ἐντεῦθεν εἰκότως θείωι διανοίας κινούμενοι ζήλωι καὶ ἀπαρχὴν τῆς ἑαυτῶν βασιλείας τῶι θεῶι καὶ σωτῆρι ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῶι τὴν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἕνωσιν προσκομίζοντες θεσπίζομεν τὴν κρηπῖδα καὶ βεβαίωσιν τῆς ἀνθρωπίνης εὐζωίας, τουτέστιν τὸ σύμβολον τῶν τιη ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίαι πάλαι μετὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκλησιασθέντων, εἰς ὃ ἡμεῖς τε καὶ πάντες οἱ πρὸ ἡμῶν πιστεύσαντες ἐβαπτίσθημεν, μόνον πολιτεύεσθαι καὶ κρατεῖν ἅμα τοῖς θειοτάτοις αὐτῶν κανόσιν ἐν πάσαις ταῖς ἁγιωτάταις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις τῶν ὀρθοδόξων λαῶν ὡς μόνον κυρίως τῆς ἀπλανοῦς πίστεως ὅρον καὶ ἀρκοῦν εἰς ἀναίρεσιν μὲν πάσης αἱρέσεως, ἕνωσιν δὲ τῶν ἀχράντων καὶ ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν, ἐχόντων δηλαδὴ τὴν ἰδίαν ἰσχὺν καὶ τῶν εἰς βεβαίωσιν αὐτοῦ τοῦ θείου συμβόλου καὶ πάσης ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας πεπραγμένων ἔν τε τῆι βασιλευούσηι πόλει ταύτηι κατὰ τῶν βλασφημούντων εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ⟨παρὰ τῶν⟩ ρν πατέρων ἁγίων, ἔτι δὲ καὶ πάντων τῶν πεπραγμένων ἐν τῆι Ἐφεσίων μητροπόλει παρὰ τῶν οἰκουμενικῶν δύο συνόδων ἐπὶ τῶν θεσπεσίων τῆς Ῥωμαίων καὶ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ἀρχιεπισκόπων καὶ διδασκάλων Κελεστίνου καὶ Κυρίλλου καὶ Διοσκόρου κατὰ τοῦ δυσσεβοῦς Νεστορίου καὶ κατὰ τῶν μετὰ ταῦτα τὰ ἐκείνου φρονησάντων καὶ κατὰ πάσης ἐκκλησιαστικῆς ἀταξίας. τὰ δὲ διελόντα τὴν ἕνωσιν καὶ εὐταξίαν τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν καὶ εἰρήνην τοῦ κόσμου παντός, δηλαδὴ τὸν λεγόμενον τόμον ⟨Λέοντος⟩ καὶ πάντα τὰ ἐν Χαλκηδόνι τά τε ἐν ὅρωι πίστεως καὶ ἐν ἐκθέσει συμβόλου ἢ ἑρμηνείας ἢ διδασκαλίας ἢ διαλέξεως ἢ προσθήκης ἢ ἐν οἱαιδήποτε διατυπώσει εἰρημένα καὶ πεπραγμένα εἰς καινοτομίαν μὲν τὴν κατὰ τοῦ ἁγίου συμβόλου τῶν τιη ἁγίων πατέρων καὶ κατὰ πάσης ἐκκλησιαστικῆς ἢ γοῦν κανονικῆς εὐταξίας, βεβαίωσιν δὲ τῆς Νεστορίου τοῦ δυσσεβοῦς καινοφωνίας θεσπίζομεν ἐνταῦθά τε καὶ πανταχοῦ καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν παρὰ πάντων τῶν ἁπανταχοῦ ἁγιωτάτων ἐπισκόπων καταγινώσκεσθαι καὶ ἀναθεματίζεσθαι καὶ πυρὶ παραδίδοσθαι παρ' οἷς ἂν εὑρίσκηται, διὰ τὸ οὕτως διατεταχέναι περὶ πάντων τῶν αἱρετικῶν δογμάτων καὶ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐν εὐσεβεῖ καὶ μακαρίαι τῆι λήξει γενομένους βασιλέας Κωνσταντῖνον καὶ Θεοδόσιον τὸν νέον ἄκυρά τε οὕτως γινόμενα παντελῶς ἐκβάλλεσθαι τῆς μιᾶς καὶ μόνης καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς καὶ ὀρθο-
Prou. 22, 28 δόξου ἐκκλησίας ὡς μεταίροντα τὰ αἰώνια καὶ σωτήρια τῶν τιη πατέρων ἁγίων ὅρια καὶ τὰ τῶν προλεχθέντων μακαρίων πατέρων τῆς Ῥωμαίων καὶ Ἀλεξανδρέων ἀρχιεπισκόπων τῶν ⟨ἐν⟩ ἁγίωι πνεύματι διαγορευσάντων κατὰ τὴν Ἐφεσίων ὅλως μὴ ἐξεῖναί ποτε μήτε ἱερέων μήτε λαικῶν τινι τῆς τοῦ ἁγίου συμβόλου θειοτάτης ἐκείνης νομοθεσίας καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαίων ποιεῖσθαί τινα παρέκβασιν, ἀναθεματίζεσθαι δὲ σὺμ πάσαις ταῖς ἐν Χαλκηδόνι γεγενημέναις καινοτομίαις κατὰ τοῦ θείου συμβόλου καὶ τῶν ἁγίων κανόνων καὶ τὴν αἵρεσιν τῶν μὴ ὁμολογούντων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκ

R *E* *Σ*

2 *καὶ*[1] om. *E* 3 *ἑαυτῶν* R *ἡμετέρας* *E* 7 *ἅμα—κανόσιν* R *Σ* om. *E* 9 *τῶν—ἁγίων* R *ἄκραν τῶν ἁγίων* *E* 10 *οἰκείαν* *E* 11 *καὶ—εὐταξίασ* R om. *E* 12 *παρὰ τῶν* om. R *ἁγίων πατέρων* *E* 13—15 *παρὰ—διοσκόρου* R *Σ* om. *E* 15 *κατὰ*[2] om. *E* 16 *φρονεσάντων* R *καὶ—ἀταξίασ* R om. *E* 18 *λεγόμενον* *E* *γενόμενον* R om. *Σ* *Λέοντος* *E Σ* om. R *τά τε* R om. *E* 19 *καὶ* R *ἢ* *E* *εχθέσει* R 19/20 *ἢ προσθήκησ—διατυπώσει* R *Σ* om. *E* 20 *μὲν* R om. *E* *τοῦ* R *τοῦ μνημονευθέντος* *E* 21—22 *καὶ κατὰ—καινοφωνίασ* R om. *E Σ* 22 *κενοφωνίασ* R 23 *πάντων* R om. *E* 23/24 *καταγινώσκεσθαι καὶ* scripsi *ἀναγινώσκεσθαι καὶ* R om. *E Σ* 27 *καὶ*[3] R om. *E* 28 *ἁγίων πατέρων* *E* 29 *προλεχθέντων* R om. *E* *τῆσ—ἀρχιεπισκόπων* R om. *E* 30 *ἐν* om. R *ὅλωσ* R *ὅλωσ δὲ* *E* 31/32 *καὶ—δικαίων* R om. *E* 33 *καὶ*[1]*—κανόνων* R om. *E*

τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας τῆς παρθένου ⟨κατὰ ἀλήθειαν⟩ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, ἀλλ' ἢ ἐξ οὐρανοῦ ἢ κατὰ φαντασίαν ἢ δοκήσει τερατευομένων πᾶσάν τε ἁπλῶς αἵρεσιν ἢ εἴ τι ἕτερον ἐν οἱωιδήποτε οὖν καιρῶι καὶ τρόπωι καὶ τόπωι τῆς οἰκουμένης ⟨ἁπάσης⟩ κατὰ διάνοιαν καὶ λέξιν ἐπὶ παραβάσει τοῦ θείου συμβόλου καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εὐταξίας κεκαινοτόμηται. ἐπειδὴ δὲ προνοίας βασιλικῆς ἴδιον μὴ τοῦ παρόντος χρόνου μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος τὴν ἀσφάλειαν ἐκ προορατικῆς διανοίας ἐπιδαψιλεύσθαι τοῖς ὑπηκόοις, θεσπίζομεν τοὺς ἁπανταχοῦ ὁσιωτάτους ἐπισκόπους ἐμφανιζομένωι τῶι θείωι ⟨τούτωι⟩ ἡμῶν ἐγκυκλίωι γράμματι καθυπογράφειν, ἐκ παντὸς σαφῶς καταμηνύοντας ὅτι ⟨δὴ⟩ μόνωι τῶι θείωι στοιχοῦσιν συμβόλωι τῶν τ̅ι̅η̅ ἁγίων πατέρων καὶ πᾶσι τοῖς δικαιοτάτοις αὐτῶν κανόσιν, ἅπερ ἐπεσφράγισαν οἱ ρ̅ν̅ ἅγιοι πατέρες, ὡς ἔδοξεν ὁριστικῶς καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα συνελθοῦσιν κατὰ τὴν Ἐφεσίων μητρόπολιν ὁσιωτάτοις πατράσιν ὅτι δεῖ μόνωι τῶι ἁγίωι συμβόλωι στοιχεῖν εἰς ὅρον πίστεως καὶ πᾶσι τοῖς δικαιοτάτοις αὐτῶν κανόσιν, ἀναθεματίζοντες δὲ ἅπαν τὸ γενόμενον ἐν Χαλκηδόνι τῶν ὀρθοδόξων λαῶν πρόσκομμα καὶ ὁλοτελῶς τῶν ἐκκλησιῶν ἐκβάλλοντες ὡς παρεμποδὼν γινόμενον τῆι οἰκουμενικῆι καὶ τῆι ἡμετέραι εὐπραγίαι. εἰ δέ τις μετὰ ταύτας τὰς θείας ἡμῶν συλλαβάς, ἃς κατὰ θεὸν ἐκπεφωνῆσθαι πιστεύομεν, τὴν ἐπιθυμητὴν πᾶσιν ἕνωσιν πραγματευομένας ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις ἐπιχειρήσει ποτὲ προφέρειν ἢ ὅλως ὀνομάζειν εἴτε ἐν διαλέξει εἴτε ἐν διδασκαλίαι ἢ ἐν συγγράμματι ἢ ἐν ὅρωι ἢ ἐν προσθήκηι καθ' οἱονδηποτοῦν καιρὸν ἢ τρόπον ἢ τόπον τὴν ἐν Χαλκηδόνι γενομένην κατὰ τῆς πίστεως καινοτομίαν, τὸν τοιοῦτον ὡς ταραχῆς καὶ ἀκαταστασίας ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις καὶ τῶι ὑπηκόωι παντὶ παραίτιον θεῶι τε καὶ τῆι ἡμετέραι σωτηρίαι πολέμιον κελεύομεν κατὰ τοὺς ἤδη πρὸ ἡμῶν θεσπισθέντας παρὰ τοῦ ἐν μακαρίαι καὶ θείαι ⟨τῆι⟩ λήξει γενομένου βασιλέως Θεοδοσίου κατὰ τῆς τοιαύτης κακοπιστίας νόμους ⟨τοὺς καὶ ὑποτεταγμένους τῶιδε ἡμῶν τῶι θείωι ἐγκυκλίωι,⟩ εἰ μὲν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι, εἰ δὲ μονάζοντες ἢ λαικοί, ἐξορίας καὶ δημεύσει παντοίαι καὶ τοῖς ἐσχάτοις ἐξ ἡμῶν ὑποπίπτειν ἐπιτιμίοις. οὕτω γὰρ ἡ ἀεί ποτε παρὰ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας προσκυνουμένη ἁγία καὶ ὁμοούσιος δημιουργός τε καὶ ζωοποιὸς τῶν ὅλων τριὰς θεραπευθεῖσα καὶ νῦν παρ' ἡμῶν διὰ τῆς ἀναιρέσεως μὲν τῶν μνημονευθέντων ζιζανίων, βεβαιώσεως δὲ τῶν ὀρθῶν καὶ ἀποστολικῶν τοῦ ἁγίου συμβόλου παραδόσεων ἵλεως καὶ εὐμενὴς γενομένη ταῖς ⟨τε⟩ ἡμετέραις ψυχαῖς καὶ τῶι ὑπηκόωι παντὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται διὰ παντὸς συνδιοικοῦσα ἡμῖν καὶ εἰρηνεύουσα τὰ ἀνθρώπινα.

R, *E*, *Σ* [usque ad 4 *κεκαινοτόμηται*]

1 *θεοτόκου—παρθένου* R *καὶ ἀεὶ παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας E*   *κατὰ ἀλήθειαν EΣ* om. R   2 *ἢ δοκήσει* R *καὶ δόκησιν E*   *τερατευομένους E*   *ἢ* R *καὶ E*   3 *οὖν* om. *E*   *ἁπάσης E* om. R   4 *καὶ*[2]*—εὐταξίασ* R om. *E*   6 *διασκέψεως E*   7 *τούτωι* om. R   8 *ἐκ παντὸς* om. *E*   *δὴ* om. R   9 *καὶ—κανόσιν* om. *E*   *ὅπερ E*   10 *πατέρες ἅγιοι E*   11 *συμβόλωι τῶν τριακοσίων δεκαοκτὼ πατέρων E*   12 *καὶ—κανόσιν* om. *E*   *δὲ* om. *E*   14 *τῆι*[2] om. *E*   14/15 *εἰ δέ τισ* R *τοὺς δὲ E*   15 *ἡμῶν τὰς θείας E*   16 *πραγματευόμενοσ* R   *ἐπιχειρίσει* R *ἐπιχειροῦντάς E*   17 *διδασκαλίαι E*   *διαλέξει E*   *συγγράμμασι E*   17/18 *ἢ ἐν ὅρωι—προσθήκηι* om. *E*   18 *οἷον δήποτε E*   *γεγενημένην E*   19 *τοὺς τοιούτους E*   20 *παραιτίους E*   20/21 *πολεμίους E*   21 *τὰσ* R   *θεσπισθείσασ* R   22 *τῆι* om. R   *κακονοίας E*   22/23 *τοὺς—ἐγκυκλίωι* om. R   24 *ἐξ ἡμῶν* om. *E*   28 *τε* om. R   29 *μεθ' ἡμῶν* om. *E*

Τὸ κατὰ τῶν ἐγκυκλίων

74 Τὴν ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐν ταῖς καθολικαῖς ἐκκλησίαις κρατήσασαν ἀποστολικὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν τὴν καὶ μέχρι τῆς ἡμετέρας βασιλείας ⟨κρατήσασαν καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας βασιλείας⟩ κρατοῦσαν καὶ εἰς τὸ διηνεκὲς κρατεῖν ὀφείλουσαν, εἰς ἣν καὶ ἐβαπτίσθημεν καὶ πιστεύομεν, αὐτὴν μόνην ἄτρωτον καὶ ἀσάλευτον κρατεῖν τὴν καὶ κρατοῦσαν καὶ διηνεκῶς πολιτεύεσθαι ἐν πάσαις ταῖς καθολικαῖς καὶ ἀποστολικαῖς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίαις θεσπίζομεν καὶ μηδὲν ἕτερον ζητεῖσθαι. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας βασιλείας γεγενημένα εἴτε ἐγκύκλια εἴτε ἕτερον εἴ τι δήποτε πίστεως ἕνεκεν ἢ καταστάσεως ἐκκλησιαστικῆς ἀργεῖν καὶ πεπαῦσθαι κελεύομεν, ἀναθεματιζομένων Νεστορίου καὶ Εὐτυχέος καὶ πάσης ἑτέρας αἱρέσεως καὶ πάντων τῶν τὰ αὐτὰ φρονούντων αὐτοῖς, καὶ περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως μηδὲ σύνοδον γενέσθαι μηδὲ ἑτέραν ζήτησιν, ἀλλὰ ταῦτα μένειν ἀρραγῆ καὶ ἀσάλευτα, ἀποδοθῆναι δὲ καὶ τὰς ἐπαρχίας τῶι εὐλαβεστάτωι καὶ ἁγιωτάτωι πατρι⟨άρχηι καὶ⟩ ἀρχιεπισκόπωι Ἀκακίωι, ὧν τὴν χειροτονίαν εἶχεν ὁ θρόνος ταύτης τῆς βασιλίδος ⟨καὶ ἐνδόξου⟩ πόλεως, δηλαδὴ τῶν νῦν ὄντων θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων μενόντων ἐπὶ τῶν οἰκείων θρόνων μηδενὸς ἐκ τούτου προκρίματος γινομένου μετὰ τὴν τούτων τελευτὴν τῶι δικαίωι τῆς χειροτονίας τοῦ εὐαγοῦς θρόνου ⟨ταύτης⟩ τῆς βασιλίδος καὶ ἐνδόξου πόλεως. τοῦτο δὲ ἡμῶν τὸ θεῖον διάταγμα δύναμιν ἔχον θείας διατάξεως οὐδενὶ ἀμφίβολον καθέστηκεν, τὴν δὲ ζήτησιν τοῦ τίνος ἕνεκεν οἱ τὸ γράμμα τοῦτο πορισάμενοι λήθηι παρέδοσαν τὸ σωτηριῶδες ἡμῶν σύμβολον τῶν τιη ἁγίων πατέρων, (2 Thess. 2, 6. 7) τοῖς ἀναγινώσκουσι δοκιμάζειν καταλιμπάνομεν, μή πως ἄρα τὸ κατέχον ἐκ μέσου γένηται κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον.

Ἠδικτὸν Ζήνωνος

75 Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Ζήνων εὐσεβὴς νικητὴς τροπαιοῦχος μέγιστος ἀεισέβαστος αὔγουστος τοῖς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν Αἴγυπτον Λιβύην καὶ Πεντάπολιν ἐπισκόποις καὶ λαοῖς. Ἀρχὴν καὶ σύστασιν δύναμίν τε καὶ ὅπλον ἀκαταμάχητον τῆς ἡμετέρας εἰδότες βασιλείας τὴν μόνην ὀρθὴν καὶ ἀληθινὴν πίστιν ἥντινα διὰ τῆς θείας ἐπιφοιτήσεως ἐξέθεντο μὲν οἱ ἐν Νικαίαι ⟨συναθροισθέντες⟩ τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ ἅγιοι πατέρες, ἐβεβαίωσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθόντες ρν ὁμοίως ἅγιοι πατέρες, νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν πάσηι προσευχῆι καὶ σπουδῆι καὶ νόμοις κεχρήμεθα πληθύνεσθαι δι' αὐτῆς τὴν ἁπανταχόσε ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν τὴν ἄφθαρτόν τε καὶ ἀτελεύτητον μητέρα τῶν ἡμετέρων σκήπτρων,

---

R, *E* [3, 7 p. 107, 1—28]

1 *Ἀντεγκύκλιον Βασιλίσκου E* 2 praem. *Αὐτοκράτορες Καίσαρες Βασιλίσκος καὶ Μάρκος E* 3/4 *κρατήσασαν—βασιλείας* om. R 8 *καὶ ἕτερα ἢ εἴ E* *δήποτε οὖν E* 9 *κελεύομεν* R *προστάττομεν E* 10 *αὐτοῖς* om. *E* 11 *μηδὲ* R *μὴ E* *γίνεσθαι E* *μηδὲ* R *ἢ E* 12 *πατριάρχη ἐπισκόπω* R 13 *καὶ ἐνδόξου* om. R 15 *γενομένου E* 16 *ταύτης* om. R 16/17 *ἡμῶν—διάταγμα* R *τὸ θεῖον ἡμῶν θέσπισμα E* 17 *ἔχον* R *ἐπέχειν E* 17—19 *τὴν δὲ—ἀπόστολον* om. *E*

R, *E* [3, 14], *Λ* [Liberatus p. 113 sq. Garnier, edidi infra], *Σ* [Land, Anecdota Syriaca 3 p. 179, 25—182, 19]

21—22 adfert Facundus 12, 4

20 *ἰδικτὸν ζήνωνοσ* R *Τὸ ἑνωτικὸν τοῦ Ζήνωνος EΣ* cf. *Λ* *Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ*] *Flauius* Fac. 23 *κατατὰ* R *καὶ Αἴγυπτον καὶ E*Fac. *ἐπισκόποισ* R*Σ* *uniuersis episcopis sanctis Λ* *εὐλαβεστάτοις ἐπισκόποις καὶ κληρικοῖς καὶ μοναχοῖς E* *orthodoxis episcopis archimandritis* Fac. 25 *μὲν οἱ*] *μόνοι Λ* 26 *συναθροισθέντες EΛΣ* om. R 27 *ἑκατὸν πεντήκοντα ὁμοίως ἅγιοι πατέρες συνελθόντες E* *ἡμέρα* R 28 *ἁγίαν* R*Λ* *ἁγίαν τοῦ θεοῦ E* 29 *τε* om. *E*



ἐν εἰρήνηι δὲ καὶ τῆι περὶ τὸν θεὸν ὁμονοίαι τοὺς εὐσεβεῖς λαοὺς διαμένοντας εὐπροσδέκτους τὰς ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἱκετείας προσφέρειν σὺν τοῖς ὁσιωτάτοις ἐπισκόποις καὶ τοῖς θεοσεβεστάτοις κληρικοῖς τε καὶ ἀρχιμανδρίταις καὶ μονάζουσιν. τοῦ γὰρ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ τῆς ἁγίας ⟨παρθένου⟩ καὶ θεοτόκου Μαρίας σαρκωθέντος καὶ τεχθέντος τὴν ἐκ συμφωνίας δοξολογίαν τε καὶ λατρείαν ἐπαινοῦντος καὶ ἑτοίμως δεχομένου τὰ μὲν τῶν πολεμίων ἐκτριβήσεται καὶ ἐξαλειφθήσεται γένη, πάντες δὲ τὸν οἰκεῖον ἐπικλινοῦσιν αὐχένα τῶι ἡμετέρωι μετὰ τὸν θεὸν κράτει εἰρήνη τε καὶ τὰ ἐκ ταύτης ἀγαθὰ ἀέρων τε εὐκρασία καὶ καρπῶν εὐφορία καὶ τἆλλα δὲ τὰ λυσιτελοῦντα τοῖς ἀνθρώποις φιλοτιμηθήσεται. οὕτως οὖν τῆς ἀμωμήτου πίστεως ἡμᾶς τε καὶ τὰ Ῥωμαικὰ περισωιζούσης πράγματα δεήσεις ἡμῖν προσεκομίσθησαν παρὰ θεοφιλεστάτων ἀρχιμανδριτῶν καὶ ἐρημιτῶν καὶ ἑτέρων αἰδεσίμων ἀνδρῶν μετὰ δακρύων ἱκετευόντων ἕνωσιν ⟨γενέσθαι⟩ τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας συναφθῆναί τε τὰ μέλη τοῖς μέλεσιν, ἅπερ ὁ μισόκαλος ἀπὸ πλείστων χρόνων χωρίσαι κατηπείχθη γινώσκων ὡς ὁλοκλήρωι τῶι τῆς ἐκκλησίας σώματι πολεμῶν ἡττηθήσεται. συμβῆναι γὰρ ἐκ τούτου γενεὰς μὲν ἀναριθμήτους, ὅσας ὁ χρόνος ἐν τοσούτοις ἔτεσιν τῆς ζωῆς ὑπεξήγαγεν, τὰς μὲν τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας ἐστερημένας ἀπελθεῖν, τὰς δὲ τῆς θείας κοινωνίας ⟨μὴ⟩ μετασχούσας πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπαραίτητον ἐκδημίαν ἀπαχθῆναι φόνους τε τολμηθῆναι μυρίους καὶ αἱμάτων πλήθει μολυνθῆναι μὴ μόνον τὴν γῆν, ἀλλ' ἤδη καὶ αὐτὸν τὸν ἀέρα. ταῦτα τίς ⟨οὐκ ἂν⟩ εἰς τὸ ἀγαθὸν μετασκευάσαι προσεύξαιτο; διά τοι τοῦτο γινώσκειν ὑμᾶς ἐσπουδάσαμεν ὅτιπερ καὶ ἡμεῖς καὶ αἱ πανταχοῦ τῶν ὀρθοδόξων ἁγιώταται ἐκκλησίαι ἕτερον σύμβολον ἢ μάθημα ⟨ἢ⟩ ὅρον πίστεως ἢ πίστιν πλὴν τοῦ προειρημένου ἁγίου συμβόλου τῶν τιη ἁγίων πατέρων, ὅπερ καὶ ἐβεβαίωσαν οἱ μνημονευθέντες ϱν ἅγιοι πατέρες, οὔτε ἐσχήκαμεν οὔτε ἔχομεν οὔτε ἕξομεν οὔτε ἔχοντα ἐπιστάμεθα καὶ εἰ ἔχοι τις, ἀλλότριον ⟨αὐτὸν⟩ ἡγούμεθα. τοῦτο γὰρ καὶ μόνον, ὡς ἔφημεν, τὴν ἡμετέραν περισώιζειν τεθαρρήκαμεν βασιλείαν, καὶ πάντες δὲ οἱ λαοὶ τοῦ σωτηριώδους ἀξιούμενοι φωτίσματος αὐτὸ καὶ μόνον παραλαμβάνοντες βαπτίζονται, ὧιτινι ἐξηκολούθησαν καὶ πάντες οἱ ἅγιοι πατέρες οἱ ἐν τῆι Ἐφεσίων συναχθέντες οἱ καὶ καθελόντες τὸν ἀσεβῆ Νεστόριον καὶ τοὺς τὰ αὐτὰ ἐκείνωι μετὰ ταῦτα φρονοῦντας. ὅντινα καὶ ἡμεῖς Νεστόριον ἅμα Εὐτυχεῖ τὰ ἐναντία τοῖς εἰρημένοις φρονήσαντας ἀναθεματίζομεν δεχόμενοι καὶ τὰ δώδεκα κεφάλαια τὰ εἰρημένα παρὰ τοῦ τῆς θεοφιλοῦς μνήμης γενομένου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἀλεξανδρέων καθολικῆς ἐκκλησίας Κυ-

---

R E Λ Σ

12—15 συναφθῆναι—ἀπελθεῖν adfert Facundus 12, 4

1 ἐν om. E τὸν om. E 2 βασιλείας E Λ Σ ἀσφαλείασ R ὁσιωτάτοισ R Λ Σ θεοφιλεστάτοις E τοῖς[2] om. E 3 τε om. E καὶ μονάζουσιν om. Λ 4 παρθένου om. R 5 λατρείαν R Λ Σ λατρείαν ἡμῶν E 6 καὶ ἐξαλειφθήσεται om. Λ 7 ὑποκλινοῦσιν E τὸν om. E τε R δὲ E Λ 8 εὐφορὰ R δὲ τὰ λυσιτελοῦνια E Λ λυσιτελῆ R 10 θεοφιλεστάτων R Λ Σ θεοσεβῶν E 11 μετὰ δακρύων om. Λ γενέσθαι E Σ om. R Λ 11/12 τῆσ—ἐκκλησίασ R Λ ταῖσ ἁγιωτάταισ ἐκκλησίαισ E 14 συμβῆναι R Λ συμβαίνει E γενεὰσ μὲν R καὶ γενεὰσ E εἶναι ὅσας E 15 τὰσ[1] R Λ καὶ τὰσ E 16 μὴ om. R τῶν ἀνθρώπων R E Λ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων Σ 18 οὐκ ἂν om. R μετασκευάσαι R Λ Σ μετασκευασθῆναι E πρὸσ ηὔξατο R προσεύξοιτο E 19 ὅτι E αἱ] οἱ R 19/20 τῶν—ἁγιώταται ἐκκλησίαι [ἁγιωτάτη ἐκκλησία R] R Λ τῶν—ἁπανταχοῦ ἐκκλησίαι καὶ οἱ θεοφιλέστατοι τούτων προιστάμενοι ἱερεῖς Σ ἐκκλησίαι E 20 ἢ[2] om. R 20/21 προειρημένου R Λ Σ εἰρημένου E 21 καὶ R Λ om. E 22 ἔχοντα R Λ Σ ἔχοντας E καὶ εἰ R Λ Σ εἰ δὲ καὶ E 23 αὐτὸν E Λ Σ om. R ἔφαμεν E diximus Λ Σ ἔφην R 25 βαπτίζονται E φωτίζονται R ὧτινι R Λ Σ ὧι καὶ E 26 συναχθέντες R Σ συνελθόντες E Λ τὰ—ἐκείνω R τὰ ἐκείνου E Σ 28 φρονέσαντασ R φρονοῦντας E 29 θεοφιλοῦσ R Λ Σ ὁσίας E γενομένου—ἐκκλησίασ κυρίλλου R γενομένου Κυρίλλου—ἐκκλησίας E καθολικῆσ R Λ Σ ἁγίας καθολικῆς E

ρίλλου. ὁμολογοῦμεν δὲ τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ θεὸν τὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ὁμοούσιον τῶι πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα τὸν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς θεοτόκου ἀεὶ παρθένου ἕνα τυγχάνειν υἱὸν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινεν σαρκί. τοὺς γὰρ διαιροῦντας ἢ συγχέοντας ἢ φαντασίαν εἰσάγοντας οὐδ' ὅλως δεχόμεθα, ἐπειδήπερ ἡ ἀναμάρτητος ἐκ τῆς θεοτόκου ⟨κατὰ ἀλήθειαν⟩ σάρκωσις προσθήκην υἱοῦ οὐ πεποίηκεν. ἔμεινεν γὰρ ἡ τριὰς τριὰς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου. εἰδότες οὖν ὡς οὔτε αἱ ἁγιώταται πανταχοῦ ὀρθόδοξοι ἐκκλησίαι οὔτε οἱ τούτων προιστάμενοι θεοφιλέστατοι ἱερεῖς οὔτε ἡ ἡμετέρα βασιλεία ἑτέρου συμβόλου ἢ ὅρου πίστεως παρὰ τὸ εἰρημένον ⟨ἅγιον⟩ μάθημα ἠνέσχοντο ἢ ἀνέχονται, ἑνώσατε ἑαυτοὺς μηδὲν ἐνδοιάζοντες. ταῦτα γὰρ γεγράφαμεν οὐ πίστιν καινίζοντες, ἀλλ' ὑμᾶς πληροφοροῦντες. πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα ἢ νῦν ἢ πώποτε ⟨ἢ⟩ ἐν Χαλκηδόνι ἢ ἐν οἱαιδήποτε συνόδωι ἀναθεματίζομεν, ἐξαιρέτως δὲ ⟨τοὺς προειρημένους⟩ Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα καὶ τοὺς τὰ αὐτῶν φρονοῦντας. συνάφθητε τοίνυν τῆι πνευματικῆι μητρὶ ἐκκλησίαι, τῆς αὐτῆς ἡμῖν ἐν αὐτῆι θείας ἀπολαύοντες κοινωνίας κατὰ τὸν προειρημένον ἕνα καὶ μόνον ὅρον τῆς πίστεως τῶν αὐτῶν ἁγίων πατέρων. ἡ γὰρ παναγία μήτηρ ἡμῶν ἐκκλησία ὡς γνησίους υἱοὺς ὑμᾶς ἐκδέχεται περιπτύξασθαι καὶ τῆς χρονίας ὑμῶν καὶ γλυκείας ἐπιθυμεῖ φωνῆς ἀκροᾶσθαι. ἐπείξατε οὖν ἑαυτούς· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες καὶ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν εὐμένειαν πρὸς ἑαυτοὺς ἐφελκύσεσθε καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐπαινεθήσεσθε.

Ἐρρωμένοι ἐν κυρίωι ὑπερεύχεσθε ἡμῶν, εὐλαβέστατοι ἀδελφοί.

Da die lateinische Übersetzung des Edikts in Liberatus Breviarium ein wichtiger Textzeuge ist, füge ich sie hinzu, wie sie in den vier für das Breviarium in Betracht kommenden Hss. vorliegt, dem Paris. 12098 [P], dem Vindob. 397 [V], dem Vatic. 1340 [R] und dem Paris. 2244 [T]:

p. 113 Garn. Enoticon uero Zenonis, quod Latine dicere possumus unitiuum, huiusmodi est

Imperator Caesar Zenon pius uictor triumphator maximus semper augustus uniuersis episcopis sanctis et populis per Alexandriam Aegyptum Libyam et Pentapolim. Prin-

R, *E* [alpb], *ΛΣ*

9/10 *αἱ ἁγιώταται—ἱερεῖς*; 11—14 *ἑνώσατε—ἀναθεματίζομεν*; 15/16 *συνάφθητε—κοινωνίας*; 17—19 *ἡ γὰρ—ἑαυτούς* adfert Facundus 12, 4

3 *τὸν κατελθόντα* R*Σ* *κατελθόντα E* 4 *τῆσ—παρθένου* R*ΛΣ* *τῆσ παρθένου καὶ θεοτόκου E* *υἱὸν* R*ΛΣ* om. *E* 5 *τοῦ μονογενοῦσ—θεοῦ* R*Λ* om. *E* 6/7 *ἐδεχόμεθα* R 7 *ἐπείπερ E* *κατὰ ἀλήθειαν* om. R 8 *μεμένηκε E* *τριὰς ἡ τριὰς E* 9 *ἁγιώταται πανταχοῦ* R*ΛΣ*Fac. *ἅγιαι τοῦ θεοῦ πανταχοῦ* al *ἅγιαι πανταχοῦ τοῦ θεοῦ* pb 11 *ἅγιον* om. R *ἑνώσατε* R*ΛΣ*Fac. *ἑνώσαμεν* ab *ἑνώσωμεν* l *ἡνώσαμεν* p 12 *γὰρ* R*ΛΣ* *δὲ E* *καινίζοντες πίστιν E* 13 *φρονέσαντα* R *ἢ*[4] om. R *ἢ*[5] *EΛΣ*Fac. *καὶ* R *ἐν* om. *E* 14 *ἀναθεματίζομεν EΛΣ*Fac. *ἀναθεματίζοντεσ* R *τοὺς προειρημένους Λ* *τοὺς εἰρημένους EΣ* om. R 15 *αὐτῶν EΛΣ* *αὐτα* R *τῆι ἐκκλησίαι E* *ecclesiae eadem sapientes nobiscum Λ* 16 *προειρημένον* R*ΛΣ* *εἰρημένον E* 17 *αὐτῶν* R*ΛΣ* *τριακοσίων δεκαοκτὼ E* *ἡμῶν* ap*ΛΣ*Fac. *ὑμῶν* Rlb *ἡ ἐκκλησία E* *ὑμᾶς υἱοὺς E* *nos filios Λ* 18 *ἀπεκδέχεται E* *περιπτύξασθε* Fac. *καὶ γλυκείας ὑμῶν E* *ἀκροάσασθαι E* 19/20 *σωτῆροσ—ἡμῶν* R*Σ* *δεσπότου καὶ σωτῆρος καὶ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ E* 21 om. *EΛΣ*

PVRT

1 possumus dicere *V*

cipium et statum uirtutemque et scutum inexpugnabile nostri scientes imperii solam rectam ueramque fidem quam aduentu diuino exposuerunt soli qui in Nicaea congregati sunt trecenti decem et octo sancti patres, firmauerunt autem et qui Constantinopolim conuenerunt CL similiter sancti patres, noctibus ac diebus oratione et studio et legibus utimur multiplicari per eam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam, incorruptam et sine obitu matrem nostrorum sceptrorum, in pace uero et concordia quae circa deum est, pios populos perseuerantes acceptabiles pro nostro imperio supplicationes offerre cum sanctissimis archiepiscopis et dei cultoribus clericis et archimandritis. magno enim deo et saluatore nostro Iesu Christo ex sancta uirgine dei genetrice Maria incarnato et nato ex p. 114 concordia glorificationem atque culturam laudante parateque suscipiente hostium quidem generationes conterentur, omnes autem suam inclinabunt post deum potestati nostrae ceruicem, pax autem et bona quae ex ea sunt, aerum temperantia et fructuum ubertas, sed et alia hominibus utilia largientur. cum sic igitur immaculata fides et nos et Romanam seruet rempublicam, supplicationes nobis oblatae sunt a deoamantissimis archimandritis et heremitis et aliis reuerendis uiris supplicantibus unitatem sanctissimae ecclesiae, ut copularentur membra membris, quae bonitatis inimicus ex longis retro temporibus separare conatus est sciens quia aduersus totum ecclesiae corpus exercendo bella deuincitur. et ex hoc euenisse generationes innumeras in tantis annis uita priuatas alias quidem lauacro regenerationis fraudatas obisse, alias sacra communione nequaquam participantes ad discessum ineuitabilem hominum fuisse deductas necesque praesumptas decies milies et sanguinum redundantia pollutam non solum terram, sed etiam ipsum aerem. haec quis non optet ad bona transformare? propterea cognoscere uos studuimus quia et nos et ubique orthodoxorum sanctissimae ecclesiae alterum symbolum aut mathema aut terminum fidei aut fidem citra praedictum sanctum symbolum trecentorum X et VIII sanctorum patrum, p. 115 quod etiam firmauerunt memorati CL sancti patres, neque habuimus neque habemus neque habebimus neque habentem scimus et si quis habuerit, alienum eum existimamus. hoc enim solum nostrum, sicut diximus, imperium saluare confidimus, sed et omnes populi qui salutare baptisma promerentur, hoc solum percipientes baptizantur, quod secuti sunt omnes patres sancti qui Ephesi conuenerunt quique deposuerunt impium Nestorium * * cum Eutyche contraria sapientes anathematizamus suscipientes et XII capitula quae dicuntur a deo amabilis memoriae Cyrillo qui Alexandrinorum catholicae ecclesiae fuit archiepiscopus. confitemur autem unigenitum dei filium et deum, qui secundum ueritatem inhumanatus est, dominum nostrum Iesum Christum, consubstantialem patri secundum diuinitatem et

---

PVRT

1 status *PV* inexpugnabilem *PV, corr. V* 2 soli] *μόνοι pro μὲν οἱ* in *om. PV, corr. V* 4 utimur *om. V* 6 concordiam *PV, corr. V* 9 saluatori *PV* ex] et *P* et ex *RT* Maria *om. T* ex *in* et *corr. V* 10 concordiam *PV* parateque *scripsi secundum Graeca* paraeque *PV* pariterque *RT* suscipientem *PV* 11/12 ceruicem potestati nre *T* 12 temperantiam *PV, corr. V* 13 igitur sic *R* 14 a deoamantissimis] amantissimis a deo *V* 15 ut *V*corr *RT* et *PV* 15/16 copulentur *RT* 18 priuata *P* 19/20 discensum *PV* descensum *RT* 23 mathema] anathema *PVRT* 24 citra] contra *RT* et *om. R* 25 memorati firmauerunt *V* 25/26 neque habebimus *om. R* 28 saluare *V* quod *RT* quia *V* que *P* omnes *om. V* 29 sI patres *RT* conuenerant *V* *lacunam signaui; exciderunt καὶ τοὺς τὰ αὐτὰ ἐκείνωι μετὰ ταῦτα φρονοῦντας ὅντινα καὶ ἡμεῖς Νεστόριον* 30 *post* dicuntur *add.* facte *V*corr 31 cyrilli *RT* qui *om. PV, corr. V*

consubstantialem nobis secundum humanitatem eundem, qui descendit et incarnatus est ex spiritu sancto et Maria dei genetrice uirgine, unum existere filium et non duo; unius enim esse dicimus unigeniti filii dei et miracula et passiones quae sponte carne perpessus
p. 116 est. eos autem qui diuidunt aut confundunt aut phantasiam introducunt, omnino non recipimus, quoniam sine peccato ex dei genetrice secundum ueritatem incarnatio augmentum filii non fecit. mansit enim trinitas ⟨trinitas⟩ et incarnato uno de trinitate deo uerbo. scientes itaque quod neque sanctissimae ubique orthodoxae ecclesiae neque harum praesules deoamantissimi sacerdotes neque nostrum imperium symbolum aut terminum fidei citra praedictum sanctum mathema receperunt aut recipiunt, unite uosmet ipsos nihil dubitantes. haec enim scripsimus non innouantes fidem, sed uobis satisfacientes. omnem uero qui aliud quicquam sapuit aut sapit aut nunc aut aliquando aut in Calchedonam aut in quacumque synodo, anathematizamus, praecipue uero praedictos Nestorium et Eutychen et quae eorum sunt, sapientes. copulamini igitur spiritali matri ecclesiae eadem nobiscum in ea positi communione secundum praedictum unum et solum fidei terminum eorundem sanctorum patrum. sanctissima namque nostra mater ecclesia tamquam quae genuit nos filios expectat amplecti et longo post tempore dulcemque uestram uocem concupiscit audire. cogite siquidem uosmet ipsos; haec enim facientes et saluatoris Christi domini
p. 117 propitiationem ad uos adtrahetis et a nostro imperio laudabimini.

PVRT
2 uirgine dei genitrice *R* duos *RT* 3 passionem *V* quas *RT* 6 trinitas *addidi* incarnatio *PV* 7 quod neque *R om. PVT* 8 aut] autem *P* fidei terminum *V* 9 mathema *Garnier secundum Graeca* baptismate *PV* baptisma *RT* 10 omne *R* 11 aut[1] *PV* ac *RT* sapet *P* calcedona *R* 13 quae *in* qui *corr. V* eodem *PV* 14 communionem *PV, corr. V* 15 scissimam *P* nostra *om. V* ecclesiam *PV, corr. V* 18 adtrahitis *PV*

Ἐπιστολὴ Λέοντος ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς τὸν βασιλέα Λέοντα

PL 54, 1156 *Τῶι ὑπερενδόξωι καὶ γαληνοτάτωι υἱῶι Λέοντι αὐγούστωι Λέων ἐπίσκοπος. Ὑπο-* 1
σχόμενον ἐμαυτὸν διαμέμνημαι, εὐαγέστατε βασιλεῦ, ἐπὶ τοῦ πράγματος τοῦ τῆς πίστεως, ἧς οἶδα τὴν σὴν ἡμερότητα πλείστην εὐσεβῶς ποιεῖσθαι τὴν μέριμναν, ὡς πληρεστάτην τῆς βραχύτητος τῆς ἐμῆς ἀποστελῶ σοι διάλεξιν, ἣν ἐπὶ τοῦ παρόντος συνεργίαι τοῦ κυρίου τῆς προφάσεως παρεχούσης μοι τὸ εὔπιστον ἀποδίδωμι, ὥστε τὴν ἐπωφελῆ [πίστιν], καθ' ὅσον ἡγοῦμαι, μηδαμῶς ἐλλεῖψαι δυνηθῆναι τῆι εὐαγεστάτηι σπουδῆι τῆς ὑμῶν εὐσεβείας εἰσήγησιν. εἰ καὶ τὰ μάλιστα γὰρ ἐγνώκαμεν ἀνθρωπίνης διδασκαλίας τὴν ὑμῶν ἡμερότητα μὴ προσδεῖσθαι καὶ τὴν καθαρωτάτην ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀφθονίας μάθησιν ἠντληκέναι, τῶν ἐμοὶ πρεπόντων ὅμως ἐστὶ καὶ φανεροῦν ἃ νοεῖτε, καὶ κηρύττειν ἅπερ πιστεύετε, ὅπως ἂν
Lc. 12, 49 *ἐκεῖνο τὸ πῦρ ὅπερ ὁ Χριστὸς ἐλθὼν ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν, ταῖς συχναῖς τῆς μελέτης κινήσεσιν ἐλαυνόμενον θερμαίνηται μὲν οὕτως ὥστε καὶ ζεῖν, ἐξαίρηται δὲ πρὸς φλόγα ὥστε καὶ διαλάμπειν.*

Μεγίστην γὰρ ἀχλὺν ἡ αἵρεσις Εὐτυχοῦς τοῖς κατὰ τὴν Ἀνατολὴν μέρεσιν ἐπιφέρειν

R, W [cod. Vindob. theol. gr. 40]
1 *ἐπιστολή—λέοντα* R *λέοντοσ πάπα ῥώμησ τοῦ μακαριωτάτου καὶ σοφωτάτου ἐπιστολὴ πρὸσ λέοντα βασιλέα τὸν μέγαν τὸν μετὰ μαρκιανὸν βασιλεύσαντα* W 2 *ἐπίσκοποσ ῥώμησ* W 6 *πίστιν* RW del. Ballerini 10 *νοεῖται* RW *πιστεύεται* RW 12 *ζῆν* W

ἐμηχανήσατο καὶ ἀπ' ἐκείνου τοῦ φωτὸς ὅπερ, ὥς φησι τὸ εὐαγγέλιον, ἐν τῆι σκοτίαι Ioh. 1, 5
φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, ἀποστρέψαι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν ἀμαθῶν
ἐπειράθη αὐτῆς τε πρὸς τὴν οἰκείαν τύφλωσιν ἐκπεσούσης διὰ τῶν μαθητῶν ὠμότερον ἀνα-
πέφηνεν τοῦθ' ὅπερ ἠτόνησεν ἐπὶ τοῦ διδασκάλου. οὐκ ἐν μακρῶι γὰρ διαστήματι χρόνου
ἡ καθολικὴ πίστις, ἥτις καὶ μονογενής ἐστι καὶ ἀληθὴς καὶ ἥιτινι οὔτε προστίθεσθαι οὔτε 1158
μὴν ἀπομειοῦσθαί τινα δύναται, τὴν παρὰ τῶν δύο δέδεκται πολεμίων ὁρμήν, ὧν ὁ μὲν
πρῶτος Νεστόριος, ὁ δὲ δεύτερος Εὐτυχὴς ἀνέκυψεν, οἵτινες τὰς ἀμφοτέρας αἱρέσεις τὰς
ἑαυταῖς ἐναντίας τῆι θεοῦ ἐκκλησίαι ἐπεισενεγκεῖν ἠβουλήθησαν, ὡς ἑκάτερον ὑπὸ τῶν τὴν
ἀλήθειαν κηρυττόντων κατακριθῆναι δικαίως, ἐπειδὴ σφόδρα ἦν μανιῶδες καὶ δυσσεβὲς ὅπερ
ἐκ τοῦ ποικίλου ψεύδους φρονοῦντες ὑπῆρχον ἀμφότεροι. ἀναθεματιζέσθω τοίνυν Νεστό-
ριος ὁ τὴν μακαρίαν παρθένον Μαρίαν οὐχὶ τοῦ θεοῦ, ἀνθρώπου δὲ μόνον πιστεύων εἶναι
μητέρα, ἵνα τῆς μὲν σαρκὸς ἄλλο, τῆς δὲ θεότητος ἄλλο πρόσωπον ἀπεργάσηται καὶ μὴ τὸν
ἕνα Χριστὸν ἔν τε τῶι λόγωι τῶι τοῦ θεοῦ νοήσηι καὶ ἐν τῶι σώματι, ἀλλὰ κεχωρισμένως
καὶ διεζευγμένως ἕτερον μὲν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἕτερον δὲ τὸν ἐξ ἀνθρώπου κηρύττηι, ὁπότε
μενούσης ἐκείνης τῆς τοῦ ἀμετατρέπτου λόγου οὐσίας τῆς οὔσης ἀχρόνου τε καὶ ἀιδίου μετὰ
πατρὸς αὐτῶι καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος οὕτως ἐντὸς τῶν τῆς παρθένου σπλάγχνων ὁ λόγος
σὰρξ ἐγένετο, ὥστε κατὰ τὸ ἄφραστον μυστήριον μιᾶι συλλήψει καὶ ἑνὶ τοκετῶι κατὰ τὴν
ἑκατέρας φύσεως ἀλήθειαν τὴν αὐτὴν παρθένον καὶ δούλην εἶναι τοῦ κυρίου καὶ μητέρα,
ὅπερ καὶ ἡ Ἐλισάβετ, ὡς ὁ εὐαγγελιστὴς διεσάφησεν Λουκᾶς, νενόηκέν τε καὶ εἴρηκεν· πόθεν Lc. 1, 43
μοι τοῦτο ἵνα ἔλθηι ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με; τῶι αὐτῶι δὲ βαλλέσθω
καὶ Εὐτυχὴς ἀναθέματι, ὃς ταῖς ἀσεβέσι τῶν παλαιοτέρων αἱρετικῶν ἐγκυλιόμενος πλάναις
τὸ Ἀπολιναρίου τρίτον ἐπελέξατο δόγμα, ὥστε τῆς ἀνθρωπίνης ἀπαρνηθείσης σαρκὸς καὶ τῆς
κατὰ τὴν ψυχὴν ἀληθείας τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν μιᾶς φύσεως ὅλον διαβε-
βαιοῦσθαι τυγχάνειν ὡσανεὶ τῆς τοῦ λόγου θεότητος αὐτῆς ἑαυτὴν μετατρεψάσης εἰς σάρκα
τε καὶ ψυχὴν καὶ τοῦ συλληφθῆναί τε καὶ γεννηθῆναι τραφῆναί τε καὶ αὐξηθῆναι καὶ σταυ-
ρωθῆναί τε καὶ ἀποθανεῖν καὶ ταφῆναι καὶ ἀναστῆναι καὶ ἀνελθεῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ κα-
θεσθῆναι ἐν δεξιᾶι τοῦ πατρός, ὅθεν ἐλεύσεται πρὸς τὸ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, τῆς θείας
ὑπάρχοντος μόνον οὐσίας, ἥτις τούτων οὐδὲν εἰς ἑαυτὴν ἀναδέχεται δίχα τῆς ἀληθείας τοῦ
σώματος, ἐπειδήπερ ἡ φύσις ἡ τοῦ μονογενοῦς φύσις ἐστὶ τοῦ πατρός, φύσις ἐστὶ καὶ τοῦ
πνεύματος τοῦ ἁγίου ὁμοῦ τέ ἐστιν ἀπαθὴς καὶ ὁμοῦ καθέστηκεν ἀναλλοίωτος ἡ τῆς αἰω- 1160
νίου τριάδος ἀδιαίρετος ἑνότης καὶ συνυπάρχουσα κατ' οὐσίαν ἰσότης. ὅθεν εἴ τις Εὐτυχια-
νιστὴς ἀποφοιτῶν τῆς Ἀπολιναρίου διαστροφῆς, ἵνα δὴ μὴ φωραθῆι φρονῶν θεότητα παθη-
τὴν καὶ θνητήν, ὅμως τοῦ λόγου τοῦ σαρκωθέντος, τουτέστι τοῦ τε λόγου καὶ τῆς σαρκὸς
τολμᾶι μίαν ἀποφαίνεσθαι φύσιν, προφανῶς εἰς τὴν Βαλεντίνου καὶ Μανιχαίου μεταβαίνει
μανίαν καὶ τὸν μεσίτην θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπον Χριστὸν Ἰησοῦν προσποιητῶς ἅπαντα 1 Tim. 2, 5
πεπραχέναι πιστεύει καὶ οὐ σῶμα ἀνθρώπινον ἐν αὐτῶι, ἀλλὰ φαντασιῶδες σώματος εἶδος
3 τοῖς τῶν τεθεαμένων ὀφθαλμοῖς ὁραθῆναι. ὅπερ τῆς ἀσεβείας ψεῦδος [ἐστὶν] ἐπειδήπερ
ἡ καθολικὴ πίστις πάλαι βδελύττεται καὶ τὰ τῶν τοιούτων διατάξεων δυσσεβήματα ταῖς ὁμο-
φώνοις ἐν ὅλωι τῶι κόσμωι τῶν μακαριωτάτων πατέρων ἤδη πρώην καταδεδίκασται ψήφοις,
οὐκ ἔστιν ἀμφίβολον ταύτην ἡμᾶς ἐκδικεῖν καὶ κηρύττειν τὴν πίστιν ἣν ἡ ἁγία κατὰ Νίκαιαν
σύνοδος ἐβεβαίωσεν λέγουσα

RW
6 πολέμων R 9 δυσσεβεῖ R 11 μόνου R 23 τὸν² om. W 24 μεταστρεψάσησ R 26 τε om. W
28 ὑπαρχούσησ W 29/30 τοῦ ἁγίου πνεύματοσ W 33 τε om. W 34 ὑποφαίνεσθαι W 37 ἐστὶν del. Ballerini

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, τουτέστιν τὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, μιᾶς ὑποστάσεως σὺν πατρί, ὅπερ Ἑλληνιστὶ λέγεται ὁμοούσιον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν οὐρανῶι καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῆι τρίτηι ἡμέραι καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

Ἥιτινι σαφῶς ὁμολογίαι τοῦτο περιέχεται ὅπερ καὶ ἡμεῖς περὶ τῆς τοῦ κυρίου σαρκώ-
1162 *σεως ὁμολογοῦμέν τε καὶ πιστεύομεν, ὃς πρὸς τὸ τὴν σωτηρίαν τοῦ γένους ἀναπλάσαι τῶν*
ἀνθρώπων ἀληθῆ σάρκα τῆς ἡμετέρας σαθρότητος οὐκ ἐξ οὐρανοῦ μεθ' ἑαυτοῦ κατεκόμισεν,
ἀλλ' ἐν τῆι γαστρὶ τῆς παρθένου μητρὸς προσέλαβεν. οἵτινεσδήποτε τοίνυν εἰσὶν οἱ οὕτω 4
τυφλώττοντες καὶ ἀπὸ τοῦ φωτὸς τῆς ἀληθείας ἀλλοτριούμενοι, ὥστε τῶι λόγωι τῶι τοῦ θεοῦ
ἀπὸ τοῦ τῆς σαρκώσεως χρόνου τὴν ἀλήθειαν τῆς ἀνθρωπίνης ἀπαρνεῖσθαι σαρκός, δεικνύ-
τωσαν κατὰ τί Χριστιανῶν ἑαυτοῖς ἁρπάζουσι προσηγορίαν καὶ κατὰ ποῖον λόγον τῶι τῆς
ἀληθείας εὐαγγελίωι σύμφωνοι καθεστήκασιν, εἴ γε ἐν τῶι τοκετῶι τῆς μακαρίας παρθένου
ἢ ἡ σὰρξ δίχα τῆς θεότητος ἢ ἡ θεότης ἀνέτειλεν ἢ ἐγεννήθη δίχα τοῦ σώματος. ὥσπερ
Ioh. 1, 14 *γὰρ οὐ δυνατὸν ἀπαρνεῖσθαι τοῦ εὐαγγελιστοῦ λέγοντος ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ*
ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, οὕτως ἀπαρνηθῆναι οὐχ οἷόν τε τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστό-
2 Cor. 5, 19 *λου κηρύττοντος ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῶι κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῶι. ποία δ'*
ἂν ἠδύνατο τυγχάνειν καταλλαγὴ δι' ἧς ἵλεως ἐγένετο τῶι γένει τῶν ἀνθρώπων ὁ θεός, εἰ
μὴ τὴν αἰτίαν τῶν πάντων ὁ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων μεσίτης ἀνεδέξατο; ποίωι δ' ἂν λόγωι τὴν
Phil. 2, 6 *ἀλήθειαν ἐπλήρωσεν τοῦ μεσίτου, εἰ μὴ ὁ ἐν μορφῆι θεοῦ ἴσος ὢν τῶι πατρὶ ἐν τῆι μορφῆι*
τοῦ δούλου ἐκοινώνησεν καὶ ἡμῖν, ὥστε τὸν δεσμὸν τοῦ θανάτου, ὃν ἡ τοῦ ἑνὸς παράβασις
ἐπεσπάσατο, τῶι θανάτωι τοῦ ἑνὸς τοῦ μόνου μηδὲν τῶι θανάτωι χρεωστήσαντος διαλυθῆναι;
ἡ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν χύσις τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ γέγονεν οὕτως πλουσία εἰς τίμημα,
ὡς εἰ πιστεύσοι τὸ πᾶν πλῆθος τῶν αἰχμαλωτισθέντων εἰς τὸν ἑαυτῶν λυτρωτήν, μηδένα
Rom. 5, 20 *κατασχεθῆναι τοῖς τοῦ διαβόλου δεσμοῖς, ἐπειδήπερ, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅπου ἐπλεό-*
νασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις καὶ τῶν τεχθέντων ἐν τῶι τῆς ἁμαρτίας
προκρίματι λαμβανόντων τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρὸς δικαιοσύνην ἀναγεννᾶσθαι τὸ χάρισμα τὸ
τῆς ἐλευθερίας δυνατώτερον γέγονεν τοῦ τῆς δουλείας ὀφλήματος. ποίαν οὖν ἑαυτοῖς βοη-
θείας ἐκ τοῦ τοιοῦδε μυστηρίου καταλιμπάνουσιν ἐλπίδα οἱ ἐν τῶι σωτῆρι ἡμῶν ἀπαρνού- 5
μενοι τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος τὴν ἀλήθειαν; λεγέτωσαν διὰ ποίας θυσίας κατηλλάγησαν·
Eph. 5, 2 *λεγέτωσαν διὰ ποίου αἵματος ἐλυτρώθησαν. τίς ἐστιν ὅς, ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, παραδέ-*
1164 *δωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν τῶι θεῶι προσφορὰν καὶ θυσίαν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας;*
ἢ πότε θυσία τις πρὸς ἱερουργίαν ἐπιτηδειοτέρα γεγένηται ταύτης ἣν ὁ ἀληθὴς καὶ αἰώνιος
ἀρχιερεὺς τῶι θυσιαστηρίωι τῶι τοῦ σταυροῦ διὰ τῆς θυσίας τῆς σαρκὸς τῆς ἰδίας ἐπέθηκεν;
Ps. 115, 6 *εἰ καὶ τὰ μάλιστα γὰρ πολλῶν ἁγίων ἐνώπιον κυρίου τίμιος γέγονεν ὁ θάνατος, ὅμως οὐ-*

R W

2 *ἡμῶν* óm. R 7 *καὶ σταυρωθέντα καὶ ταφέντα* desunt in Λ 15 *σαρκώσεως*] *σαρκὸσ* W 17 *μακαρίασ* R *μαρίασ* W 20 *ἐν* om. R *ἀπαρνεῖσθαι* W 21 *ὁ θσ* W 27 *λύσιο* R 37 *τις*] *τῆσ* R W 39 *γὰρ* W *τῶν* R

δενὸς τῶν ἀνευθύνων τούτων ἡ σφαγὴ λύτρωσις τοῦ κόσμου γεγένηται. οἱ δίκαιοι στε-
φάνους εἰλήφασιν, οὐ δεδώκασι, καὶ ἐκ τῆς ἀθλήσεως τῶν πιστῶν ὑποδείγματα καρτερίας
εἰσίν, οὐ γέρα δικαιοσύνης. ἑκάστου γὰρ αὐτῶν δηλαδὴ θάνατος γέγονεν εἷς καὶ οὐδεὶς
τὸ ἑτέρου χρέος διὰ τοῦ αὐτὸς τελειωθῆναι ἐξέτισεν, ὁπότε μεταξὺ τῶν υἱῶν τῶν ἀνθρώπων
εἷς μόνος ἐστὶν ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ὁ μόνος ἀληθῶς ἀμνὸς ἄσπιλος γεγονώς,
ἐν ὧι πάντες σταυρωθέντες, πάντες ἀποθανόντες, πάντες ταφέντες καὶ πάντες ὑπάρχουσιν
ἐγερθέντες, περὶ ὧν αὐτὸς ἔλεγεν· ὅταν ὑψωθῶ ἀπὸ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς Ioh. 12, 32
ἐμαυτόν. ἡ γὰρ ἀληθὴς πίστις ἡ δικαιοῦσα τοὺς ἀσεβεῖς καὶ γεννῶσα τοὺς δικαίους πρὸς
τὸν μέτοχον τῆς ἰδίας ἀνθρωπότητος ἑλκυσθεῖσα ἐν ἐκείνωι πορίζεται τὴν σωτηρίαν, ἐν ὧι
μόνωι εὑρίσκει ἄνθρωπος ἑαυτὸν οὐχ ὑπεύθυνον διὰ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος μετὰ παρρησίας
αὐχῶν περὶ τῆς ἐκείνου δυνάμεως, ὃς ἐν τῆι εὐτελείαι τῆς ἡμετέρας σαρκὸς συμπλακεὶς τῶι
πολεμίωι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων τὴν ἑαυτοῦ νίκην ἐχαρίσατο τούτοις ὧν ἐνίκησεν ἐν τῶι
σώματι.

6 Τοιγαροῦν εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἐν τῶι ἑνὶ δεσπότηι Ἰησοῦ Χριστῶι τῶι ἀληθεῖ τοῦ θεοῦ
καὶ ἀνθρώπου υἱῶι τοῦ τε λόγου καὶ τῆς σαρκὸς ἓν ὑπάρχει πρόσωπον, ὅπερ ἀχωρίστως καὶ
ἀδιαιρέτως κοινὰς ἔχει τὰς πράξεις, δεῖ νοεῖν ὅμως αὐτῶν τῶν ἔργων τὰς ποιότητας καὶ τῆι
κατανοήσει τῆς εἰλικρινοῦς πίστεως δεῖ καθορᾶν ἐπὶ ποῖα μὲν ἡ τῆς σαρκὸς προάγεται ταπει-
νότης, ἐπὶ ποῖα δὲ τὸ ὕψος τῆς θεότητος ἐπικλίνεται, καὶ τί μέν ἐστιν ὅπερ ἡ σὰρξ οὐ πράττει
δίχα τοῦ λόγου, τί δὲ εἴη ὅπερ ὁ λόγος χωρὶς τῆς σαρκὸς οὐκ ἐργάζεται. δίχα μὲν γὰρ
τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως οὐδ' ἂν ἡ παρθένος συνέλαβεν οὐδὲ ἔτεκεν, δίχα δὲ τῆς ἀληθείας
τῆς σαρκὸς οὐκ ἂν ἡ κεκαλυμμένη τοῖς ῥάκεσιν ἔκειτο νηπιότης. καὶ δίχα μὲν τῆς τοῦ
λόγου δυνάμεως οὐκ ἂν προσεκύνησαν οἱ μάγοι τὸ παιδίον τὸ ὑπὸ τοῦ μηνύοντος ἀστέρος
δηλούμενον, δίχα δὲ τῆς ἀληθείας τῆς σαρκὸς οὐκ ἂν ἐκελεύετο τὸ παιδίον εἰς Αἴγυπτον
μεταφέρεσθαι καὶ τοῦ κατὰ τὸν Ἡρώιδην ὑπεξάγεσθαι διωγμοῦ. καὶ δίχα μὲν τῆς τοῦ
λόγου δυνάμεως οὐκ ἂν ἔλεγεν ἡ φωνὴ τοῦ πατρὸς ἐξ οὐρανῶν ἀφεθεῖσα οὗτός ἐστιν ὁ Mt. 3, 17
υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ὧι ηὐδόκησα, δίχα δὲ τῆς ἀληθείας τοῦ σώματος οὐκ ἂν προσε-
μαρτύρατο ὁ Ἰωάννης ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Ioh. 1, 29
καὶ δίχα μὲν τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως οὐκ ἂν ἐγένετο τῶν τε ἀσθενούντων ἡ ῥῶσις καὶ τῶν 1166
τεθνεώτων ἡ ζωοποίησις, δίχα δὲ τῆς ἀληθείας τῆς σαρκὸς οὔτε τροφὴ τῶι νηστεύοντι οὔτε
μὴν ὕπνος ἀναγκαῖος ὑπῆρχεν τῶι κοπιάσαντι. καὶ τὸ δὴ πέρας, δίχα μὲν τῆς τοῦ λόγου
δυνάμεως οὐκ ἂν ἑαυτὸν ὁ κύριος ἴσον τῶι πατρὶ τυγχάνοντα ὡμολόγει, δίχα δὲ τῆς ἀληθείας
τοῦ σώματος οὐκ ἂν ὁ αὐτὸς ἔλεγεν μείζονα εἶναι ἑαυτοῦ τὸν πατέρα, ὁπότε καὶ ἡ καθολικὴ Ioh. 14, 28
πίστις ἑκάτερον δέχεται καὶ ἑκάτερον ἐκδικεῖ, ἥτις κατὰ τὴν ὁμολογίαν τοῦ μακαρίου ἀποστόλου
Πέτρου ἕνα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος καὶ ἄνθρωπον πιστεύει καὶ λόγον. εἰ Mt. 16, 16
καὶ τὰ μάλιστα τοίνυν ἐξ ἐκείνης τῆς ἀρχῆς ἀφ' ἧς ἐν τῆι γαστρὶ τῆς παρθένου ὁ λόγος
γέγονεν σάρξ, οὐδ' ὁτιοῦν ἦν διαιρέσεως μεταξὺ τῆς ἑκατέρας μορφῆς καὶ διὰ πάσης αὐξήσεως
σωματικῆς ἑνὸς προσώπου αἱ τοῦ παντὸς χρόνου πράξεις γεγόνασιν, ὅμως αὐτὰ ταῦτα ἅπερ
ἀχωρίστως γεγένηται, κατ' οὐδεμίαν ἐπιμιξίαν συγχέομεν, ἀλλὰ τί ποίας εἴη μορφῆς, ἐκ τῆς
τῶν ἔργων ποιότητος αἰσθανόμεθα.

7 Λεγέτωσαν τοιγαροῦν οἱ ὑποκριταὶ οὗτοι οἱ ταῖς τυφλαῖς διανοίαις τὸ τῆς ἀληθείας φῶς
εἰσδέξασθαι μὴ βουλόμενοι ἐν ποίαι μορφῆι τῶι τοῦ σταυροῦ ξύλωι ὁ κύριος τῆς δόξης 1 Cor. 2, 8

RW

1 ἡ om. R   2 ὑπόδειγμα W   5 ὁ² om. W   7 πάντας] omnia Λ   12 ὧν R ὃν W

Χριστὸς εἴη προσπεπαρμένος, τί ἔκειτο ἐν τῶι τάφωι καὶ τοῦ μνήματος ἀποκυλισθέντος τοῦ
λίθου ποία σὰρξ τῆι τρίτηι ἐξανέστη ἡμέραι καὶ κατὰ τί μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ τῶν μα-
θητῶν τινὰς μὴ πιστεύοντας ἤλεγχεν καὶ τὴν τῶν ἐνδοιαζόντων ἀμφιβολίαν ἐνέτρεπεν λέγων
Lc. 24, 39 ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεω-
Ioh. 20, 27 ρεῖτε ἔχοντα καὶ τῶι ἀποστόλωι Θωμᾶι φέρε τὴν χεῖρά σου εἰς τὴν πλευράν μου
καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός.
δι' ἧς δηλονότι τῆς τοῦ σώματος αὐτοῦ φανερώσεως ἤδη τῶν αἱρετικῶν τὰς ψευδολογίας
ἀνέτρεπεν, ὥστε πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ τὴν τὰς διδασκαλίας αὐτοῦ μνησομένην
μηδαμῶς ἀμφιβάλλειν ὡς τοῦτο δέοι πιστεύειν ὅπερ οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸ κηρύττειν ἦσαν
ὑποδεξάμενοι. εἰ οὖν ἐν τῶι τοσούτωι τῆς ἀληθείας φωτὶ τὸ σκότος τὸ ἑαυτῆς ἡ ἐπιμονὴ
τῶν αἱρετικῶν οὐκ ἀφίησι, δεικνύτωσαν πόθεν ἑαυτοῖς τῆς αἰωνίου ζωῆς τὴν ἐλπίδα κατε-
1 Tim. 2, 5 παγγέλλονται, πρὸς ἣν εἰ μὴ διὰ τοῦ μεσίτου θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ
Act. 4, 12 ἀφικέσθαι ἀδύνατον. καθὰ γάρ φησιν ὁ μακάριος ἀπόστολος Πέτρος, οὐκ ἔστιν ἕτερον
ὄνομα δεδομένον τοῖς ἀνθρώποις ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐν ὧι δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς οὐδὲ
1 Tim. 2, 6 ἔστι λύτρωσις τῆς τῶν ἀνθρώπων αἰχμαλωσίας εἰ μὴ ἐν τῶι αἵματι τούτου ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν
1168 λύτρον ὑπὲρ πάντων, καὶ ὅστις, καθάπερ κηρύττει ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος, ἐν μορφῆι
Phil. 2, 6–11 θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶι, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς
ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου
δὲ σταυροῦ. δι' ὃ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῶι ὄνομα τὸ
ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῶι ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψηι ἐπουρα-
νίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος
Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. ὁπότε οὖν εἷς ὑπάρχει κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς 8
θεότητός ⟨τε⟩ ἀληθοῦς καὶ ἀνθρωπότητος ἐν αὐτῶι παντάπασιν ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον εἴη,
ὅμως τὴν ὕψωσιν δι' ἧς αὐτόν, ὡς ὁ διδάσκαλος τῶν ἐθνῶν φησιν, ὕψωσεν ὁ θεὸς καὶ
ἐχαρίσατο αὐτῶι ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, εἰς ταύτην ἀνήκειν νοοῦμεν τὴν μορφὴν τὴν ἐκ
τῆς ἐπαυξήσεως τῆς τοσαύτης δόξης πλουτίζεσθαι μέλλουσαν. δῆλον γὰρ ὡς ὢν ἐν μορφῆι
θεοῦ ἴσος ἦν ὁ υἱὸς τῶι πατρὶ μεταξύ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ μονογενοῦς οὐδεὶς κατὰ τὴν
οὐσίαν χωρισμός, οὐδεμία κατὰ τὴν θεότητα τυγχάνει διαφορὰ οὔτε διὰ τοῦ μυστηρίου τῆς
ἐνανθρωπήσεως ἀπεμείωτό τι τοῦ λόγου, ὅπερ ἔδει κατὰ χάριν αὐτῶι τοῦ πατρὸς ἀποδί-
δοσθαι. ἡ δὲ τοῦ δούλου μορφή, δι' ἧς ἡ ἀπαθὴς θεότης τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον
ἀπεπλήρωσεν, ἡ κατὰ ἄνθρωπον ταπεινότης ἐστίν, ἥτις εἰς δόξαν προέκοψεν τῆς θείας δυνά-
μεως, εἰς τοσαύτην ἑνότητα κατ' αὐτὴν τῆς παρθένου τὴν σύλληψιν τῆς θεότητός τε καὶ τῆς
ἀνθρωπότητος συμπλακείσης, ὥστε μήτε δίχα τοῦ εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον τὰ θεῖα μήτε δίχα
1 Cor. 2, 8 τοῦ εἶναι θεὸν τὰ ἀνθρώπινα διαπράττεσθαι. δι' ὃ καὶ καθάπερ λέγεται κύριος τῆς δόξης
Phil. 2, 9 ὁ σταυρωθείς, οὕτως ἐκ τῆς θεότητος ἴσος ὢν τῶι θεῶι λέγεται ὑψωθείς, ἐπειδήπερ ἀχωρίστως
μενούσης τῆς ἑνότητος τοῦ προσώπου εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ ὅλος υἱὸς ἀνθρώπου διὰ τὴν σάρκα
καὶ ὅλος υἱὸς θεοῦ διὰ τὴν σὺν τῶι πατρὶ μίαν θεότητα. εἴ τι τοίνυν προσκαίρως δέχεται ὁ
Χριστός, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα δέχεται, ἥτινι ταῦθ' ἅπερ οὐκ εἶχεν, προσφέρεται. κατὰ γὰρ
τὴν δύναμιν τῆς θεότητος ἀπαραλλάκτως πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἔχει καὶ ὁ υἱός, καὶ ἅπερ ἐν
μορφῆι δούλου παρὰ τοῦ πατρὸς εἴληφεν, ταῦτα ἐν μορφῆι θεοῦ ὢν καὶ αὐτὸς ἐχαρίσατο.

R W

20 ὑπερύψωμεν R   24 τε addidi   32 ἀνεπλήρωσεν W   36 θειότητοσ R W postulatur ἀιδιότητος   39 εἴ τινι R

κατὰ μὲν γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐστι, κατὰ δὲ τὴν τοῦ δούλου Ioh. 10, 30
μορφὴν οὐκ ἦλθεν ποιῆσαι τὸ θέλημα τὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντος αὐτόν. Ioh. 5, 30
καὶ κατὰ μὲν τὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν ὡς ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῶι, οὕτως ἔδωκεν Ioh. 5, 26
καὶ τῶι υἱῶι ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῶι, κατὰ δὲ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου περίλυπός ἐστιν 1170 Mt. 26, 38
ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἕως θανάτου. καί ἐστιν ὁ αὐτός, ὡς ὁ ἀπόστολος κηρύττει, καὶ πλούσιος 2 Cor. 8, 9
καὶ πένης, πλούσιος μὲν ὡς τοῦ εὐαγγελιστοῦ λέγοντος ἐν ἀρχῆι ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος Ioh. 1, 1—3
ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῆι πρὸς τὸν θεόν. πάντα
δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, πτωχὸς δὲ ἐπειδὴ δι' ἡμᾶς ὁ
λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. τίς δέ ἐστιν ἡ κένωσις αὐτοῦ ἢ τίς ἡ Ioh. 1, 14
πτωχεία, εἰ μὴ ἡ πρόσληψις τῆς τοῦ δούλου μορφῆς, ἥστινος εἰς παραπέτασμα τῆι τοῦ λόγου
9 θεότητι γενομένης ἡ τῆς ἀνθρωπίνης λυτρώσεως οἰκονομία πεπλήρωται; καὶ γὰρ ἐπειδὴ τὰ
τῆς προγονικῆς αἰχμαλωσίας ἡμῶν οὐκ ἠδύνατο διαλυθῆναι δεσμά, εἰ μὴ τοῦ γένους τοῦ
ἡμῶν καὶ τῆς ἡμετέρας φύσεως ἄνθρωπος γένοιτο τοῖς τῶν ἁμαρτημάτων προκρίμασιν οὐ
κρατούμενος καὶ ὃς τῶι ἀσπίλωι αἵματι τῶι ἑαυτοῦ τὸ θανάσιμον ἀποπλύνηι χειρόγραφον,
καθάπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν θεόθεν προτυπωθέν, οὕτως ἐν τῶι πληρώματι τῶν προειρημένων
γέγονεν χρόνων, ὥστε τὴν πολυτρόπως προαγγελθεῖσαν ὑπόσχεσιν ἐλθεῖν εἰς τὴν πάλαι προσ-
δοκωμένην ἐξάνυσιν μὴ δύνασθαί τε εἶναι ἀμφίβολον τὸ ταῖς συχνοτάταις ἀεὶ μαρτυρίαις
προδηλωθέν. ἐν μεγίστηι μέντοιγε παρανομίαι τῶν αἱρετικῶν ἡ δυσσέβεια πεφανέρωκεν
ἑαυτὴν ἐγκυλίεσθαι, ὁπότε ἐπὶ προσχήματι τοῦ τιμᾶν τὴν θεότητα τὴν ἀλήθειαν ἐν τῶι Χριστῶι
τῆς ἀνθρωπίνης ἀπαρνοῦνται σαρκὸς καὶ νομίζουσιν εὐσεβῶς πιστεύειν, εἰ λέγοιτο ἐν τῶι
σωτῆρι ἡμῶν ἀληθὲς μὴ εἶναι τὸ σῶιζον, ὁπηνίκα οὕτω κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τὴν πρὸ πάντων
αἰώνων τῶι θεῶι ἐν Χριστῶι ὁ κόσμος εἴη κατηλλαγμένος, ὡς εἴ γε μὴ κατηξίωσεν σὰρξ
γενέσθαι ὁ λόγος, οὐδεμία σὰρξ ἂν ἠδύνατο σωθῆναι. καὶ γὰρ ἅπαν τὸ μυστήριον τῆς
τῶν Χριστιανῶν πίστεως διὰ μεγίστης, ὡς οἱ αἱρετικοὶ θέλουσιν, ἀμαυροῦται σκοτίας, εἴ γε
τὸ φῶς τῆς ἀληθείας νομισθείη λανθάνειν ὑπὸ διεψευσμένωι φαντάσματι.

Μηδεὶς οὖν ἐπαισχυντέαν ἡγείσθω Χριστιανὸς τοῦ ἡμετέρου σώματος ἐν Χριστῶι τὴν
ἀλήθειαν, ἐπειδήπερ ἅπαντες οἱ ἀπόστολοι καὶ τῶν ἀποστόλων οἱ μαθηταὶ καὶ πάντες οἱ
λαμπροὶ διδάσκαλοι τῶν ἐκκλησιῶν, οἵτινες ἐπὶ τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἢ ὅσοι πρὸς τὴν
τῆς ὁμολογίας ἐλθεῖν ἠξίωνται δόξαν, ἐν τῶι φωτὶ τῆς πίστεως ταύτης ἐξέλαμψαν ταῖς συμψή-
φοις γνώμαις ἔκδηλοι γενόμενοι πανταχοῦ ὡς ὅτι ἐν τῶι δεσπότηι Ἰησοῦ Χριστῶι δεῖ καὶ 1172
τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς ἓν εἶναι συνομολογεῖσθαι τὸ πρόσωπον. πλὴν κατὰ ποῖον
ὅμοιον λόγον ἢ ποίωι μέρει γραφῶν ἡ τῶν αἱρετικῶν δυσσέβεια βοηθεῖσθαι νομίζει ἡ τὴν
ἀλήθειαν ἀρνουμένη τοῦ σώματος Χριστοῦ, ὁπότε ταύτην οὔτε νόμος μαρτύρεσθαι οὔτε προ-
φητεία προλέγειν οὔτε διδάσκειν τὰ εὐαγγέλια, οὐκ αὐτὸς ὁ Χριστὸς ὑποδεικνύειν ἐπαύσατο;
ἐν πάσαις συντάξεσι τῶν γραφῶν ἐκζητείτωσαν ποῖ τραπέντες τὸ ἴδιον φύγωσι σκότος, οὐχὶ
ποῖ κλίναντες τὸ ἀληθὲς ἐπισκοτίσωσι φῶς, καὶ καθ' ὅλους τοὺς χρόνους εὑρήσουσιν οὕτως
ἐκλάμπουσαν τὴν ἀλήθειαν, ἵνα τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν ἴδωσι τοῦτο μυστήριον ἐξ ἀρχῆς
πιστευθέν, ὅπερ ἐπ' ἐσχάτων πεπλήρωται. περὶ οὗ εἰ καὶ τῶν ἁγίων γραφῶν οὐδὲ ἓν
σεσιώπηκεν μέρος, ὅμως ἐξαρκεῖ· σύμβολα τινὰ τῆς συμφώνου τούτοις ἀληθείας ἐνθεῖναι, δι'
ὧν ἡ περὶ τὴν πίστιν ἐμμέλεια εἰς τηλαυγέστατον ἀπευθυνθήσεται πλάτος καὶ τῶι τῆς γνώσεως

RW
10 λόγου Ballerini δούλου RW 14 ὃσ R ὡσ W ἀποπλύνει W 15 postulatur προωρισμένων 17 ἐξάνυσιν Ballerini ἐξανύειν RW 24 εἴτε RW 35 ἐκφύγωσι W 36 ἐπισκοτίσουσι W 38 εἰ om. R 39 ἐσιώπηκεν R 40 δηλαυγέστατον R

καθαρωτάτωι φωτὶ θεωρῆσαι δυνήσεται τοῦθ' ὅπερ ἐν τῶι υἱῶι τοῦ θεοῦ, ὃς ἑαυτὸν ἀπαύστως υἱὸν ἀνθρώπου καὶ ἄνθρωπον ὁμολογεῖ, ἐρυθριᾶν οὐ προσήκει Χριστιανοῖς, ἀλλὰ τούτωι σταθερῶς ἐγκαυχᾶσθαι. ἵνα δὲ τοῖς κηρύγμασι τῶν προσκυνητῶν πατέρων συμφώνους 10
ὑπάρχειν ἡμᾶς ἡ σὴ εὐλάβεια γνῶι, δεῖν ὠιήθην τῶι παρόντι λόγωι τινὰς ἀποφάσεις ἐκείνων ὑποτάξαι, ὧν εἰ καταξιώσειας [ἐκείνων] ποιήσασθαι τὴν ἀνάγνωσιν, οὐκ ἄλλο κηρύττειν εὑρήσεις ἡμᾶς ἤπερ καθ' ὅλον τὸν κόσμον οἱ ἡμῶν ἅγιοι πατέρες ἐδίδαξαν, καὶ μηδένα πρὸς τούτους διαφωνεῖν ἢ μόνους τοὺς δυσσεβεστάτους αἱρετικούς.

Τούτων τοίνυν, ὑπερένδοξε καὶ σεβαστὲ βασιλεῦ, καθ' ὅσον οἷόν τε ἦν, βραχέως ἐφαψαμένων ἡμῶν μετὰ τῆς θεόθεν ἐμπνευσθείσης σοι πίστεως καὶ τὸ παρ' ἡμῶν κηρυττόμενον ὁμογνωμονοῦν ἐπιγνώσηι καὶ κατὰ μηδὲν ἡμῖν ἀπὸ τῆς τῶν εὐαγγελίων καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων διδασκαλίας εἴτ' οὖν τοῦ συμβόλου τῆς καθολικῆς διαφωνεῖν ὁμολογίας, ἐπειδήπερ,
1 Tim. 3, 16 ὡς διδάσκει ὁ μακάριος ἀπόστολος, μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, ὅπερ ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμωι, ἀνελήφθη ἐν δόξηι. τί τοιγαροῦν ἔσται λυσιτελέστερον τῆι σῆι
1174 σωτηρίαι, τί τῆι σῆι ἐξουσίαι ἁρμοδιώτερον ἤπερ ἵνα τῆς εἰρήνης τῶν τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν ταῖς σαῖς διατάξεσιν ποιήσηι τὴν πρόνοιαν καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σοῖς ὑπηκόοις τὰ τοῦ θεοῦ δῶρα ἐκδικήσηις καὶ μὴ ἀνάσχηι τρόπωι τινὶ διὰ τῆς τοῦ διαβόλου βασκανίας χαλεπαίνειν εἰς ὄλεθρόν τινων τοὺς ὑπηρέτας αὐτοῦ; ἐφ' ὧι τε σὲ κατὰ τόνδε τὸν βίον τοῖς προσκαίροις ὑπερέχοντα βασιλείοις ἀξιωθῆναι καὶ τῆς εἰς αἰῶνα μετὰ Χριστοῦ βασιλείας.

Ὁ παντοκράτωρ θεὸς τὴν βασιλείαν καὶ τὴν σωτηρίαν σου ἐπὶ μήκιστον ἐκδικῶν διαφυλάξοι, ὑπερένδοξε καὶ ἡμερώτατε βασιλεῦ σεβαστέ.

RW
4 παρόντι μου R 5 ἀποτᾶξαι W ἐκείνων del. Ballerini 6 τούτοισ R W 8 βασιλεῦσ R 8/9 ἐφαψαμένην W 10 ἐπιγνώσει R 12 ἀπόστολοσ παῦλοσ R 16 ποιήσει R 18 τε R καὶ W

Da die Ballerinische Ausgabe des Originals, vor allem der Testimoniensammlung, nicht genügt,[1] lege ich auch dies in neuer Rezension vor. Ich habe folgende Handschriften benutzt:

1. von Sammlungen, die nur Leobriefe enthalten, vgl. C. Turner, Miscellanea Ceriani 689 ff.

G = cod. Parisinus Mazar. 1645 [Grimanicus]
E = cod. Monacensis 14540 [Ratisbonensis]

2.

Q = collectio Quesneliana [nr. LXVII]
a = cod. Atrebatensis 644
e = cod. Einsidlensis 191

---

[1] Ihr glänzendes Editorentalent hat sich darum nicht voll entfalten können, weil sie, vermutlich aus kirchenpolitischen Gründen, die Schätze der französischen Klosterbibliotheken nicht ausnutzen konnten oder wollten. Den Codex Grimanicus und die Quesneliana kannten sie lediglich durch Quesnel, die alte Handschrift von Corbie [*Pa*] nur aus spärlichen Notizen Coustants. Für diesen Mangel boten *LH* und gar die späten mittelalterlichen Sammlungen der Leobriefe, an die sie ihre Mühe, man muß schon sagen, verschwendeten, keinen Ersatz. Ihr Text ist trotzdem, dank ihrem kritischen Takt, noch recht gut ausgefallen, aber ihr Apparat gibt kein Bild der allmählich sich verschlechternden Überlieferung und erlaubt nicht die Texteskonstitution nachzuprüfen.

t = cod. Parisinus 3848ᵃ
w = cod. Vindobonensis 2141
x = cod. Vindobonensis 2147
P = collectio Corbeiensis
a = cod. Parisinus 12097
c = cod. Coloniensis 212
p = cod. Parisinus 1564
l = cod. Laudunensis 122
S, in den Testimonia S^w = collectio Hispana, cod. Vindobon. 411
I^a = cod. Vaticanus 3791
I^r = cod. Vaticanus 1340
I^l = cod. Harleianus 3074
L = Collectio Vaticana
α = cod. Vaticanus 1342
β = cod. Barberinus 679
γ = cod. Laurentianus bibl. aed. 82
H = Collectio Hadriana aucta
d = cod. Vaticanus 5845
e = cod. Monacensis 14008
g = cod. Vallicellianus A 5

Ich bemerke ein für allemal, daß ich Varianten einzelner Hss., die durch solche der gleichen Gruppe korrigiert werden, in der Regel nicht anführe; ebenso wenig habe ich es über mich bringen können die zahllosen monströsen Verschreibungen von *S* oder die wertlosen Einzelvarianten von I^l alle zu notieren. Falsche Angaben der Ballerini, wie sie namentlich bei *E* häufig sind, berichtige ich nicht ausdrücklich.

1 Leo Leoni augusto. Promisisse me memini, uenerabilis imperator, in causa fidei, PL 54, 1155
de qua clementiam tuam noui pie esse sollicitam, pleniorem humilitatis meae dirigendum esse sermonem, quem nunc auxiliante domino fideli occasione persoluo, ut sancto pietatis tuae studio utilis, quantum arbitror, deesse non possit instructio. quamuis enim sciam clementiam tuam humanis institutionibus non egere et sincerissimam de abundantia spiritus sancti hausisse doctrinam, officii tamen mei est et patefacere quod intellegis, et praedicare
quod credis, ut ignis ille quem dominus ueniens misit in terram, motu crebrae meditationis Lc. 12, 49
agitatus sic concalescat, ut ferueat, et sic inflammetur, ut luceat.

GE, *Q* [= *aetwx*], *P* [= *acpl*], $SI^aI^rI^l$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

inscr. AD LEONEM AVG *G* I^l INCP EPISTVLA PAPAE LEONIS AD LEONEM IMPERATOREM CONTRA EVTYCHEN P^{acp} ITEM PAPAE LEONIS AD AVGVSTVM LEONEM P^l EIVSDEM LEONIS [item eiusdem I^r] AD LEONEM AVGVSTVM SI^{arl} INCIPIT EPISTOLA PAPAE LEONIS AD LEONEM AVGVSTVM *L* item alia epistola leonis papae ad leonem augustum *H* LEONIS PAPE DE VNA DNI NRI IHV XPI PERSONA CVM SVBIECTIS TESTIMONIIS PATRVM Q^a om. *EQ* 1 Leo—augusto *om.* P^l leo episcopus $EQSI^{arl}LH$ me *om.* EP^pSI^a, *corr.* EI^a 2 tuam *om.* SI^a, *corr.* I^a uram I^r pie *om.* *P* prolixiorem *G* utilitatis Q^{aetw} uilitatis Q^a *corr.* 3 fidei P^lI^{ar} scae *H* 4 urae I^{ar} sciat *H*, *corr.* H^g 5 uram SI^{ar} instructionibus I^l et] sed *G* abundantiam EP^cL, *corr.* $L^γ$ 6 mei [me *S*] tamen SI^{al} et] a *S* ea $L^γ$ *corr.*, *om.* I^{arl} quod] quae *LH* 7 terra GSL^aH 8 conualescat I^{rl} incalescat *LH*, *corr.* $L^γ$

Magnas enim caligines Eutychiana haeresis Orientis partibus inferre molita est et
Ioh. 1, 5 ab illa luce quae, sicut euangelium loquitur, lucet in tenebris et tenebrae eam non
conprehenderunt, imperitorum oculos temptauit auertere cumque ipsa in suam recci-
derit caecitatem, in discipulis recrudescit quod in auctore defecit. non longo namque 2
temporis interuallo catholica fides, quae est singularis et uera cuique nihil addi, nihil
minui potest, a duobus est hostibus adpetita, quorum prior Nestorius, Eutyches secundus
1157 emersit, qui ecclesiae dei duas haereses sibimet contrarias inferre uoluerunt, ut uterque a
praedicatoribus ueritatis merito damnarentur, quia insanum nimis et sacrilegum fuit quod
uaria falsitate ambo senserunt. anathematizetur ergo Nestorius, qui beatam uirginem
Mariam non dei, sed hominis tantummodo credidit genetricem, ut aliam personam carnis,
aliam faceret deitatis nec unum Christum in uerbo dei et carne sentiret, sed separatim
atque seiunctim alterum filium dei, alterum hominis praedicaret, cum manente illa incom-
mutabilis uerbi essentia, quae ei cum patre et cum spiritu sancto intemporalis atque
coaeterna est, ita intra uirginea uiscera uerbum caro sit factum, ut per ineffabile sacra-
mentum uno conceptu unoque partu secundum ueritatem utriusque naturae eadem uirgo
Lc. 1, 43 et ancilla domini esset et mater, quod etiam Elisabeth, sicut Lucas euangelista declarat,
intellexit et dixit: unde hoc mihi ut ueniat ad me mater domini mei? Eutyches
quoque eodem percellatur anathemate, qui per impios ueterum haereticorum uolutatus
errores tertium Apollinaris dogma delegit, ut negata humanae carnis atque animae ueri-
tate totum dominum nostrum Iesum Christum unius assereret esse naturae, tamquam uerbi
deitas ipsa se in carnem animamque conuerterit et concipi ac nasci, nutriri et crescere,
crucifigi ac mori, sepeliri ac resurgere et ascendere in caelum et in patris dextera, unde
ad iudicandos uiuos et mortuos ueniet, consedere diuinae tantum essentiae fuerit. quae
nihil horum in se sine carnis recipit ueritate, quoniam natura unigeniti natura est patris,

GE, Q[= aetwx], P [= acpl], $SI^aI^rI^l$, L [= αβγ], H [deg]

1 magna I^{ar} caligine se I^{ar} eutychianas *H* patribus *H* 2 in euangelio *LH* 3 imperatorum I^r cum I^aH ipsa *om. S* 4 falsitatem P^l in *EQPΓ* nunc in *G*, Q^x *corr.*, $SI^{arl}LH$ deficit *H* longa *H* numquam L^aH 5 catholice $L\gamma H$ cui $SI^{ar}L\gamma$ *corr.* nihilque $GI^aL\gamma$ *corr.* nihil quem *S om.* I^r uel I^l nihilue Q^a *corr.* 6 minuique I^r a duobus] ab opus *S* ob hoc I^{ar} est *om.* H^{de} id H^g ab hostibus I^r et eutyches P^l 7 emerserit $GL^{a\gamma}H$ ecclesiam *H* duas *om. H* contrarias sibimet *Q* sibimet ipsis contrarias L^aH 8 damnaretur Q^x *corr.*, $PSI^{arl}H$ 9 anathematizatur I^{ar} 10 credit P^lI^r 11 faceret aliam *E* ne P^lI^a Christum] spm *H* in *om. Q* dni L^aH carnem *H* 12 seiunctum GI^a filium hominis Q^xH praedicare *H* commanente *H* commanentem P^c cum ante SI^a illam P^c 13 uerbi substantia P^{acp} ueritas sententia *S* uera [uerbi uera I^r] essentia I^{ar} ei] et *E* cum² *om.* P^cI^{rl} incorporalis P^{acp} 14 ita *om.* I^{ar}, *corr.* I^r infra SI^{ar} in tua *H* uirginis tantum *H* factum sit SI^l per *EGQPΓ* per id quod $SI^{ar}LH$ ineffabile est I^{ar} 15 unum conceptu [conceptum H^{eg}] *H* 16 declarans *Q*, *corr.* Q^x 17 mater dni mei ad me $SI^{arl}LH$ 18 percellitur SI^{ar} procellatur *H* 18/19 uolatus errorem *H* 19 apollenarius *H* dogmate diligit *E* dogmate legit L^aH dogmate elegit $L\gamma$, *corr.* $L\gamma$ negatam *L*, *corr.* $L\gamma$, negatum *H* 19/20 ueritatem EP^aLH 20 tantum SI^{ar} asserit P^{acp} adsererent L^a asserant *H* 21 uerterit SI^{ar} et¹ *om.* $L^{a\gamma}H$ *corr.* $L\gamma$ tamquam I^{ar} et²] ac $I^lL\gamma$ *corr.* 22 et sepelliri resurgere P^{acp} caelos *Q* ad *GLH* sedere ad I^{arl} *om. S* patris dexteram GQP^pS dexteram patris I^{arl} patris dexteram consedisse [consedisset *H*] *LH* unde] uenire I^{ar} 23 ueniet *om.* I^{rl} cum consedere *LH om.* I^{arl} fuerit essentiae I^r quem *H* 24 horum *om. H* recepit EP^cI^rH ueritatem $P^{ap}SI^aLH$, *corr.* $L\gamma$ uniti *S* unita I^a natura est] naturae I^a natura I^r patris] patris natura est filii *E*

natura est spiritus sancti simulque inpassibilis, simul est incommutabilis sempiternae trini-
tatis indiuisa unitas et consubstantialis aequalitas. unde si ab Apollinaris peruersitate
Eutychianus quisque desciscit, ne conuincatur deitatem passibilem sentire atque mortalem,
et tamen uerbi incarnati, id est uerbi et carnis unam audet pronuntiare naturam, mani-
feste in Valentini et Manichaei transit insaniam et mediatorem dei et hominum hominem 1 Tim. 2, 5
Christum Iesum simulatorie omnia credit egisse nec humanum in ipso corpus, sed phan-
3 tasticam corporis speciem oculis apparuisse cernentium. quae impietatis mendacia quo-
niam olim fides catholica detestatur et talium assertionum sacrilegia concordibus per totum
mundum beatorum patrum dudum sunt damnata sententiis, non dubium est eam nos fidem
praedicare atque defendere, quam sancta synodus Nicaena firmauit dicens

Credimus in unum deum patrem omnipotentem, uisibilium et inuisibilium factorem; et in unum dominum nostrum Iesum Christum filium dei, natum de patre unigenitum, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum uerum de deo uero, natum, non factum, unius substantiae cum patre, quod Graece dicunt omousion, per quem omnia facta sunt siue quae in caelo siue quae in terra, qui propter nos et nostram salutem descendit [et] incarnatus est et homo factus, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos, uenturus iudicare uiuos et mortuos; et in spiritum sanctum.

In qua professione hoc euidentissime continetur quod etiam nos de domini incarnatione
confitemur et credimus, qui ad salutem humani generis reformandam ueram carnem nostrae 1161
4 fragilitatis non de caelo secum detulit, sed in utero uirginis matris adsumpsit. qui-
cumque ergo illi sunt ita obcaecati et a lumine ueritatis alieni, ut uerbo dei a tempore
incarnationis humanae carnis denegent ueritatem, ostendant in quo sibi Christianum nomen
usurpent et cum euangelio ueritatis qua ratione concordent, si beatae uirginis partu aut
caro sine deitate aut deitas est orta sine carne. sicut enim negari non potest euange-
lista dicente quod uerbum caro factum est et habitauit in nobis, ita negari non Ioh. 1, 14

GE, Q [= *aetwx*], *P* [= *acpl*], $SI^{a}I^{r}I^{l}$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

1 est[1] *om.* I^{a} simulque $P^{l}I^{l}$ inmutabilis P^{l} 2 aequitas *E* si] se *Q*, *corr.* Q^{x} ab *om.* SI^{ar} 3 discessit $P^{p}I^{l}H$ conuincat I^{ar} sentire—mortalem *om.* *LH* sentire aeque mortali *superscr.* L^{γ} immortalem I^{a} 4 et tam *L*, *corr.* L^{γ} etiam *H* incarnatio *LH*, *corr.* L^{γ} audiet *S* ausus fuerit I^{arl} 5 et[2] *om.* *S* qui I^{r} qui manifeste I^{l} hominem *om.* I^{r} 6 ihm xpm $I^{arl}LH^{g}$ credit omnia $SI^{arl}L^{\gamma}$ *corr.* ex se credidit omnia *LH* humanum] unum *S* uerum I^{arl} in ipso] ipsum *H* 6/7 fantasmaticam SL^{γ} *corr.* fantasmate I^{a} fantasiam *L* fantasia *H* 7 specie *H* aperuisse L^{a} aperuisset *H* 7/8 quoniam *om.* LH^{e}, *corr.* L^{γ} 8 alium $Q^{x}P^{c}$, *corr.* Q^{x} aliorum $SI^{ar}LH$ 9 beatorum—dudum *om.* *H* esse *H* 10 confirmauit Q^{x} *corr.*, $SI^{a}I^{l}$ *corr.*, *LH* confirmat I^{rl} 11 omnium uisibilium *QΓ* 12 ıhm xpm dnm nrm *LH* unitum *S* *om.* I^{ar} 14 grece $EQ^{ae}Γ$ greci GQ^{a} *corr.*, $Q^{twx}PSI^{arl}LH$ 15 quae[2] *om.* I^{r} et propter $P^{l}SI^{arl}LHΓ$ 16 descendit de caelo $SI^{arl}LH$ et[1] $EL^{a}H$ *om.* $GQPSI^{arl}L^{\beta\gamma}$ est *om.* $P^{l}I^{ar}$ et[2] *om.* P^{acp} est *om.* EL^{a} tertio EP^{l} 17 et ascendit *LH* caelum $I^{arl}L$, *corr.* L^{γ} inde [unde $I^{l}L^{\beta}$] uenturus est $I^{l}LH$ spu sco $QP^{c}L$, *corr.* L^{γ} 18 etiam et P^{l} incarnatione dnı $Q^{t}I^{r}$ 19 quia GLH^{g}, *corr.* *G* reformandum $P^{p}L^{a\gamma}H$, *corr.* L^{γ} 19/20 fragilitatis nrae *E* 20 secundum *E* in *om.* SH^{e} de I^{arl} 21 ita sunt *G* in uerbo *G* uerbi I^{ar} a *om.* QI^{a} in P^{p} 22 humanae carnis *om.* SI^{ar} carni *H* xpıani *E* nomen *om.* *E* 23 usurpant *H* beatae] per I^{ar} uirginis partus EL^{γ} *corr.* partus uirginis *S* uirginis partum $I^{arl}L^{a\beta}H^{eg}$ 24 negare $P^{c}H$

2 Cor. 5, 19 potest beato Paulo apostolo praedicante quod deus erat in Christo mundum recon-
ciliians sibi. quae autem reconciliatio esse posset qua humano generi repropitiaretur
deus, nisi omnium causam mediator dei hominumque susciperet? qua uero ratione ueri-
Phil. 2, 6. 7 tatem mediatoris impleret, nisi qui in forma dei aequalis est patri, in forma serui particeps
esset et nostri, ut mortis uinculum unius praeuaricatione contractum unius morte, qui solus
morti nihil debuit, solueretur? effusio enim pro iniustis sanguinis Christi tam fuit diues
ad pretium, ut si uniuersitas captiuorum in redemptorem suum crederet, nullum diaboli
Rom. 5, 20 uincla retinerent, quoniam, sicut apostolus ait, ubi abundauit peccatum, superabun-
dauit gratia et cum sub peccati praeiudicio nati potestatem acceperint ad iustitiam
renascendi, ualidius factum est donum libertatis quam debitum seruitutis. quam itaque 5
sibi in huius sacramenti praesidio spem relinquunt qui in saluatore nostro negant humani
corporis ueritatem? dicant quo sacrificio reconciliati, dicant quo sanguine sint redempti.
Eph. 5, 2 quis est, ut apostolus ait, qui tradidit semet ipsum pro nobis oblationem et hostiam
deo in odorem suauitatis? aut quod umquam sacrificium sacratius fuit quam quod uerus
1163 et aeternus pontifex altari crucis per immolationem suae carnis inposuit? quamuis enim
Ps. 115, 6 multorum sanctorum in conspectu domini pretiosa mors fuerit, nullius tamen insontis occisio
redemptio fuit mundi. acceperunt iusti, non dederunt coronas, et de fortitudine fidelium
exempla nata sunt patientiae, non dona iustitiae. singulares quippe in singulis mortes
fuerunt nec alterius quisquam debitum suo fine persoluit, cum inter filios hominum unus
solus dominus noster Iesus Christus, qui uere erat agnus inmaculatus, extiterit in quo
omnes crucifixi, omnes mortui, omnes sepulti, omnes sint etiam suscitati, de quibus ipse
Ioh. 12, 32 dicebat: cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me. fides etenim uera
iustificans impios et creans iustos ad humanitatis suae tracta participem in illo adquirit
salutem, in quo solo homo se inuenit innocentem, liberum habens per gratiam dei de eius
potentia gloriari, qui contra hostem humani generis in carnis nostrae humilitate congressus
his uictoriam suam tribuit, in quorum corpore triumphauit.

G E, Q [= *aetwx*], *P* [= *acpl*], $S I^{a} I^{r} I^{l}$, *L* [= $\alpha\beta\gamma$], *H* [= *deg*]

1 apostolo paulo $P^{l} S I^{ar} L^{\beta\gamma}$ apostolo $P^{acp} H$ in Christo *om.* *S* 2 possit $G P^{ac} S$ potest *Q* propitiaretur $Q P^{acp} I^{l} L H$, *corr.* L^{γ} 3 nisi *om.* *S* si I^{ar} si non $I^{l} I^{a}$ *corr.* omni *S* hominis I^{arl} causa *E Q S* L^{a} *H* et hominum $Q I^{rl}$ et hominumque *S H* susceperit $P^{cp} L H$ non susciperet I^{ar}, *corr.* I^{a} carnem susciperet *Q* 4 aequalis—forma *om.* I^{a} forma²] manu *S* 5 et *om.* P^{acp} *post* nostri *ins.* et per unum nouum hominem fieret renouatio ueritatis Q^{x} *corr.* ut] et $G Q I^{r}$ praeuaricationem *H* per unius *L H* morte—solus *om.* *H* mortem *L* 6 nihil morti *G* pro iniustis] iusti I^{ar} sanguis $G H^{e}$ Christi *om.* $L^{a\gamma} H$, *corr.* L^{γ} diues fuit *E* 7 in *om.* *H* crederent P^{acp} 8 uincula $Q P^{l} S I^{arl} L$ uinculum *H* tenerent P^{acp} 9 et gratia $Q^{aewx} P^{c} I^{ar}$ nati] non *H* 10 factus *H* 11 praesidio] prae *H* saluatorem nrm *Q*, *corr.* Q^{x} 12 sunt $P^{acp} S I^{arl} H$ 13 qui $Q^{w} L$, *corr.* $Q^{w} L^{\gamma}$ 14 sacratus $P^{a} L^{a}$ sacratum *H* 15 alteri I^{r} crucis *om.* *L H*, *corr.* L^{γ} 15/16 quamuis—sanctorum *om.* $S I^{al}$ 16 mors pciosa *S* preciosa iustorum mors [mors iustorum I^{l}] I^{al} fuit I^{al} tamen *om.* I^{r} insontis *om.* P^{acp} in scis $L H^{g}$, *corr.* L^{γ} in sci H^{de} 17 isti *H* et om $S I^{ar}$ 18 nata sunt exempla I^{r} singulares] singillatim *G* mortis I^{r} in morte $L^{a\gamma} H$, *corr.* L^{γ} 19 fuerint *H* debitam I^{a} finem $P^{p} L^{a\gamma} H$ inter *om.* $S I^{a}$ filius hominis I^{a} 20 solus *om.* *L H*, *corr.* L^{γ} solus filius *G* existeret *H* 21 sunt $S I^{arl}$ etiam ipse *H* 22 me ipsum Q^{x} *corr.*, $S I^{arl} L^{\gamma}$ *corr.* enim $G P^{c}$ uera *om.* I^{ar} 23 impium $S L^{\gamma}$ suae *om.* I^{ar} retracta I^{ar} participium $S I^{ar}$ acquiret *G* 24 solus $I^{a} L^{a} H$ *om.* *G* se homo *Q* 25 potentiam $P^{p} L^{\beta} H$ potestate P^{l} carnem *E* humilitatis $E P^{c} L^{a}$ humanitate I^{a}

6 Licet ergo in uno domino Iesu Christo uero dei atque hominis filio uerbi et carnis
una persona sit, quae inseparabiliter atque indiuise communes habeat actiones, intellegendae
tamen sunt ipsorum operum qualitates et sincerae fidei contemplatione cernendum est ad
quae prouehatur humilitas carnis et ad quae inclinetur altitudo deitatis, quid sit quod caro
sine uerbo non agit et quid sit quod uerbum sine carne non efficit. sine uerbi enim
potentia nec conciperet uirgo nec pareret et sine ueritate carnis obuoluta pannis infantia
non iaceret. sine uerbi potentia non adorarent magi puerum stella indice declaratum
et sine ueritate carnis non iuberetur transferri in Aegyptum puer et ab Herodis persecu-
tione subduci. sine uerbi potentia non diceret uox patris missa de caelo hic est filius Mt. 3, 17
meus dilectus, in quo mihi bene conplacui, et sine ueritate carnis non protestaretur
Iohannes ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi. sine uerbi potentia Ioh. 1, 29
non fieret redintegratio debilium et uiuificatio mortuorum et sine ueritate carnis nec cibus
ieiuno nec somnus esset necessarius fatigato. postremo sine uerbi potentia non se
dominus patri profiteretur aequalem et sine ueritate carnis non idem diceret patrem se 1165 Ioh. 14, 28
esse maiorem, cum catholica fides utrumque suscipiat, utrumque defendat, quae secundum
confessionem beati apostoli Petri unum Christum dei uiui filium et hominem credit et Mt. 16, 16
uerbum. quamuis itaque ab illo initio quo in utero uirginis uerbum caro factum est,
nihil umquam inter utramque formam diuisionis extiterit et per omnia incrementa corporea
unius personae fuerint totius temporis actiones, ea ipsa tamen quae inseparabiliter facta
sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cuius formae sit, ex operum qualitate
sentimus.

7 Dicant ergo isti ypocritae, qui caecis mentibus lumen nolunt recipere ueritatis, in
qua forma crucis ligno dominus maiestatis Christus adfixus sit, quid iacuerit in sepulcro 1 Cor. 2, 8
et reuoluto monumenti lapide quae tertio die caro surrexit et in quo post resurrectionem
suam non credentes quosdam discipulos arguebat et haesitationem cunctantium confutabat,
cum diceret palpate et uidete quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me Lc. 24, 39
uidetis habere et apostolo Thomae infer manum tuam in latus meum et uide Ioh. 20, 27

GE, Q [= *aetwx*], *P* [= *acpl*], $SI^{a}I^{r}I^{l}$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

1 dno nostro $QP^{l}I^{l}$ uerbo *H* do *G* 2 quem *H* commune *H* habeant *EH* 3 sincera *E* sic uere SI^{ar} contemplationes *H* est *om.* $P^{l}I^{r}$ 4 quam[1] $L^{\beta\gamma}$ quem $L^{a}H$ quam[2] *LH*, *cor.* L^{γ} declinetur P^{acp} inclinatur *H* diuinitatis I^{r} 5 uerbum *H* enim uerbi $P^{c}I^{r}$ 6 potentiam EP^{c} subuoluta $L^{a}H$ 8 et *om.* SI^{ar} egypto $P^{cp}H$, *corr.* H^{g} ab *om.* I^{r} 9 diceret] fieret I^{r} 10 dilectissimus $L^{a\gamma}H$, *corr.* L^{γ} bene *om.* $QPSL^{a\gamma}H$ complacuit $L^{a\gamma}H^{g}$ complacui [complacuit SI^{a}] ipsum audite $SI^{arl}L^{\gamma}$ *corr.* 11 ecce[2] *om.* P^{acp} peccatum $E\Gamma$ 12 fuerit $L^{a}H$ retente gratia [gratiae *H*] $L^{a}H$ resurrectio *G* 13 ieiunio $Q^{aex}SI^{r}L^{a}H$, *corr.* $Q^{ax}I^{r}$ fatigati *H*, *corr.* H^{g} sine *om.* $L^{a\gamma}H$, *corr.* $L^{\gamma}H^{g}$] 16 petri apostoli $L^{a}H$ Christum *om.* *LH*, *corr.* L^{γ} uiui *om.* *LH*, *corr.* L^{γ} crediditt *GL*, *corr.* L^{γ} 17 ab] in I^{ar} initio] ex I^{ar} quod *SLH* 18 in SI^{arl} aliquid diuisionis $SI^{ar}LH$ corpore I^{a} 19 ipsa tamen quae] ipsa namque alibi tamen que *S* alibi tamen quae *superscr.* L^{γ} ipsa namque [namque ipsa I^{r} ipsa tamen I^{l}] ut ita dicam que I^{arl} ipsa namque *LH* 20 commixtione $SI^{ar}LH$ tenus I^{l} cuiusque I^{arl} 22 ergo nunc *H* ceci *H* mentis *LH*, *corr.* L^{γ} lumen nolunt lumen *H* ueritatis rennuunt *H* 23 lignum $P^{p}H$ cruci adfixus *H* 24 tertia die SI^{arl} die tertia *H* caro *om.* $P^{p}SL^{\gamma}$, *corr.* L^{γ} surrexerit GQ^{x} *corr.*, $Q^{w}P^{ac}I^{a}L^{a\beta}$ resurrexit $SI^{r}H$ resurrexerit $P^{p}I^{l}$ in *om.* SI^{a} quo $GEPI^{l}\Gamma$ qua $QSI^{r}LH$ quia I^{a} 25 suam *om.* *G* exquisitionem *S* dubitantium $L^{a\gamma}H$ 26 dicebat I^{r} habent I^{a} 27 apostolus *H* infers $GEQ^{etwx}S$ fres Q^{a} inferenst P^{c} infert L^{β}, *corr.* Q^{awx} huc in I^{r} 27/p. 68, 1 et—pedes *om.* I^{r}

manus meas et pedes et noli esse incredulus, sed fidelis. qua utique mani-
festatione corporis sui iam haereticorum mendacia destruebat, ut uniuersa ecclesia Christi
inbuenda doctrinis hoc sibi non dubitaret credendum quod apostoli susceperant praedi-
candum. ac si in tanta luce ueritatis tenebras suas haeretica obduratio non relinquit,
1 Tim. 2, 5 ostendant unde sibi spem uitae polliceantur aeternae, ad quam nisi per mediatorem dei et
Act. 4, 12 hominum hominem Iesum Christum non potest perueniri. sicut enim ait beatus Petrus
apostolus, non est aliud nomen datum hominibus sub caelo in quo oporteat nos
1 Tim. 2, 6 saluos fieri nec est redemptio captiuitatis humanae nisi in sanguine eius qui dedit
semet ipsum redemptionem pro omnibus, et qui, sicut praedicat beatus apostolus
Phil. 2, 6-11 Paulus, cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem
1167 deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens in similitudinem
hominum factus et habitu inuentus ut homo humiliauit semet ipsum factus
oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis. propter quod et deus illum
exaltauit et donauit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu
omne genu flectatur caelestium terrestrium et infernorum et omnis lingua
confiteatur quia dominus Iesus in gloria est dei patris. cum ergo unus sit 8
dominus Iesus Christus et uerae deitatis ueraeque humanitatis in ipso una prorsus eademque
persona sit, exaltationem tamen qua illum, sicut doctor gentium dicit, exaltauit deus et
donauit illi nomen quod super omne nomen excellit, ad eam intellegimus pertinere formam
quae ditanda erat tantae glorificationis augmento. in forma quippe dei aequalis erat
filius patri et inter genitorem atque unigenitum nulla erat in essentia discretio, nulla in
maiestate diuersitas, nec per incarnationis mysterium aliquid decesserat uerbo, quod ei
patris munere redderetur. forma autem serui, per quam inpassibilis deitas sacramentum
magnae pietatis impleuit, humana humilitas est, quae in gloriam diuinae potestatis euecta
est, in tantam unitatem ab ipso conceptu uirginis deitate et humanitate conserta, ut nec
1 Cor. 2, 8 sine homine diuina nec sine deo agerentur humana. propter quod sicut dominus maie-

---

G E, Q [= *a e t w x*], *P* [= *a c p l*], $S I^a I^r I^l$, *L* [= *α β γ*], *H* [= *d e g*]

1 meas *om.* *Q*, *corr.* Q^x pedes meos $L^a H$ quia $Q^t P^l I^a L^{a\gamma} H$, *corr.* P^l 1/2 iam manifestatione—sui I^r manifestationem $P^p L^{a\gamma} H$, *corr.* L^γ 2 ut *om.* $S I^r$ 3 imbuendam *H* innouanda I^{ar} doctrina I^r non sibi [si *S*] $S I^{arl}$ 4 ac] hic *S*, Q^x *corr.* at H^d aut H^e obduratio heretica I^r hereticas *L H*, *corr.* L^γ hereticorum *G* reliquit $L^a L^\gamma$ *corr.*, *H* 5 polliceatur *H* 6 hominem *om.* *H* xpm ihm *G Q* poterit P^{acp} est enim *L H* 7 hominibus *om.* P^l 8 saluari *L H*, *corr.* L^γ nec esset $L^{a\beta} H$ necesse L^γ necesse est P^p, *corr.* L^γ sanguinem *Q*, *corr.* Q^{ax} eius *om.* *S* 9 qui *om.* $P^c L H$ praedicabat Q^a *corr.*, *L H*, *corr.* L^γ ait *G* beatus *om.* $S I^{arl}$ 9/10 paulus apostolus *E* apostolus *G* 10 rapina $E L^{a\beta}$ 11 sed *om.* *S* similitudine $Q P^{al} I^{al} H^d$, *corr.* Q^{ax} 12 repertus P^{cp} receptus P^a 13 oboediens patri I^{ar} et *om.* $G Q^x S I^r$, *corr.* Q^x 13/14 exaltauit illum $P^c I^l H$ 14 est *om.* *S* omnem $E Q^e P^p L^{a\beta} H$ 15 flectantur *S* 16 quoniam *E* ihs xps $Q^e Q^a$ *corr.*, Q^x *corr.*, $S I^{arl} L H$ est *om.* I^r 17 et] sed I^{ar} in ipsa *G* ipse P^l prorsus una $I^l L H$ eandemque *E* 18 exaltatione $Q P^l S I^{arl} L H^{eg}$ quia $Q^w S$, *corr.* Q^w dixit *G* 19 quod est $Q^t P^p S I^{al} L^a H$ omnem $E P^p L^{a\beta} H^e$ eam] eandem *E* eadem $P^{ap} L^\beta$ pertinere *om.* $L^\gamma H$, *corr.* L^γ 20 ex tantae P^{acp} tande $L^a H^{dg}$ tam de H^e 21 patri filius I^r filius patris *S* patris *H* nulla² erat I^{rl} 22 recesserat *H* ei] dei $P^l L H$ 23 serui est *L H* 24 gloria $Q P^c L^\gamma H$, *corr.* L^γ pietatis *L H*, *corr.* L^γ 24/25 euecta est mirabiliter *Q* 25 tanta unitate $P^p I^{arl} H$ conserta est *L H* 26 ageretur I^a sicut] et *Q*

statis dicitur crucifixus, ita qui ex sempiternitate aequalis est deo, dicitur exaltatus, quia
inseparabiliter manente unitate personae unus atque idem est et totus hominis filius propter
carnem et totus dei filius propter unam cum patre deitatem. quidquid ergo in tempore
accepit Christus, secundum hominem accepit, cui quae non habuit, conferuntur. nam
secundum potentiam deitatis indifferenter omnia quae habet pater, etiam filius habet, et
quae in forma serui a patre accepit, eadem in forma dei etiam ipse donauit. secundum
formam enim dei ipse et pater unum sunt, secundum formam autem serui non uenit facere Ioh. 10, 30
uoluntatem suam, sed uoluntatem eius qui misit eum. secundum formam dei sicut habet Ioh. 5, 30
pater uitam in semet ipso, sic dedit et filio uitam habere in semet ipso; secun- Mt. 26, 38
dum formam serui tristis est anima eius usque ad mortem. et idem ipse est, sicut 2 Cor. 8, 9
apostolus praedicat, et diues et pauper, diues, quia euangelista dicente in principio erat 1169
uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum; hoc erat in principio Ioh. 1, 1—3
apud deum. omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil; pauper
uero, quia propter nos uerbum caro factum est et habitauit in nobis. quae Ioh. 1, 14
autem est eius exinanitio quaeue paupertas nisi formae seruilis acceptio, per quam uerbi
9 maiestate uelata dispensatio humanae redemptionis impleta est? nam quia captiuitatis
nostrae resolui originalia uincla non poterant, nisi existeret homo nostri generis nostraeque
naturae, quem peccati praeiudicia non tenerent et qui inmaculato sanguine suo chirografum Col. 2, 14
letale dilueret, sicut ab initio erat diuinitus praeordinatum, ita est in plenitudine prae-
finiti temporis factum ut multis modis significata promissio in diu expectatum ueniret
effectum nec possit esse ambiguum quod continuis testificationibus semper fuerat nuntiatum.
in magno autem se sacrilegio deuersari haereticorum manifestat impietas, cum sub specie
deitatis honorandae humanae carnis in Christo denegant ueritatem et religiose aestimant
credi, si dicatur in saluatore nostro uerum non esse quod saluat, cum ita secundum pro-
missionem omnia saecula praecurrentem mundus sit deo reconciliatus in Christo, ut nisi
uerbum dignaretur caro fieri, nulla possit caro saluari. omne enim sacramentum fidei
Christianae magno, ut haeretici uolunt, decoloratur obscuro, si lux ueritatis sub mendacio
putatur latuisse phantasmatis.

EG, Q [= $aetwx$], P [= $acpl$], $SI^{a}I^{r}I^{l}$, L [= $\alpha\beta\gamma$], H [= deg]

1 ita qui] itaque $QP^{p}SL^{a}H^{de}$ atque H^{g} ex *om.* H qua aequalis Q ds̄ $L^{\alpha}H$ exultatus E 2 et *om.* LH, *corr.* L^{γ} 3 ergo] enim $SI^{arl}LH$ 4 accipit[12] $P^{l}\Gamma$ conferentur LH conferetur G conferrentur Q^{x} *corr.*, SI^{ar}, L^{γ} *corr.* 6 in *om.* P^{acp} accipit P^{l} 7 enim formam H 8/9 pater habet $SI^{ar}LH$ 9 et—habere $GEPI^{l}$ et filio habere uitam $QSI^{a}L$ habere et filio H et filio uitam, *sed post* ipso *pergit* sic dedit et filio uitam habere in semet ipso I^{r} 10 eius] mea $P^{l}SI^{l}$, *corr.* I^{l} est *om.* $L^{a}H$ 11 et[1] *om.* $P^{p}I^{r}$ diues quia] diues qui $Q^{x}L^{a}$ diuesque SH 13 ipsum EP^{p} nihil factum est L 15 eius est QP^{acp} eius G quaeue] que uere $SI^{a}L^{\beta}$ quae eius $L^{\alpha\gamma}H$ quaeue eius L^{γ} *corr.* 16 maiestas G maiestatis H quia *om.* LH, *corr.* L^{γ} 17 uincula $GP^{l}SI^{arl}LH$ nostraeque] quem [quae H^{g}] nr̄ae H 18 naturae *om.* H^{g} carnis H^{de} 19 diuinitus erat Q 19/20 praefiniti *om.* SI^{arl} 20 perfectum I^{r} significato G spectatum E uenisset LH, *corr.* L^{γ} 21 posset $Q^{aewx}P^{l}SI^{arl}LH$ semper] sepe E 22 se [*om.* P^{cl}] sacrilegio deuersari $EQPI^{l}$ se sacrilegio uersari GQ^{x} *corr.* sacrilegio se uersari $SI^{ar}LH$ manifestatur P^{l} 23 denegat G extimant E existimant SI^{ar}, L^{γ} *corr.* existimat I^{l} 24 esset $L^{a}H$ 25 praecurrente EL^{γ} praecurrente iam P^{a} percurrentem $P^{c}I^{al}$ 26 posset Q^{a} *corr.*, $P^{l}SI^{arl}$, L^{γ} *corr.* omnem LH^{eg}, *corr.* L^{γ} 27 declaratur $L^{\gamma}H$, *corr.* L^{γ} si] sicut E

Non ergo quisquam sibi erubescendum aestimet Christianus de nostri in Christo corporis ueritate, quia omnes apostoli apostolorumque discipuli et praeclari ecclesiarum quique doctores qui ad martyrii coronam uel ad confessionis meruerunt gloriam peruenire, in huius fidei lumine splenduerunt consonis ubique sententiis intonantes quod in domino Iesu Christo deitatis et carnis una sit confitenda persona. qua autem rationis similitudine, qua diui-
1171 norum uoluminum portione haeretica impietas se aestimat adiuuari, quae ueritatem negat corporis Christi, cum hanc non lex testificari, non prophetia praecinere, non euangelia docere, non ipse destiterit Christus ostendere? quaerant per omnem seriem scripturarum, quo tenebras suas fugiant, non quo uerum lumen obscurent, et per omnia saecula ita ueritatem inuenient coruscantem, ut magnum hoc et mirabile sacramentum ab initio uideant creditum, quod est in fine conpletum. de quo cum sanctarum litterarum nulla pars sileat, sufficit quaedam consonae ueritatis signa posuisse, quibus diligentia fidei in splendidissimam latitudinem dirigatur et sincera intellegentiae luce perspiciat quod in filio dei, qui se incessabiliter filium hominis et hominem profitetur, non sit Christianis erubes-
cendum, sed constantissime gloriandum. ut autem pietas tua cum uenerabilium patrum 10
praedicationibus nos concordare cognoscat, aliquantas eorum sententias huic credidi subiciendas esse sermoni, quibus si dignaueris, recensitis non aliud nos praedicare repperies quam quod sancti patres nostri toto orbe docuerunt, neque quemquam ab illis nisi solos impios haereticos discrepare.

His igitur, gloriosissime et uenerabilis imperator, quanta potui breuitate perstrictis cum inspirata tibi diuinitus fide etiam nostram praedicationem unitam esse cognosces nec in aliquo nos ab euangelica apostolicaque doctrina uel a catholicae professionis symbolo
1 Tim. 3, 16 discrepare, quoniam, sicut docet beatus apostolus Paulus, magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in hoc mundo, adsumptum est in gloria. quid igitur tuae utilius est saluti, quid tuae congruentius potestati quam ut paci ecclesiarum domini tua constitutione prospicias et in omnibus tibi subditis

---

EG, Q [= *aetwx*], *P* [= *acpl*], $SI^{a}I^{r}I^{l}$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

1 sibi *om.* $L^{a\gamma}H$, *corr.* L^{γ} existimet $SI^{arl}L$ existiment *H* xpianus suscepisse *L* xpianis suscepisset *H* nro *SLH* 2 ueritatem $EL^{a\beta}H$ apostoli *om. H* 4 lumen *E* dno nro P^{acp} 5 confitenda *om. G* quia *H* 6 portionem $P^{cp}H$ hereticas *H* impietatis P^{c} impietates H^{de} se *om.* $SI^{a}H$ existimat I^{arl} aestimant *H* adiuuare $P^{p}H$ diuinari *Q*, *corr.* Q^{x} qui *LH*, *corr.* L^{γ} negant *H om.* P^{l} 7 haec *LH*, *corr.* L^{γ} 8 xps distiterit P^{acp} destiterint xps *H* 9 quod *SH* suas *om.* I^{r} quod *LH* tempora *G* 9/10 ueritate *E* 10 inueniunt $P^{cp}SI^{ar}$ inueniant P^{a} ut] et *LH*, *corr.* L^{γ} 11 sacratarum licet *E* scripturarum $P^{acp}I^{rl}L^{\gamma}$ 12 quodam *H* consona SI^{arl} signo $L^{a\gamma}H$, *corr.* L^{γ} posuisset *H* patuisse SL^{γ} *corr.* diligentiam *H* in *om.* $P^{acp}LH$, *corr.* L^{γ} 12/13 splendidissima latitudine P^{ap} splendidissima P^{c} 13 et] ut *E* intellegentia *G* perspiciant $L^{a}H$ 14 incensabiliter *S* insensabiliter I^{a} 16 concordari I^{r} 17 esse *om.* P^{acp} quibus *om. LH* dignaberis Q^{x} *corr.*, I^{a} dignaris I^{r} digneris I^{l} dignatus fueris P^{l} *corr.* 18 nec $SI^{arl}LH$ 18/19 solus impios $EQ^{e}P^{c}L^{a}$ solus impius P^{p} impios solos I^{r} 20 his igitur his *H* ac P^{acp} ueritate *Q*, *corr.* Q^{x} perstinctis *G* perstrinxerim *LH*, *corr.* L^{γ} 21 spirata P^{apl} inspiratam $Q^{x}L^{a}H$ fidem $Q^{ae}P^{p}SH$, *corr.* Q^{a} munitam *Q* cognosces $GP^{l}\Gamma$ cognoscis EQP^{acp} cognosce $SI^{al}LH^{d}$ cognoscet H^{eg} cognoscere I^{r} 22 in *om.* SI^{a} aliqua P^{l} a *om.* $GP^{a}H$ 23 discreparet *H* docet—Paulus] docet beatus apostolus GP^{acp} beatus apostolus *S* beatus ait apostolus I^{ar} paulus apostolus dicit I^{l} est *om. LH*, *corr.* L^{γ} 25 in gentibus $GPLH^{de}$ hoc *om.* EI^{l} 26 est[2] *om.* $SI^{ar}H^{e}$ 27 tua] qui *S* equa I^{ar}

dei dona defendas neque ulla ratione patiaris per inuidiam diaboli ministros ipsius in cuiusquam saeuire perniciem? ut qui in hoc saeculo temporali emines regno, in aeternum merearis regnare cum Christo. 1173

DAT̄ XVI K̄L̄ SEP̄ LEONE ET MAIORIANO AVḠḠ CONS̄S̄ d. 17. m. Aug. a. 458

EG, *Q* [= *aetwx*], *P* [= *acpl*], $SI^a I^r I^l$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

1 defendas] referendas *H* ipsius *om.* $L^{\alpha\gamma} H$ 2 seruire $P^p S H$ prouinciae *H* hoc *om.* $I^l L H$, *corr.* L^γ temporali homines regi *S* temporaliter homines regis I^a 3 *in fine* CONTULI Q^{ae} 4 *om.* $Q^{wx} P^{acp} S I^{arl} L H$ dat III id febr archadio et bautone conss [*sunt consules anni 385*] *G* DATA $Q^{ae} P^l$ XVI $E P^l$ XIII Q^{aet} LEONE—CONSS *om.* P^l MAIVRIANO Q^{et}

Direkt an den Brief schließen die Testimonia an in $GEQSI^{arl}$; sie stehen für sich in Q_1 [= *Q* nr. XLI] und in *LH*, ferner in *U* = cod. Veron. LIX und in *T* = cod. Parisin. 3848[b]. In allen Hss. der Gruppe *P* fehlen sie.

Die ältere Testimoniensammlung, die Leo einem am 16. Juli 450 nach Konstantinopel geschickten Exemplar von ep. 28 [vgl. die Bemerkungen] beifügte und die nur in griechischer Übersetzung erhalten ist, bezeichne ich mit *Φ*.

INCIPIVNT TESTIMONIA S̄CORVM PATRVM

S̄C̄Ī HILARII PICTAVENSIS ĒP̄Ī ET CONFESSORIS IN LIBRO DE FIDE SECVNDO INTER CETERA

I Vnum igitur hoc est immobile fundamentum, una haec felix fidei petra Petri ore confessa tu es (igitur Christus) filius dei uiui, tanta in se argumenta sustinens ueritatis, quantae peruersitatum quaestiones et infidelitatis calumniae mouebuntur. iam in ceteris de trin. 2, 23 Mt. 14, 16

GE, *Q* [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], $TUS^w I^a I^r I^l$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

Ordinem secutus sum G, qui solus habet c. 26; *ceterorum est hic*: 1—5. 7—11. 15—18. 12. 13. 19—24. 14. 27—29. 6 [*desunt* 25. 30] *LH*; 1—11. 21—25. 18. 15—17. 19. 20. 12—14. 28—30. 27 $S^w I^{arl}$; 1—10. 21—24. 18. 15—17. 19. 20. 28. 29. 12—14. [14. 12. 13 Q_1^w]. 27 [*desunt* 11. 25. 30] EQQ_1; 1—5. 7—10. 21—24. 18. 15—17. 19. 20. 28. 29. 12—14 [*desunt* 6. 11. 25. 27. 30] *T*; 1—10. 18. 15—17. 19. 20. 28. 29. 12—14. 21—25 [*desunt* 11. 27. 30] *U*

1 incipiunt—patrum *G* exempla [exemplum *T*] testimoniorum $Q_1 T$ exemplaria testimoniorum diuersorum scorumque patrum *E* secuntur dehinc [dehinc sequuntur I^l] testimonia excerpta pro re supra scripta de libris catholicorum patrum a leone papa collecta [collecta *om.* I^l] leonique imperatori directa $S^w I^{al}$, Q^x *corr.* testimonia ex scorum patrum libris collecta de ueritate incarnationis dnice et a leone pape ad leonem imperatorem directa I^r incipiunt exempla catholica beatissimorum patrum de incarnatione dni et saluatoris nri ihu xpi quae in sca et uenerabili calchedonensi synodo confirmata sunt aduersum nestorianos et eutychianos adque hereticos *U* incipiunt capitula quae directa [decreta H^{de}] sunt in synodo trecentorum XVIII patrum cum epla [exempla *H*] pape leonis ad leonem augustum *LH om. Q*

I *deest in Φ* 2 incipit testimonium sci hilarii confessoris et episcopi pictauiensis de duabus in xpo naturis *U* pictauensis $Q^x I^{ar} H^g$ pictabensis $EQ^{aet}L$ pectauensis S^w pictauiensis $GQ^w(U)I^l H^{de}$ pictabionensis Q_1 *om. T* epi et confessoris *om.* I^r et confessoris *om.* I^l 2/3 in—secundo *G* in libro secundo de fide *Q* de fide in libro secundo $ETUS^w I^{arl} LH$ de fide catholica in libro secundo Q_1 3 inter cetera *om.* Q_1 ad locum *U* 4 Vnum—p. 72, 2 nostra est *om.* EQQ_1TU 4 est *om.* $S^w I^{arl}$ firmamentum I^r Petri ore] priore *H* 5 igitur xps *GLH* inquid xps $S^w I^{arl}$ *om. Hil.* 6 quanta *H* mouentur *H*



dispensatio uoluntatis paternae est; uirgo partus et corpus postque crux mors inferi salus nostra est. humani enim generis causa dei filius natus ex uirgine est et spiritu sancto, ipso sibi in hac operatione consorte, et sua, uidelicet dei, inumbrante uirtute corporis sibi initia conseuit et exordia carnis instituit ut homo factus ex uirgine naturam in se carnis acciperet perque huius adsumptionis societatem sanctificatum in eo uniuersi generis humani corpus existeret, ut quemammodum omnes in se per id quod corporeum se esse uoluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod eius est inuisibile, referretur. dei igitur imago inuisibilis pudorem humani exordii non recusauit et per conceptionem partum uagitum et cunas, omnes naturae nostrae contumelias transcurrit. quid tandem dignum a nobis tantae dignationis affectui rependetur? inenarrabilis a deo originis unus unigenitus deus in corpusculi humani formam sanctae uirginis utero insertus accrescit, et qui continet omnia et intra quem et per quem cuncta sunt, humani partus lege profertur, et ad cuius uocem angeli atque archangeli tremunt, caelum et terra et omnia huius mundi resoluentur elementa, uagitus infantiae auditur; qui inuisibilis et inconprehensibilis est nunc uisu sensu tactuque mortalium, cunis est obuolutus. haec si quis indigna deo recolit, tanto se maioris beneficii obnoxium confitebitur, quanto minus haec dei conuenerint maiestati. non ille eguit homo effici, per quem homo factus est, sed nos eguimus ut
Ioh. 1, 14 deus caro fieret et habitaret in nobis, id est assumptione carnis unius interna uniuersae carnis incoleret. humilitas eius nostra nobilitas est, contumelia eius honor noster est; quod ille deus in carne consistens, hoc nos uicissim in deum ex carne renouati.

GE, Q [= *actwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *TU*$S^w I^a I^r I^l$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

1 paterne uoluntatis I^r ueritatis paternae I^{al} est *GHil.* sit $S^w I^{arl}$*LH* uirgo] ergo $S^w I^{arl}$ post quem H^{de} postquam $S^w I^{al}$ mors crux *G* crux *L* xps *H* require hoc post epistolam leoni pap in ante et ibi inuenies requisitum propterea ergo nunc dimisi Q_1^a *in mg.* 2 enim *om. U* · causam *H* est ex uirgine *U* ex uirgine Q_1 spui S^w 3 ipsi S^w in ipso *H* sibi] uisibili et *U* consorte *EQ*Q_1*TU* alibi consorte participe [participem *H*] *LH* participe *G* famulante $S^w I^{arl} L^\gamma$ *corr., Hil.* dī uidelicet $S^w I^{ar}$*Hil.* uidelicet et dī *H* obumbrante *Q* uirtus *H* 4 conseuit *EQ*Q_1*T*I^{rl}*Hil.* consueuit I^a, L^γ *corr.* conseruit *GLH* consciuit *U* consumauit S^w et *om. H* exordio *T* ut] et *G*Q^t 5 exciperet *Q*, *corr.* Q^x per quem $Q^w S^w L^{a\gamma}$*H* per quam I^l adsumptionis *E*Q_1*TULH* assertionis *G* ammixtionis *Q*$S^w I^{arl}$*Hil.* societatum *H* eo] dnı *U* eo in *T* uniuersis *H*, *corr.* H^g humanis L^a*H*, *corr.* H^g 6 ut] et *T*$S^w I^{arl}$*H* quaeadmodum Q_1 se] ipso *U* id] is S^w 6/7 corporeum—quod *om. T* 7 concederentur *H* rursus *UL*βH^{eg} per id] perdit I^a est *om. T*L^γ*H* inuisibili *H* referetur *T*S^w*LH*, *corr.* L^γ 8 inuisibili splendorem *U* non recusauit exordii *U* conceptione *E* contemptionem *T* 9 et] ex *H* curas *T* cunctas $I^l L^\gamma$*H* omnis *H* nre nature I^r contumelia S^w*H* transcucurrit *E*Q^{aetx}*UL*β, Q^w *corr.*, L^γ *corr.* 9/10 a nobis dignum *G* 10 rependitur *TU* reprehenditur S^w rependeretur L^{α}*H* ergo originis I^a unus unigenitus] unitus *U* 11 corpopoli S^w corporis I^{arl} forma *U* insecretus *T* et *om.* $S^w I^{arl}$*Hil.* 12 omnia continet $S^w I^{arl}$*Hil.* continens omnia *H* et[1] *om.* $S^w I^{arl}$ humano H^g humanum H^d humanu H^e partuos *H* et *om.* I^{ar} 13 a Q^{aex}*LH*, *corr.* Q^{ae} uoce *LH* archangeli atque angeli *Q*Q_1*TU*$S^w I^{ar}$*LHHil.* et terra *EQ*Q_1*TU*$S^w I^{arl} H^e$*Hil.* et [*om. G*] terra [terram $L^{a\beta} H^{dg}$ terra et L^γ] mare *GL*H^{dg} mundi huius *EQ*Q_1*TUHil.* 14 resoluuntur *U*$S^w I^{arl}$*LH*, Q^a *corr.*, Q^x *corr.* uagitu I^{ar}*Hil.* eius uagitus *U* et qui *GLH* et inconprehensibis *om. T* 15 nunc *GE*, Q^x *corr.*, S^w*LH* non *Q*Q_1*TU*I^{arl}*Hil.* mortalium *G*Q^x *corr.*, S^w*LH* moderandus *EQ*Q_1*TU*I^{arl}*Hil.* cunis] cuius I^r cui *H* 16 recolet *GU* recolunt S^w beneficio *T* beneficum S^{α} confitetur *GE*$S^w I^{arl}$*H* quantum *U* quam S^w munus *H* deo *U* conueniunt Q_1 17 maiestatis *U* 18 adsumptionem $S^w I^a$ 18/19 unius—carnis *om. H* 18 unus I^a unitus I^l uniuersae interna *U* interna] in terra *Q* 19 enim eius *U* nobilitas] humilitas *H* contumelias *H* nr honor *G* nro non S_w 20 ut quod *U* hoc] ut *H* deo *GL*β per carnem *U* carnem S^w nobis $S^w L^\gamma$ *corr.* renouati *EQ*Q_1*T*I^{arl}*Hil.* renouatis S^w, L^γ *corr.* renouati laetemur *U* renati *G*$L^{a\beta}$*H* renatis L^γ

ITEM EIVSDEM IN LIBRO NONO INTER CETERA

II Nescit, plane uitam suam nescit qui Christum Iesum, ut uerum deum, ita et uerum hominem ignorat, et eiusdem periculi res est Christum Iesum uel spiritum deum uel carnem nostri corporis denegare. (de trin. 9, 3) omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram patre meo, qui est in caelis; qui autem negauerit me coram hominibus, et ego negabo eum coram patre meo, qui est in caelis. (Mt. 10, 32. 33) haec uerbum caro factum loquebatur et homo Iesus Christus dominus maiestatis docebat, (1 Cor. 2, 8) mediator ipse in se ad salutem ecclesiae constitutus et ipso illo inter deum et homines (1 Tim. 2, 5) mediatoris sacramento utrumque unus existens, dum ipse ex unitis in id ipsum naturis naturae utriusque res eadem est, ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte deus esse homo nascendo desineret et homo rursum deus manendo non esset. haec itaque humanae beatitudinis fides uera est deum et hominem praedicare, uerbum et carnem confiteri, neque deum nescire quod et homo sit, neque carnem ignorare quod uerbum sit.

ITEM EIVSDEM IN EODEM LIBRO INTER CETERA

III Natus igitur unigenitus deus ex uirgine homo et secundum plenitudinem temporum (de trin. 9, 5—7) in semet ipso prouecturus in deum hominem, hunc per omnia euangelici sermonis modum (Gal. 4, 4) tenuit, ut se dei filium credi doceret et hominis filium praedicari ammoneret, locutus et gerens homo uniuersa quae dei sunt, loquens deinde et gerens deus uniuersa quae hominis sunt, ita tamen ut ipso illo utriusque generis sermone numquam nisi cum significatione et hominis locutus et dei sit. hinc itaque fallendi simplices atque ignorantes haereticis occasio est, ut quae ab eo secundum hominem dicta sunt, dicta esse secundum naturae diuinae infirmitatem mentiantur et quia unus atque idem est loquens omnia quae loquebatur, de se ipso omnia eum locutum esse contendant. nec sane negamus totum illum

---

G E, *Q* [= *a e t w x*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *T U* $S^{w} I^{a} I^{r} I^{l}$, *L* [= $\alpha \beta \gamma$], *H* [= *d e g*]

II *habet Φ* 1 eiusdem beati hilarii *U* in *om.* I^{a} ex *U* nono] II *T* cetera et ad locum *U* II. CAP *G* 2 nescit² uitam suam I^{r} uitam suam $T I^{l}$ qui *om.* *G U H*, *corr.* *G* ut *om.* S^{w} et $E T Q_1^{e} H$ et *in* ut *corr.* Q_1^{a} dm uerum *Q T* et *om.* Q_1 3 uel spm [spu *G* in spu *U*] dm $G E Q Q_1 U I^{ar} L$ *Hil.* dm uel spm *T* uel spm $S^{w} I^{l}$ uel spm scm *H* ἢ πνεῦμα θεοῦ *Φ* carnem $E Q Q_1 T S^{w} I^{rl} L H Φ$ *Hil.* in carne hominem *U* carne $G I^{a}$ 4 ergo ait Q^{x} *corr.* ergo inquit I^{l} confitetur Q_1 5 et ego confitebor *G* in caelis est *T* me negauerit *H* 6 et ego negabo $G E Q Q_1 T$ negabo et ego $U S^{w} I^{arl} L H$ *Hil.* patrem meum $L^{\beta} H$ in celis est I^{r} 7 hoc *T* ac *H* factum est *H* xps ihs $G I^{r} L H$ 8 in se *om.* $L^{\gamma} H$, *corr.* L^{γ} constituit *H* et] ut os et *H* ipse $U I^{l} L H$ ille *H* in illo I^{l} hominem *Q U H* 9 mediatores *E* id *om.* $S^{w} H$ 10 ut] ne *G* neutro] ne uiro *H* carere $L^{\gamma} H$ 11 rursus $G Q_1$ mando *H* utique I^{r} 12 et *om.* *U* et *om.* *U* profiteri Q^{x} 13 et *om.* I^{arl} *Hil.* neque] ne *U* uerum *H*, *corr.* H^{g}

III *habet Φ* 14 eiusdem beati hilarii *U* in libro] ex libro nono *U* inter cetera *om.* *Q*, *corr.* Q^{x} inter cetera et ad locum *U* III. CAP *G* 15 ingenitus *T* 16 in] et *G* ipsum $U I^{l}$ hominem prouecturus in dm *U* profecturus $S^{w} I^{a} Q^{x}$ prouectum I^{r} 17 ut] quo *U* diceret *H* et] ut *E T* filius *H* pdicaret et $S^{w} I^{arl}$ admonere *T* loquens I^{arl} et] ut *Q*, *corr.* Q^{x} 18 deinde *om.* I^{r} 19 ipso *G E Q T Φ* in ipso Q^{x} *corr.*, $Q_1 U S^{w} I^{arl} L H$ illo *om.* *H* generis] gerens *G* sermone *om.* *L H*, *corr.* L^{γ} nusquam *L H* 20 dī et hominis locutus sit *L H* ds *U* 20 hinc—p. 74, 16 et reliqua *om.* $E Q Q_1 T$; *nouam eclogam constituunt titulo superscripto* ITEM ALIO LOCO IN EODEM LIBELLO [libro I^{rl}] INTER CETERA $S^{w} I^{arl}$ simplicis *G* 21 ut quae] atque S^{w} at quae L^{γ} *corr.* 22 firmitate *U* 22/23 loquebatur *G Φ* loquitur $U I^{arl} L H$ locuntur S^{w} loquatur *Hil.* 23 semet I^{arl} *om.* *L H* se *superscr.* L^{γ} eum locutum omnia *U* contendam *U*

qui eius manet, naturae suae esse sermonem; sed si Iesus Christus homo et deus et neque cum homo, tunc primum deus, neque cum homo, tunc non etiam et deus, neque post hominem in deo non totus homo totus deus, unum atque idem necesse est dictorum eius sacramentum esse quod generis. et cum in eo secundum tempus discernis hominem a deo, tum dei atque hominis discerne sermonem, et cum deum atque hominem in tempore confiteberis, dei atque hominis in tempore dicta diiudica; cum uero ex homine et deo, rursum totius hominis, totius iam dei tempus intellegis. si quid illud ad demonstrationem eius temporis dictum est, tempori coaptato quae dicta sunt, ut cum aliud sit ante hominem deus, aliud sit homo et deus, aliud sit post hominem et deum totus homo et totus deus, non confundas temporibus et generibus dispensationis sacramentum, cum pro qualitate generum ac naturarum alium ei in sacramento hominis necesse est sermonem fuisse non nato, alium adhuc morituro, alium iam aeterno. nostri igitur causa haec omnia Iesus Christus manens et corporis nostri homo natus secundum consuetudinem naturae nostrae locutus est, non tamen omittens naturae suae esse quod deus est. nam tametsi in partu et passione et morte naturae nostrae res peregerit, res tamen ipsas omnes uirtute naturae suae gessit. et reliqua.

ITEM IN ALIO LOCO IN EODEM LIBRO INTER CETERA

de trin. 9, 11 Videsne ita deum et hominem praedicari, ut mors homini, deo uero carnis excitatio IIII
deputetur? naturam dei in uirtute resurrectionis intellege, dispensationem hominis in morte cognosce. et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Christum Iesum eum memento esse qui utrumque est.

GE, *Q* [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *TU*$S^{w}I^{a}I^{r}I^{l}$, *L* [= $\alpha\beta\gamma$], *H* [= *deg*]

1 eius manet] eius [ei I^{a}] manus et $I^{a\,l}$ si *om.* *U*L^{a}*H* homo et *ULH*^{g} *Φ* homo est *G* homo H^{de} et homo et $S^{w}I^{a\,r\,l}$ *Hil.* et[2] om. *U* 2 homo *ULHΦ* homo sit *G*$S^{w}I^{a\,r\,l}L^{\gamma}$ *corr.* tum *U*$I^{a\,r\,l}$ dum S^{w} primum] non prius *U* neque *G* et neque *U*S^{w} neque tum $I^{a\,r\,l}$*Hil.* neque tunc *LH* homo *GUΦ* et homo $S^{w}I^{a\,r\,l}$*LH Hil.* tum *U*$S^{w}I^{a\,r\,l}$*Hil.* et *om.* $I^{r}H^{e}$ 2/3 neque post—deus *om.* I^{r} 3 deo] dn̄o *Φ* dm *U* dicturum S^{w}*LH* 4 sacramenti $I^{a\,l}$ generis] gerens *G* eo] quo *H* 5 tum dī *G* tunc dī *L* tundis *H* dī tum *U Hil.* dī totum $S^{w}L^{\gamma}$ *in mg.* dī tunc $I^{a\,r\,l}$ 5/6 discerne—hominis *om.* L^{γ}*H*, dī totum atque hominis—confiteberis L^{γ} *in mg.* tunc *deleto* 6 tempora *G*$L^{a\beta}$*H* uero] ergo I^{r} 6/7 homine—totius[1] *om.* *H* 6 rursus *U*I^{r} 7 hominis totius *om.* I^{r} totum H^{de} totus H^{g} templum *GLH*, *corr.* L^{γ} intelleges S^{w} intellegere *U* intellege *Φ* demonstratione *U* eius *om.* $I^{a\,l}$ 8 ut] et *UΦ* alius *UH* 9 homo—sit *om.* *H* aliud[2]] alius *U* et deum *om.* *U* et *om.* *ULH Hil.* 10 dispensationem sacramenti [sacramentis H^{e}] *U*H^{e} 11 aliud $L^{\beta\gamma}$*H*, *corr.* L^{γ} ei *om.* *U* sacramentum *LH*, *corr.* L^{γ} aliud *LH*, *corr.* L^{γ} 12 aliud *LH*, *corr.* L^{γ} iam *om.* *G*L^{γ}*H*, *corr.* *G*L^{γ} 13 manens] agens I^{r} gens I^{a} gerens I^{l} corpori L^{γ}*H* 14 est *om.* *H* comittens I^{r} dimittens *H*, *corr.* H^{g} nam] non *H* tametsi $I^{a\,l}L^{a}$ *Hil.* tamenetsi L^{γ}*H* tam si *G* tamen si S^{w} tam est L^{β} etsi I^{r} si *U* partu] peccato *H* 15 in passione et in morte *U* rem $I^{a\,r\,l}$ pergit *U* ipsa $I^{a\,l}$ uirtute *U*I^{r}*Φ* uirtutes *G*$S^{w}I^{a\,l}$*LH* 16 egessit L^{β} egisset *H* et reliqua *om.* *U*

IIII *habet Φ* 17 item eiusdem beati hilarii ex eodem libro in alio loco *U* in[1] *om.* *EQT*$S^{w}I^{a\,l}L^{a\beta}$ eo S^{w} 18 *numerus ex G* uidensne Q^{aetw}, *corr.* Q^{ae} uidene *E* uere L^{γ}*H*, *corr.* L^{γ} 19 deputetur non tamen ut alius [aliud L^{γ} *in mg.*] sit qui mortuus est et alius [aliud L^{γ} *in mg.*] sit per quem mortuus resurgit [resurrexit $I^{l}L^{\gamma}$ *in mg.* surrexit I^{r}] spoliata [dispoliata S^{w} despoliata Q^{x} *corr.*] enim caro [carne $I^{a\,r\,l}$] xps est mortuus et rursum xpm a mortuis excitans idem xps est carnem [carne $I^{r\,l}L^{\gamma}$ *in mg.*] se expolians Q^{x} *corr.*, $S^{w}I^{a\,r\,l}L^{\gamma}$ *in mg.*, *Hil.* natura Q^{etw}*UH* uirtutem *G*$Q^{aetw}Q_1I^{l}L^{a\beta}H^{dg}$ in *om.* $Q^{x}S^{w}I^{a}$, *corr.* Q^{x} mortem $Q^{x}S^{w}$*H*, *corr.* Q^{x} 20 cognoscet *H* sit *LH*, *corr.* L^{γ} suis] bi *E* tam S^{w} ihm xpm *G*I^{l} 20/21 eum mento $L^{\beta\gamma}$, *corr.* L^{γ} augmento *H*

ITEM POST PAVCA

v Haec igitur demonstranda a me paucis fuerunt, ut utriusque naturae personam tractari in domino Iesu Christo meminissemus, quia qui erat in forma dei, formam serui accepit.

de trin. 9, 11 — Phil. 2, 6. 7

ITEM SCI ATHANASII ALEXANDRINI EPI ET CONFESSORIS AD EPICTETVM CORINTHIORVM EPISCOPVM

vi Quomodo autem uel dubitare ausi sunt qui dicuntur Christiani, si dominus, qui ex Maria processit, filius quidem substantia et natura dei est, quod autem secundum carnem, ex semine Dauid est et carne sanctae Mariae?

Act. Conc. I 5 p. 323, 8—10

ITEM SCI · AMBROSII EPI ET CONFESSORIS MEDIOLANENSIS EX LIBRIS QVOS MISIT AD IMPM GRATIANVM AVG IN LIBRO SECVNDO DE FIDE INTER CETERA

de fide 2, 58

vii Vnde illud quod lectum est dominum maiestatis crucifixum esse, non quasi in maiestate sua crucifixum putemus, sed quia idem deus idem homo, per diuinitatem deus, per susceptionem carnis homo, Iesus Christus dominus maiestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae, id est humanae atque diuinae, in natura hominis subiit passionem, ut indiscrete et dominus maiestatis dicatur esse qui passus est, et filius hominis, sicut scriptum est, qui descendit de caelo.

2 Cor. 2, 8 — Ioh. 3, 13

ITEM ALIO LOCO DE EODEM LIBRO INTER CETERA

viii Sileant igitur inanes de sermonibus quaestiones, quia regnum dei, sicut scriptum est, non in persuasione uerbi est, sed in ostensione uirtutis. seruemus distinctionem diuini-

de fide 2, 77 — 1 Cor. 2, 4

---

vi *cf. Exc. Eph. V* viii *cf. Exc. Eph. XIII*

G E, Q [= *a e t w x*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *T U* $S^w I^a I^r I^l$, *L* [= $\alpha \beta \gamma$], *H* [= *d e g*]

v *habet* Φ 1 ITEM POST PAVCA *G* S^w et [item Q^x *in ras.*] post pauca sequitur *E Q* Q_1 *T* item eiusdem beati hilarii ex eodem libro post pauca *U om.* I^{arl} *L H* Φ 2. 6. 11. 18 *numeri ex G* 2 a me demonstranda *T* demonstrandam *H* pacis *G* S^w pauci *H* fuerant *U* ut *om. E T* utrisque L^γ *H*, *corr.* L^γ, utrius *T* naturam *H* personam *G E Q* Q_1 *T U L H Hil.* formam $S^w I^{arl}$, Q^x *corr.*, L^γ *corr.* 3 erat] manens $S^w I^{ar}$ serui] dī *T* suscepit *U* I^l suscipit S^w suscepit ipse diuinitatem nequaquam amisit I^{arl}

vi *non habet* Φ, *om. T* 4 item *om. E* Q^{aetw} Q_1 L^β item de incarnatione dni testimonium *U* epis alexandrini *E* alexandrine ecclesie $S^w I^{al} L^{a\beta}$ *H om. U* et confessoris *om.* I^{rl} 4/5 ad episcopum nomine epictetum chorentium aduersus sos hereseos *U* 4 epictitum Q^a *corr.*, Q^{wx} Q_1^w epititum Q_1^a epictatum $S^w L^{\beta\gamma} H^{eg}$ 5 episcopum corinthium *E Q* Q_1 *om.* S^w 7 maria uirgine $S^w I^{arl}$ Q^x *corr.*, L^γ filius] ds I^{arl} substantia et] substantiae Q_1 *U* substantiam *H* de [ex *Il*] substantia I^{arl} est *om. U* ex carne *U* 8 et] ex I^{ar} carnem *H*

vii *habet* Φ 9 item *om. E* Q_1 *T* item de libro *L H* item ex libro secundo I^r beatissimi *U om.* I^r epi—misit *om.* I^r mediolanensi epi et confessoris *U* et confessoris *om. E Q* Q_1 *T* I^{al} L^γ, *corr.* Q^x mediolanensis ecclesiae $S^w I^{al} L^{a\beta}$, Q^x *corr.* ex—misit *om. E Q* Q_1 *T U* ex libris *om.* $S^w I^a$ *L H* 10 gratianum imperatorem *U* I^r aug *G om. E Q* Q_1 *T U S* I^{arl} *L H* ex *U* de fide catholica Q^{ae} fideliter $S^w I^a$ de incarnatione et duabus naturis in una dni ni persona aduersum hereticos *U* inter cetera *om. E Q* Q_1 *T U* $S^w I^{ar}$ 11 unde—quod *om. U* 12 diuinitate *E* 13 xps ihs *G* I^r *L H* dominus] deus I^r quia et *H* 14 naturae] diuinae naturae *H* id est] idem S^w idem est *E* naturam *G L* H^{dg} 15 quia *U*

viii *habet* Φ 17 item eiusdem beatissimi ambrosi *U* in eodem libro alio loco *L H* Φ ex eodem libro *U* in alio Q_1 in *E Q* inter cetera *om.* I^r 18 de sermonibus] dissensionis I^r dissetionis I^a dissensionis de sermonibus I^l sicut—est regnum dei I^{al} sicut *om. U* 19 in *om. H* est *om. H* distinctiones *G L H*

tatis et carnis: unus in utroque loquitur dei filius, quia in eodem utraque natura est. etsi idem loquitur, non uno semper loquitur modo. intende in eo nunc gloriam dei, nunc hominis passiones. quasi deus loquitur quae sunt diuina, quia uerbum est; quasi homo dicit quae sunt humana, quia in mea substantia loquebatur.

ITEM EIVSDEM IN LIBRO DE INCARNATIONE DOMINI CONTRA APOLLINARISTAS

de incarn. sacr. 49 Sed dum hos redarguimus, emergunt alii qui carnem domini dicant et diuinitatem unius esse naturae. quae tantum sacrilegium inferna uomuerunt? iam tolerabiliores sunt Arriani, quorum per istos perfidiae robur adolescit, ut maiore contentione asserant patrem et filium et spiritum sanctum unius non esse substantiae, quia isti diuinitatem domini et carnem substantiae unius dicere temptauerunt. VIIII

ITEM INFRA

ibid. 52 Et hi mihi frequenter Nicaeni concilii tractatum se tenere commemorant. sed in illo tractatu patres nostri non carnem, sed dei uerbum unius substantiae cum patre esse dixerunt et uerbum quidem ex paterna processisse substantia, carnem autem ex uirgine esse confessi sunt. quomodo igitur Nicaeni concilii nomen obtenditur et noua inducuntur, quae numquam nostri sensere maiores? X

ITEM EIVSDEM AD SABINVM EPM INTER CETERA

ep. 46, 6. 7 Vnde pulcre apostolus eiusdem uerbi repetitione usus est dicens de domino Iesu Christo: (Phil. 2, 6. 7) cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens. quid est in dei forma nisi in plenitudine deitatis, in illa perfectionis diuinae expressione? ergo cum esset in plenitudine diuinitatis, exinaniuit se et accepit plenitudinem naturae et perfectionis humanae. sicut deo nihil deerat, ita nec hominis consummationi, ut esset perfectus in utraque forma, unde et Dauid dicit: (Ps. 44, 3) speciosus forma prae filiis hominum. concluditur Apollina- XI

$G\,E$, Q [= $a\,e\,t\,w\,x$], Q_1 [= $a_1\,e_1\,t_1\,w_1$], $T\,U\,S^w\,I^a\,I^r\,I^l$, L [= $\alpha\,\beta\,\gamma$], H [= $d\,e\,g$]

1 unus] huius U utraque Φ filius dī $G\,H^d$ eo G 2 modo loquitur T eum $Q\,U\,S^w\,I^{a\,r}$, *corr.* Q^x gloria E dei *om.* $L\,H$, *corr.* L^γ 3 deo H, *corr.* H^g 4 ea $S^w\,L\,H\,\Phi$ loquitur G

VIIII *habet* Φ 5 de—dnı in eodem libro U contra [auersus L^β aduersus $H^{d\,e}$ ad H^g] apollinaristas [appollinarem $S^w\,L^a$] $G\,S^w\,I^{a\,r\,l}\,L\,H\,\Phi$ inter cetera $E\,Q\,Q_1\,T\,U$ 6. 11. 18 *numeri ex* G 6 hos] nos I^r alii qui] aliqui Q_1^a aliqui qui E in carnem H 7 esse $G\,I^l\,L\,H\,\Phi$ *om.* $E\,Q\,Q_1\,T\,U\,S^w\,I^{a\,r}$ totum $S^w\,I^a$ uomuere U uouerunt E mouerunt $Q^{a\,e\,t}\,L^{\beta\,\gamma}\,H$, *corr.* L^γ conuertunt S^w 8 quorum] quos U adulescet $T\,U$ accrescit I^r maiorem contentionem $L\,H$, *corr.* L^γ asserunt $U\,I^a$ 9 isti *om.* Q_1 10 carnis U

X *habet* Φ 11 item G, Q^x *corr.*, $S^w\,I^{a\,r}\,L\,H\,\Phi$ item eiusdem $U\,I^l$ et $E\,Q\,Q_1\,T$ infra in eodem libro uel loco U 12 hic—commemorat Φ *Ambr.* se retinere Q sed tenere S^w *om.* H in *om.* G 13 dei *om.* $S^w\,I^{a\,r\,l}$ 14 et] ut U paternam H, *corr.* H^g uirginem $L^{\beta\,\gamma}\,H$, *corr.* L^γ uirgine maria U 15 esse] se T ostenditur $L^a\,H$ indicuntur $S^w\,L$ 16 nostri *om.* H maiores et reliqua $S^w\,I^{a\,r\,l}$, Q^x *corr.*, L^γ *corr.* maiores et plerumque $L\,H$

XI *non habet* Φ *om.* $E\,Q\,Q_1\,T\,U$ *add.* Q^x *corr.* 17 ad sauinum [sabinum H^e] epm eiusdem $L\,H$ 18 repetitionem $L^\beta\,H$ domino] deo I^r 19 xpo qui $I^{a\,l}$ 20—22 formam—se *om.* $I^{a\,r\,l}$ 20 dei *om.* $S^w\,Q^x\,L^\gamma$, *post* forma *superscr.* Q^x formam H, *corr.* H^g 21 plenitudinem $L^\beta\,H$, *corr.* H^g perfectione diuina $S^w\,Q^x$ ergo formae dī Q^x 22 plenitudinem $L^\beta\,H$, *corr.* H^g 23 consummationis S^w, L^γ *corr.* consummationem $L^a\,H$ 24 et *om.* I^r formam H, *corr.* H^g

rista nec quo se uertat, habet, suis clauditur retibus. ipse enim dixerat: formam serui
accepit, non seruus locutus est. iterum ergo interrogo: quid est in forma dei? re-
spondit: in natura dei. sunt enim, ait apostolus, qui non sunt natura dii.
quaero quid sit formam serui accipiens. sine dubio perfectio naturae et con- Gal. 4, 8
ditionis, ut dixi, humanae, ut esset in hominum similitudine. et pulcre non carnis, Phil. 2, 7
sed hominum dixit similitudinem, quia in carne eadem est, sed quia sine peccato erat
solus, omnis autem homo in peccato, in specie hominis uidebatur. unde et propheta
ait: et homo est, et quis cognoscit eum? homo secundum carnem, sed ultra Ier. 17, 9
hominem secundum diuinam operationem. denique cum leprosum tangeret, homo uide- Mt. 8, 3
batur, sed ultra hominem, cum mundaret. et cum Lazarum mortuum fleret, mortuum Ioh. 11, 35
quasi homo flebat, et supra hominem erat, cum mortuum uinctum iuberet pedibus exire. Ioh. 11, 43
homo uidebatur, cum penderet in cruce, sed supra hominem, cum reseratis tumulis mortuos Mt. 27, 52
suscitaret.

ITEM $\overline{\text{SCI}}$ GREGORII NANZIANZENI IN OMILIA DE EPIPHANIA INTER CETERA

XII Cum ergo processisset ex uirgine deus in ea quam assumpserat humana natura, Rufin. d. epiph. 13, 5
unum e duobus sibi inuicem contrariis existens, carne ac spiritu, aliud in deum assumitur,
aliud deitatis gratiam praestat.

ITEM INFRA

XIII Missus est quidem, sed ut homo; duplex enim erat in eo natura. inde denique et ibid. 15, 1
laborauit ex itinere, inde et esuriit et sitiit et contristatus est et fleuit humani corporis lege.

ITEM $\overline{\text{SCI}}$ BASILII $\overline{\text{EPI}}$ CAPPADOCIS

XIIII Cum ergo quaedam in Christo ita uidemus humana, ut nihil a communi mortalium

XIIII *in Basilii operibus frustra quaesiui, cf. t. IIII 2 p. 95, 25*
GE, Q [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1 x_1$], $TUS^w I^a I^r I^l$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]
1 ne $S^w L^{a\gamma}$ auertat *H* habens Q^x 2 accipiet *H* lectus *Ambr.* et iterum *G*, *quasi noua ecloga incipiat* ergo] ego I^r quod *H* 2/3 respondet $I^{arl} Q^x$ 3 sunt¹—dii *om. G* 4 perfectionem $S^w I^{ar} Q^x$, L^γ *corr., Ambr.* 5 dixit $S^w I^{arl} L^a H^{dg}$ hominem *LH* similitudinem $L^\gamma H$ 5/6 et pulcre—similitudinem *om. H* 6 dixi *G* carnem *H* sine *om. H* erat *om. H* 7 specie] huius specie Q^x et *om.* I^r 8 et homo est *om. LH, corr.* L^γ cognoscet I^{rl} et $S^w I^{ar}$ 9 secundum *om.* $S^w Q^x$ *corr.*, $I^{arl} LH$ diuina operatione $S^w Q^x$ *corr.*, $I^{arl} L^\gamma$ leprosos L^γ leprosus *H* 10 emundaret *LH Ambr., corr.* L^γ mortuum²] hominem mortuum Q^x *corr.* hominem *H* 11 uinci S^w hunc I^{ar} *om.* I^l 12 cum uidebatur pendere *H* sed] et $S^w Q^x$ *corr.*
XII *habet Φ* 14 *om.* I^{arl} item *om.* $EQQ_1 TS^w L^\gamma$ $\overline{\text{sci}}$ *om. LH* beatissimi *U* nanzianzeni *GΦ* $\overline{\text{epi}}$ nazanzeni [nanzazeni *E* nanzanzeni Q_1^{ae} nazazeni *T*] $EQQ_1 TLH$ episcopi et confessoris nanzianzeni *U* $\overline{\text{epi}}$ S^w in—cetera *om.* $EQQ_1 T$, *add.* in epiphania inter cetera Q^x de duabus naturis in una $\overline{\text{dni}}$ nostri $\overline{\text{ihu}}$ $\overline{\text{xpi}}$ persona inter cetera et ad locum *U* in omilia *om.* S^w 15. 19. 22 *numeri ex G* 15 processit *H* 16 e] ex I^{arl} et $S^w L^{\beta\gamma}$ sibi *om.* $EQQ_1 TU$ carnem ac $\overline{\text{spm}}$ UL^γ, *corr.* L^γ 17 ad deitatis *G* gratiam $ETI^r H\Phi$ *Ruf.* gratia $GQQ_1 US^w I^{al} L$
XIII *habet Φ* 18 *om.* $EQQ_1 TU$, *corr.* Q^x 19 quidem est *G* in eo erat $Q^e T$ erat ideo *U* inde *om. E* denique] deinde I^r et *om.* QTI^{rl} 20 et *om.* $Q^x TI^l L^\gamma$ esuriuit et sitiuit $QUS^w I^{arl}$ et³] ut Q^e et sicut et H^{de} et sicut H^g *om.* I^r est *om. U* legem *U*
XIIII *non habet Φ* 21 item *om.* $EQQ_1 TS^w I^{arl}$ $\overline{\text{sci}}$] beatissimi *U* Basilii] sabini I^a sabiani I^r $\overline{\text{epi}}$ cappathocie S^w $\overline{\text{epi}}$ capadociae *T* $\overline{\text{epi}}$ I^{ar} cabadoceni $\overline{\text{epi}}$ I^l $\overline{\text{epi}}$ et confessoris cappadociae de duabus naturis in una $\overline{\text{dni}}$ nostri $\overline{\text{ihu}}$ $\overline{\text{xpi}}$ persona inter cetera et ad locum *U* 22 cum ergo *om. U* in Christo *om. T* uideamus EQ^{aetw}, Q^x *corr.*, $Q_1 UI^l$ uidemus uidē S^w a *om. T* communium *T* communione Q_1, *corr.* Q_1^a

fragilitate distare uideantur, quaedam ita diuina, quae nulli alii nisi illi ineffabili naturae conueniant deitatis, haeret humani intellectus angustia et tantae ammirationis stupore perculsa, quo declinet, quid teneat, quo se conuertat, ignorat; si hominem putet, deuicto mortis regno cum spoliis redeuntem a mortuis cernit. propter quod cum omni metu et reuerentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae ueritas demonstretur, ut neque aliquid indignum et indecens de diuina illa et ineffabili substantia sentiatur neque rursum quae gesta sunt, falsis inlusa imaginibus aestimentur.

ITEM IOHANNIS EPI CONSTANTINOPOLITANAE VRBIS IN OMELIA DE ASCENSIONE DOMINI INTER CETERA

PG 49,445 Nam sicut duobus iurgio separatis unus in medio positus altercantium litem discor- xv
diamque dissoluit, ita et Christus fecit. deus nobis iuste irascebatur et nos contemnebamus iratum et clementem dominum declinabamus, et se medium Christus ingessit et sociauit utramque naturam et nobis quod imminebat a patre supplicium ipse sustinuit.

ITEM EIVSDEM IN EADEM OMELIA INTER CETERA

ibid. 446 Christus igitur nostrae naturae primitias optulit patri et oblatum donum miratus est xvi
pater, quod tanta dignitas offerebat et quod offerebatur, nulla macula foedabatur. nam
et suis manibus suscepit oblatum et suae sedis fecit esse participem et, quod plus est, ad
Ps. 109, 1 partem suae dexterae collocauit. cognoscamus quis ille est qui audiuit sede ad dex-
teram meam; quae natura est cui dixit: esto meae particeps sedis? illa natura quae
Gen. 3, 19 audiuit terra es et in terram ibis.

$G E$, Q [= $a e t w x$], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], $T U S^w I^a I^r I^l$, L [= $\alpha \beta \gamma$], H [= $d e g$]

1 fragilitatem $L^a H$, *corr.* H^g uideatur $S^w L^{\beta\gamma} H^{eg}$ uideamur L^a uidetur H^d nulla E illi *om.* EU 2 conueniat $L^\beta H$ haeret] erit $Q_1 U H$, *corr.* Q_1^a tanta $T L^\gamma H$, *corr.* L^γ ammirationes H admiratione S^w administrationis I^a 2/3 perculsio U 3 quod $L^\gamma H$ quid Q^x *corr.* quod H uertat $S^w I^{arl}$ putat $T I^l H$ 4 regnum H, *corr.* H^g spolia Q, *corr.* Q^x redeunte $Q^{etw} Q_1^{etw} L^\gamma$ cernet UL, *corr.* L^γ cernerent H cum omni] comi S^w cum nimio I^{ar} omni U 5 ut] cum $Q_1 U$ unum eundemque U uno et idemque Q_1 ita utriusque *om.* E utrumque H ueritatis H 6 ut] et H indegens Q_1, *corr.* Q_1^a de] sed H illa *om.* T ineffabilis U 7 rursus GL falsus H aestimetur $E H^g$ extimetur S^w extimentur et reliqua U

xv *habet* Φ 8 Iohannis—urbis] eiusdem epi $E Q Q_1$ eiusdem $T U S^w I^{arl}$ ascensionem U 9 inter cetera *om.* $E Q_1^a T S^w I^{arl}$ ad locum U 10. 15 *numeri ex* G 10 in duobus I^r iurgiose partis [parcis I^a] $S^w I^{ar}$ unius I^a 10/11 discordiam I^a 11 dissoluet U nobis iuste nobis H 11/12 continebamus I^a 12 et *om.* $S^w I^{ar}$ dm T seme medium G remedium $Q H^e$ ingessit xps [xpm H] GLH 13 sociabitur atque L^a sociabitur utraque H utrumque $S^w I^{ar}$ naturam *om.* $S^w I^{ar}$ a patre $G \Phi$ *om.* $E Q Q_1 T U S^w I^{arl} L H$

xvi *habet* Φ 14 eiusdem epi $E Q^{aetx} Q_1^{aet}$ *om.* G inter cetera *om.* $E Q Q_1 T U I^l L H$ 15 nostrae primitias naturae T naturae nostrae primitias LH nostrae primitias Q_1 primitia U 16 offerebat—quod *om.* $Q^{ae} S^w$, *corr.* Q^{ae} et—offerebatur] quae I^{ar} fedebatur $S^w L^{a\beta} H^{eg}$ foedebatur $Q^{etw} Q_1^{tw} T I^a$, *corr.* $Q^w I^a$ faedebatur Q_1^{ae} 17 suis se E participes H, *corr.* H^g plus] pius Q_1 a $Q_1^a L^\beta H$ 18 patrem $Q^{aewx} Q_1^{ae} S^w I^r$, *corr.* $Q^{ax} I^r$ patre H^{eg} est ille U ille sit Q audit G sedere T 19 est *om.* Q, *corr.* Q^x esto meae] est omnis H quae illa I^{arl} natura est $U I^l$ 20 terra $G E Q^x U L^a H^{eg}$

ITEM EIVSDEM IN EADEM OMELIA INTER CETERA

XVII Quo sermone utar, quo uerbo dicam, repperire non possum: natura fragilis, natura PG 49, 448
contempta et omnibus monstrata deterior omnia uicit, omnia superauit et omnibus hodierna
die meruit excelsior repperiri. hodie angeli uota diu desiderata ceperunt, hodie archan-
geli quod multo tempore cupiebant, inspicere ualuerunt: naturam nostram in sede domi-
nica immortali fulgentem gloria peruiderunt.

ITEM EIVSDEM DE OMELIA DE CRVCE ET LATRONE INTER CETERA

XVIII Sed cur cum cruce ueniat, uideamus. scilicet ut hi qui eum crucifixerunt, suae ibid. 404. 405
sentiant dementiae caecitatem, et ideo dementiae eorum signum portatur, ideo propheta
ait: tunc lamentabuntur tribus terrae, uidentes accusatorem et agnoscentes peccatum. Zach. 12, 10
et quid mirum est si crucem portans adueniat, quando et uulnera corporis ipsa demonstrat?
tunc enim, inquit, uidebunt quem confixerunt. et sicut post resurrectionem Thomae Ioh. 19, 37
uoluit diffidentiam confutare et illi clauorum loca monstrauit et lateris uulnera declarauit
et dixit: mitte manum tuam et uide quoniam spiritus carnem et ossa non habet Ioh. 20, 27
sicut me uidetis habere, sic et tunc ostendit uulnera crucemque demonstrat, ut ostendat Lc. 24, 39
illum esse qui fuerat crucifixus.

ITEM THEOPHILI EPI ALEXANDRINI DE EPISTVLA PASCHALI QVAM PER AEGYPTVM DESTINAVIT Hieron. ep. 98, 4[1–4]

XVIIII Cuius rei testis est ille qui loquitur: omnes declinauerunt, simul inutiles facti Ps. 13, 3

GE, *Q* [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 c_1 t_1 w_1$], $T U S^{w} I^{a} I^{r} I^{l}$, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

XVII *habet Φ* 1 eiusdem *om.* $E Q Q_1 T I^{l}$ eiusdem beatissimi iohannis *U* in ea *E* *om.* $S^{w} I^{a r} L^{\beta}$ omeliae $I^{a r}$ inter cetera *om.* $E Q Q_1 T U I^{l}$, *corr.* Q^{x} 2. 8. 19 *numeri ex G* 2 utar quo] ut a quo $S^{w} I^{a}$ ultra utar *U* utatur *H* natura *T* naturam *H* 3 concepta *T* et[2] *om.* $S^{w} I^{a r l} \Phi$ in omnibus *LH* 4 angelica *G* diū uota S^{w} diu quod $I^{a r}$ diu *H* desiderat L^{β} dederat S^{w} desiderarunt I^{a} desiderauerunt I^{r} acceperunt $I^{a r} L^{\beta}$ acciperunt $S^{w} T$ receperunt I^{l} 4/5 angeli *Q* 5 multempore S^{w} multum tempore *U* cupierunt *GLH* uoluerunt *GTUH*, *corr. G* nostram id est humanam *U* sedem $Q S^{w}$, *corr.* Q^{x} se $Q_1^{a} H$ 5/6 dominicam $Q S^{w} H^{e}$, *corr.* Q^{x} 6 immortalis *H* fulgente $S^{w} I^{a}$ fulgentis $L^{a \gamma} H$ fulgentes L^{β}, H^{g} *corr.* gloriam $S^{w} I^{r}$

XVIII *non habet Φ* 7 item *om.* $E T S^{w} I^{a r}$ eiusdem *GLH* sci [beati *U*] iohannis constantinopolitani epi et confessoris [et confessoris *om.* $T I^{r l}$] $E Q Q_1 T U S^{w} I^{a r l}$ de[1]] in $E Q Q_1 T U S^{w} I^{a r l}$ inter cetera et ad locum aduersus hereses supra scribtas *U* *om.* $S^{w} I^{a r l}$ 8 ueniat uideamus] ueniamus S^{w} ueniet $I^{a r l}$ ut] et S^{w} eum *om. H* 9 dementia *G* clementiae $I^{a r} H^{d e}$ caecitatem—dementiae *om. G* dementia S^{w} clementiae $I^{a} H^{d e}$ inpudentiae $E Q Q_1 U$ imprudentiae Q^{x} *corr.* inpudentiore *T* portur S^{w} portat $I^{a r l}$ et ideo $Q_1 I^{l}$ 9/10 propheta ait] prophetauit $Q_1 S^{w}$ 10 tunc inquit *U* lamentabunt Q_1 accusatores $L^{a} H$ cognoscentes H^{d} cognoscentem $H^{e g}$ 11 adueniet $E Q Q_1 U S^{w} I^{a r} L H$ et] haec S^{w}, L^{γ} *corr.* ipse *G*, H^{g} *corr.* demonstrant Q^{a} *corr.*, Q_1 12 in quem $Q I^{l} H$ crucifixerunt $Q_1 T U$ transfixerunt *H* Thomae] mortuorum $S^{w} I^{a}$ apostolorum I^{r} 13 confortare $S^{w} I^{a r l}$ illis $I^{a r}$ *om. H* latere S^{w} in latere $I^{a r}$ 14 et *om.* $S^{w} I^{a r l}$ dixitque $I^{a r l}$ 15 et tunc sic *T* sic et] sicut et S^{w} *om. U* nunc *H* ostendet Q^{a} *corr.*, $I^{a r l} L$, H^{g} *corr.* crucem qui demonstrat Q_1^{l} crucem quidem monstrat *E* demonstrabit I^{r}, H^{g} *corr.* monstrabit I^{l} 16 se illum Q_1^{a}, H^{g} *corr.*

XVIIII *non habet Φ* 17 item *om.* $E Q_1 T S^{w} I^{a r l}$ incipit *U* sci [beati *U*] theophili $E Q Q_1 T U S^{w} I^{a r l}$ alexandrini epi $U I^{a}$ ex *U* in I^{r} epistolis *H* 18 destinauit inter cetera *LH* 19 cui $G I^{a r l}$ deliquerunt *Hier.*

Ps. 143, 5 sunt, et prophetae Christi auxilium deprecantes: domine, inclina caelos et descende,
non ut mutaret loca in quo omnia sunt, sed ut propter salutem nostram carnem humanae
2 Cor. 8, 9 fragilitatis assumeret, Paulo eadem concinente: cum esset diues, pauper factus est,
ut nos illius paupertate diuites essemus. uenitque in terras et de uirginali utero
Mt. 1, 23 quem sanctificauit, egressus homo, interpretationem nominis sui Emmanuhel, id est
nobiscum deus, dispensatione confirmans, mirum in modum coepit esse quod nos sumus,
et non desiit esse quod fuerat, sic assumens naturam nostram, ut quod erat ipse, non
Ioh. 1, 14 perderet. quamquam enim Iohannes scribat uerbum caro factum est, id est aliis
uerbis homo, tamen non est uersus in carnem, quia numquam deus esse cessauit, ad quem
Ps. 101, 28 et sanctus loquitur: tu autem idem ipse es, et pater de caelo contestatur et dicit: tu
Mt. 3, 17 es filius meus dilectus. in quo mihi bene complacui, ut et homo factus nostra
confessione permanere dicatur quod fuit, priusquam homo fieret, Paulo nobiscum eadem
Hebr. 13, 8 praedicante: Iesus Christus heri et hodie, ipse et in aeternum. in eo enim quod
ait ipse, ostendit eum pristinam non mutasse naturam nec diuinitatis suae imminuisse
diuitias, quia propter nos pauper effectus plenam similitudinem nostrae conditionis assumpserat.

ITEM EIVSDEM DE ALIA EPISTVLA PASCHALI CONTRA ORIGENEM INTER CETERA

Hieron. ep. 96, 3^4—4^2 Vnus filius patris nostrique mediator, nec aequalitatem eius amisit nec a nostro con- xx
sortio separatus est, inuisibilis deus et uisibilis homo, forma serui absconditus et dominus
gloriae confessione credentium comprobatus. neque enim priuauit eum pater naturae
suae nomine, postquam pro nobis homo et pauper effectus est, nec in Iordane fluuio bapti-
Mt. 3, 17 zatum altero appellauit uocabulo, sed filium unigenitum: tu es filius meus dilectus,

---

G E, *Q* [= *a e t w x*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *T U* S^w I^a I^r I^l, *L* [= $a \beta \gamma$], *H* [= *d e g*]

1 prophetas *E* propheta $S^w I^{arl}$ deprecantis *T* deprecans I^{arl} caelos tuos $T I^{arl}$ 2 non ut] ut non *T* locum I^{arl} sunt omnia *T* 3 adsumeret et *U* paulo $E Q^{aetw} Q_1 T U$ *Hier.* paulo apostolo *G L H* apostolo $Q^x S^w I^{arl}$ concinnente $T S^w I^{al}$ concinentem $L^\beta H$, *corr.* H^g 3/4 pauper—paupertate *om. U* 4 ditaremur $S^w I^{arl}$ terra sed $S^w I^{ar} L^\gamma H^{de}$ terram sed H^g terram et *G* 5 significauit Q_1 sanctificat *H* interpraetatione $E U I^{ar} L^\gamma$ id est *om. Q* 6 dispensationem $E T U S^w I^a L^{a\gamma} H$ confirmatis *H* im $G Q^{atex} Q_1^{tw} L^{a\beta}$, *corr.* Q^a sumus nos S^w sumus *T* 7 desit $T S^w I^a L^\beta$ desinet *U* esse *om.* $Q^x S^w I^{ar}$ fuerat *G L H Hier.* erat $E Q Q_1 T U S^w I^{arl}$ adsumsit S^w assumpsit I^{ar} ipse] ille *L H* 8 in iohanne scribat Q_1 in euangelium secundum iohannem scriptum legimus *U* est *om. G* 8/9 id—homo] uerbum *U* 9 homo] deus homo factus est [est *om.* I^a est aliis uerbis S^w] uerbum $S^w I^{arl} Q^x$ *corr.* ds homo factus est L^γ *corr.* uersum Q^x *corr.*, $U S^w I^{ar} L^\gamma$ *corr.* carne $Q^{etw} T U S^w I^l$, L^γ *corr.*, H^e qui *U* cessauerit *U* ad quem] adque *U* 10 sps scs Q^x *corr.*, $T S^w I^{arl} L^\gamma$ *corr.* scs dauid *U H* 11 meus *om. U* bene *om. T* conplacuit Q^a *corr.*, $S^w I^{ar} L H$, *corr.* H^e complacuerit *U* ut *om. U* et *om. L H*, *corr.* L^γ 12 permaneret Q_1 dicitur *U* id quod *G* nobis $U S^w I^l$ eandem Q_1^w *corr.*, $L^{\beta\gamma} H$, *corr.* $L^\gamma H^g$ 13 praedicantem $G S^w Q_1^{aew} L^a H$, *corr.* H^g xps ihs *G T L H* ihs $Q_1 U$ idem ipse Q^x *corr.*, $S^w I^{ar}$, L^γ *corr.* et *om.* $E Q_1^a I^{ar}$ est *H* est et Q^x *corr.* eo] quo *E* 15 effectus est plenam enim *U*

xx *non habet* Φ 16 eiusdem epis $E Q Q_1$ de—cetera *om.* I^{ar} aduersus origenem in alia pascali epistula *U* in $E Q Q_1 T (U) S^w I^l$ *om. H* paschalis *H om.* S^w origene S^w inter cetera *om. H* inter cetera et ad locum *U* 17 *numerus ex G* unus] ut nos *H* nostraeque *E* 18 deus et uisibilis *om.* $S^w I^{ar}$ et *om. G L H*, *corr.* L^γ formam $Q Q_1^{tw} S^w L^\gamma H$, *corr.* $Q^x Q_1^w L^\gamma$ seruilis I^a seruili I^{rl} conditus est I^{ar} 19 credentius *L H*, *corr.* $L^\gamma H^g$ comprobatur I^r enim *om. H* paterna H^{de} paternae H^g 20 numine I^{ar} et *om. Q* effectus $E Q Q_1 T U S^w I^{arl}$ *Hier.* factus *G L H* iordanem Q^{ax} iordanen Q^{etw}, *corr.* Q^x 21 unigenitum dicens *U* dilectus *om. H*

in quo mihi bene complacui. nec similitudo nostra in diuinitatis est mutata naturam nec diuinitas in nostrae naturae uersa est similitudinem.

SCI AVGVSTINI EPI HIPPONIENSIS ECCLESIAE AD DARDANVM INTER CETERA

XXI Noli itaque dubitare ibi nunc esse hominem Christum unde uenturus est, memoriterque recole et fideliter tene Christianam confessionem quoniam resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris nec aliunde quam inde uenturus est ad uiuos et mortuos iudicandos. et sic uenturus est, illa angelica uoce testante: quemammodum est ire uisus in caelum, id est in eadem forma carnis atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Aug. ep. 187, 10 — Act. 1, 11

ITEM EIVSDEM IN EPISTVLA AD VOLVSIANVM INTER CETERA

XXII Nunc uero ita inter deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret. ep. 137, 9

ITEM EIVSDEM IN EXPOSITIONE EVANGELII SECVNDVM IOHANNEM INTER CETERA

XXIII Quid igitur, haeretice? cum Christus sit deus et homo, loquitur ut homo et calumniaris deo? ille in se naturam commendat humanam, tu in illo audes deformare diuinam? tractat. 78, 2

ET INFRA

XXIIII Agnoscamus geminam substantiam Christi, diuinam scilicet, qua aequalis est patri, humanam, qua maior est pater. utrumque autem simul, non duo, sed unus Christus, ne ibid. 3

G E, *Q* [= *a e t w x*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *T*, *U* [*inde a* 17—tiam *deficiunt phototypa*], $S^w I^a I^r I^l$, *L* [= $\alpha\beta\gamma$], *H* [*d e g*]

1 conplacuit $S^w I^{ar} L^\gamma H^{dg}$ natura $Q_1 T U S^w I^a L H$ 2 similitudine $Q^{etw} S^w L$ similitudinem et cetera quae sequuntur *U*

XXI *non habet* Φ 3 item sci [beatissimi *U*] $U L^{a\gamma} H$ ex libro sci I^r yponiensis epi I^r epi et confessoris *U om.* I^a hipponensis *G* ypponensis H^e ipponeregiensis *seu similiter* $Q U S^w I^{al}$ ecclesiae *om.* $E Q Q_1 T I^r L H$ de duabus naturis in una dni ni ihu xpi persona *U* in [om. $L^\gamma H$] epistola ad *L H* inter cetera *om.* I^r 4. 11. 14. 17 *numeri ex G* 4 nolite *U* ubi *H, corr.* H^g unde et $S^w I^{ar}$ 4/5 memoriter $U I^{ar}$ moriter S^w 5 et *om.* Q_1 6 sedit $Q_1^t T U S^w$ dei patris I^r neque I^r 7 iudicandus *H* et sic—est *om.* $S^w I^{ar}$ sic] sicut $Q_1^t H$, *corr.* Q_1^t testante] et stante S^w attestante I^r 8 uisus ire *G* id est] idem I^a id S^w formam $L^\beta H$ substantiae $Q L^\gamma$ substantiam *H* 9 dedit] dī I^a natura $E U S^w I^a$ abstulit et reliqua *U*

XXII *habet* Φ 10 in *om.* $Q^x S^w H$, *corr.* Q^x ex $E Q^{tw} T$ 11 hominem *G L H*, *corr.* L^γ ut in *om.* Q_1 in *om.* *T* ut *om.* *U* unitatem *E T* personae] naturae *Q*, *corr.* Q^a 12 utraque $E S^w L^a$ et] ut et Q_1 ut *U* solitam $L^a H$ insolita] solita *U* temperaret et reliqua *U*

XXIII *habet* Φ 13 secundum iohannem Q^x *corr.*, $Q_1^w U S^w I^{arl} L^\gamma$ *corr.*, Φ sci iohannis $G E Q Q_1^{ate} T L H$ inter cetera *om.* $S^w I^l$ 14 ut *om.* $S^w I^{ar}$ 15 naturam in se *T* et tu *U* audis $Q^{aet} U$, *corr.* Q^a audies S^w diuina $E L^a H^e$

XXIIII *non habet* Φ 16 et iterum infra Q^x *corr.*, $S^w I^{ar}$ *om.* Q^{aex}, *corr.* Q^a item eiusdem in eodem loco infra *U* eiusdem infra I^l Φ 17 agnoscamus igitur *U* agnoscimus *H* 17/18 geminam —pater *om.* S^w 17 germinam *G* substantiae *H*, *corr.* H^g diuina $E Q^{etw}$ quae $Q_1^t L^\gamma H$ est *om.* *T* patris $L^a H$, *corr.* H^g 18 humana Q^{etw} pater maior est I^r minor $I^a H$ patre I^a patri *H* non duo simul I^r duos $S^w H$, *corr.* H^g unus est $Q Q_1 I^r L^\gamma$



sit quaternitas, non trinitas deus. sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus deus et homo ac per hoc Christus est deus anima rationalis et caro. Christum in his omnibus, Christum in singulis confitemur. quis est ergo per quem factus est mundus? Christus Iesus, sed in forma dei. quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Christus Iesus, sed in forma serui.

ITEM DE SINGVLIS QVIBVS HOMO CONSTAT

Quis non est derelictus in inferno? Christus Iesus, sed in anima sola. quis resur- xxv
recturus triduo iacuit in sepulcro? Christus Iesus, sed in carne sola. dicitur ergo in
his singulis Christus, uerum haec omnia non duo uel tres, sed unus est Christus. ideo
Ioh. 14, 28 ergo dixit: si diligeretis me, gauderetis utique quia uado ad patrem, quoniam
naturae humanae gratulandum est eo quod sic assumpta est a uerbo unigenito, ut inmortalis constitueretur in caelo atque ita fieret terra sublimis, ut incorruptibilis puluis sederet ad dexteram patris.

ITEM EIVSDEM EX LIBRO ASSERTIONIS FIDEI

Nostrum namque est credere, illius nosse, ac sic ipse deus uerbum totum suscipiens xxvi
quod est hominis, homo sit et assumptus homo totum accipiendo quod dei est, aliud quam deus esse non possit. non tamen quia incarnatus dicitur et immixtus, imminutio eius est accipienda substantiae. nouit deus sine sui corruptione misceri et tamen in ueritate misceri; nouit in se ita suscipere, ut nihil ei crescat augmenti, sicut se ipsum totum nouit infundere, ut nihil ei accidat detrimenti. non ergo ad intellegentiam inbecillitatis nostrae secundum experimentorum uisibilia documenta facientes coniecturam de aequalibus se inuicem ingredientibus creaturis putemus deum hominemque commixtum et tali confusione carnis et uerbi quasi aliquod corpus effectum, absit ita credere, nec conflatili quodam modo genere duas naturas in unam redactas arbitremur esse substantiam. huius modi enim commixtio partis utriusque corruptio est. deus enim, qui capax, non capabilis est, penetrans, non penetrabilis, implens, non implebilis, qui ubique simul est totus et ubique diffusus est, per infusionem potentiae suae misericorditer naturae est mixtus humanae, non humana natura est mixta diuinae.

GE, *Q* [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *TUS*^{w}*I*^{a}*I*^{r}*I*^{l}, *L* [= *αβγ*], *H* [= *deg*]

1 paternitas *L*^{γ}*H*, *corr.* *L*^{γ}*H*^{d} unus *om.* Q_1 2 sic *om.* *H* xps est *G* est[2] *om.* *S*^{w}*I*^{ar}*LH* rationabilis *I*^{a}*H*^{e} ratiobilis *H*^{d} 3 in[2] *om.* *H* in his *I*^{a} 4 sed et *I*^{a} qui *L*^{γ}*H*, *corr.* *H*^{g} 5 sed et *I*^{a} hominis *I*^{r}

xxv *non habet Φ*, *om.* *E*, *Q* [*praeter* *Q*^{x} *corr.*], Q_1*TLH* 6 de—constat *G* [constat homo *I*^{r}] *I*^{r} (*sunt uerba Augustini*) cuius supra *Q*^{x} *corr.*, *S*^{w}*I*^{al} 10 diligeritis *GS*^{w} gauderitis *G* quoniam] quia *I*^{r} 11 adsumptum *S*^{w} assumptus *Q*^{x} *corr.* 11/12 mortalis *Q*^{x} *corr.*

xxvi *habet Φ*, *praeter G omittunt codices omnes. est desumptum ex libello fidei a Leporio episcopis Africanis oblato quem primus edidit Iacobus Sirmond opp. I 346 sq.* [= *s*] 15 sic *GΦ* sicut *s* 16 est dei *s* 17 diminutio *s* 18 nouit enim *s* corruptioni *G* 19 sicut *GΦ* qui *s* ipsum *GΦ* ipse *s* 20 ei *om.* *s* accedat *G* ergo *sΦ* enim *G* 22 deum *sΦ* dnm *G* 23 nec *GΦ* ut *s* modo *om.* *s* 24 arbitremur redactas *s* 25 est non capabilis *s* 26 est[1] *om.* *s* 27 mixtus est *s* natura naturae *s*

XXVII ITEM $\overline{\text{SCI}}$ CYRILLI $\overline{\text{EPI}}$ ALEXANDRINI AD NESTORIVM

Acta Conc. I 5 p. 338, 20—340, 2

Ait igitur sancta et magna synodus ipsum qui est ex deo patre naturaliter natus, filium unigenitum, deum uerum de deo uero, lumen de lumine, per quem et cum quo omnia fecerit pater, hunc descendisse, incarnatum esse et hominem factum, passum esse, surrexisse tertia die et ascendisse rursus in caelos. haec nos sequi uerba debemus, his nos conuenit optemperare dogmatibus, considerantes quid sit incarnatum esse et hominem factum dei uerbum. non enim dicimus quod dei natura conuersa uel immutata facta sit caro nec quod in totum hominem, qui est ex anima et corpore, transformata sit, sed illud magis quod carnem animatam anima rationabili sibi copulauerit uerbum substantialiter, ineffabiliter et indeprehensibiliter factus sit homo et nuncupatus sit etiam filius hominis, non nuda tantummodo uoluntate, sed nec assumptione sola personae, sed quod diuersae quidem naturae in unum conuenerint, unus tamen ex ambabus Christus et filius, non euacuata aut sublata diuersitate naturarum per coniunctionem, sed quia simul nobis effecerunt unum dominum et Christum et filium, id est diuinitas et humanitas, per arcanam illam ineffabilemque copulationem ad unitatem. itaque is qui ante saecula omnia est natus ex patre, etiam ex muliere carnaliter dicitur procreatus, non quia diuina ipsius natura de sacra uirgine sumpsit exordium nec quod propter se ipsam opus habuit secundo nasci post illam natiuitatem quam habebat ex patre (est enim ineptum et stultum hoc dicere quod is qui ante omnia saecula est consempiternus patri, secundae generationis eguerit, ut esse inciperet), sed quia propter nos et propter nostram salutem naturam sibi copulauit humanam et processit ex muliere, idcirco dicitur natus esse carnaliter. neque enim primum natus est homo communis de sancta uirgine et tunc demum inhabitauit in eo uerbum, sed in ipsa uulua uteroque uirginali se cum carne coniunxit et sustinuit generationem carnalem, carnis suae natiuitatem suam faciens. sic illum dicimus et passum esse et resurrexisse, non quia deus uerbum in sua natura passus sit aut plagas aut clauorum transfixiones aut alia uulnera (deus namque incorporalis extra passionem est), sed quia

G E, Q [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], *T U* $S^w I^a I^r I^l$, *L* [= $\alpha\beta\gamma$], *H* [= *deg*]

XXVII *non habet Φ, om. TU* 1 item *om.* $E Q_1 L H$ $\overline{\text{sci}}$—Alexandrini] cuius supra $S^w I^{arl}$ quirilli Q_1 alexandrini epis *E* alexandrini *G* 2 igitur] enim *E* magna et sca I^r et sca magna *H* 3 quo *om. H* 4 incarnatus esset *H, corr.* H^g homo *H, corr.* H^g 4—7 passum—factum *om.* I^l 4 passus esset *H, corr.* H^g 5 resurrexisse Q^x *corr.*, $Q_1 S^w I^{ar} L^\alpha$. L^γ *corr.* resurrexisset *H* et *om. G L H* ascendisset $L^{\alpha\beta} H$ rursum $Q_1^{ae} S^w I^{ar}$ caelo $Q_1^t S^w H$, *corr.* $Q_1^t H^g$ caelum $I^{ar} L^\gamma$ *corr.* 8 ne *E* toto *H* 9 magis sit $L^\alpha H$ animam *H, corr.* H^g rationabilis S^w rationali $G I^{arl} L^\beta$ 9/10 substantiabiliter *Q* substantialiter et *G* 10 et *om.* $S^w I^{arl}$ indeprehensibiliter $E Q Q_1$ inreprehensibiliter Q^x *corr.*, $S^w I^{arl} L$ incomprehensibiliter *H* inenarrabiliter *G* ut factus I^{arl} etiam *om. Q, corr.* Q^x 11 uoluntatem $E L^\alpha H$, *corr.* H^g adsumptionem $L^\gamma H$, *corr.* L^γ, H^g 12 ex] ab Q_1 ambabus $E Q Q_1 I^l$ ambatur S^w ambobus $G I^{ar} L H$ 13 per *om.* I^r coniunctione $I^r L^\beta$ coniunctiones $S^w I^a L^\gamma$ *corr.* 14 $\overline{\text{dm}}$ $E Q^x Q_1 L^\beta$ 15 ad unitatem] adunatam *H* 16 dicitur $E Q Q_1 S^w I^{arl}$, L^γ *in mg.*, *Γ* creditur *G L H* diuinitas *L H, corr.* L^γ diuinitatis *G*, H^g *corr.* 17 propter quod *E* propter *G L H* sese I^r ipsum I^{ar} 18 quam—patre *om. Q, corr.* Q^{ax} et stultum] est ultum S^w multum I^{ar} 19 quod] ut *Q* cum sempiternus *G* eugerit S^w egeret I^{ar} 20 sed *om.* S^w ut I^{ar} 21 hic circo *G* dicatur I^{ar} esse *om.* I^{al} est *Q, corr.* Q^x 22 primum [primus Q_1] natus [primumtus S^w] est $E Q Q_1 S^w I^l L H$ primitus est I^{ar} natus est prius *G* homo et *H* communis natus I^r tunc] hunc *H, corr.* H^g habitauit I^{ar} habitabit S^w 23 carnem $E Q^a I^{arl} L H^{dg}$ 23/24 carnalem generationem I^r 25 surrexisse *Q, corr.* Q^x plagas aut *om.* $S^w I^{arl}$ 26 transfictionis $Q Q_1$, *corr.* Q^{ax} sustinuerit uulnera I^{arl}

corpus illud quod ipsius proprium factum est, passum est, ideo haec omnia pro nobis ipse dicitur passus; inerat enim in eo corpore quod patiebatur, deus, qui pati non poterat. simili modo et mortem ipsius intellegimus. inmortale enim et incorruptibile est naturaliter et uita et uiuificans dei uerbum, sed quia corpus ipsius proprium gratia dei iuxta
Hebr. 2, 9 Pauli uocem pro omnibus mortem gustauit, idcirco ipse dicitur mortem passus esse pro nobis, non quod ipse mortem esset expertus quantum ad ipsius naturam pertinet (insania est enim hoc uel sentire uel dicere), sed quod, ut supra diximus, caro ipsius mortem gustauit. ita et resurgente carne, ipsius rursus resurrectionem dicimus, non quia in corruptionem ceciderat, absit, sed quia eius resurrexit corpus. ita Christum unum et dominum confitemur, non tamquam hominem cum uerbo coadorantes, ne diuisionis quaedam species inducatur, sed unum iam et eundem adorantes, quia non est alienum a uerbo corpus suum, cum quo ipsi etiam adsidet patri. nec hoc ita dicimus quasi duobus filiis assidentibus, sed uno cum carne per unitatem, quia si talem copulationem factam per substantiam aut quasi impossibilem aut quasi parum decoram noluerimus accipere, in id incidimus ut duos filios esse dicamus. necesse est enim discernere et dicere hominem separatim fuisse sola filii appellatione honoratum et rursus uerbum, quod est ex deo et nomine et ueritate filius dei. sed discernere in duos filios non debemus unum dominum Iesum Christum. neque enim id adiuuat rectam fidei rationem, licet nonnulli copulationem nescio quam perhibeant personarum. non dixit enim scriptura uerbum dei personam sibi
Ioh. 1, 14 Hebr. 2,14 hominis assumpsisse, sed carnem factum esse, id autem est ostendere dei uerbum similiter ac nos participatum habuisse carnis et sanguinis et corpus nostrum proprie suum fecisse et hominem ex muliere processisse, non abiecta nec deposita deitate aut generatione illa quam habebat ex patre, sed mansisse etiam in assumptione carnis deum, quod erat. hoc

---

G E, Q [= aetwx], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], T U S^{w} I^{a} I^{r} I^{l}, L [= αβγ], H [= deg]

1 passus *E* L^{γ}, *corr.* L^{γ} 3 inmortalem *L H*, *corr.* $L^{\gamma} H^{g}$ 4 et² *om.* I^{a} sed] et $S^{w} I^{ar}$ 5 Pauli] apostoli *G* omnibus sine deo *L H* ipsi *H* 5/6 esse pro nobis *om.* I^{r} 5 est *H* 6 quod] quo *G* ipse] in se $S^{w} I^{a}$ insaniam $L^{a} H$, *corr.* H^{g} 7 enim est *G* I^{r} *L H* quod ut] ut quod I^{al} quod *E* ut H^{dg} *om.* H^{e} uera caro *Q* Q_1 I^{l} 8 et *om.* I^{r} resurgentem *H* carnem $L^{a} H$ 9 corruptione Q_1 resurrectionem *L H*, *corr.* L^{γ} quod absit Q^{x} *corr.*, I^{rl} surrexit *E Q* Q_1 I^{a} L^{γ} *corr.*, *corr.* Q^{x} 9/10 unum et dominum] et dm̄ unum $S^{w} I^{arl}$ unum et dm̄ *L H* 11 inducatur—adorantes *om.* *H* et *om.* Q_1 12 cum *E Q* Q_1 $S^{w} I^{arl}$, L^{γ} *corr.* in *G L H* ipse etiam $Q^{w} S^{w} I^{a} H^{g}$ etiam ipsi I^{l} etiam ipse I^{r} assedit *G* S^{w} hoc *om.* $L^{\gamma} H$, *corr.* L^{γ} 13 una *L* unam *H* carnem $L^{\beta} H$, *corr.* H^{g} quia si] quasi per S^{w} 14 quasi] si *E* impossibilem—quasi *om.* I^{rl} impossibilem *G*, H^{e} *corr.* inpassibilem *E Q* Q_1 $S^{w} I^{a}$ *L H* *cf. Acta Conc. I 5 p. 339, 24* patrum decora *E* uoluerimus $S^{w} I^{arl} Q^{x}$ *corr.* 14/15 incedimus Q^{ae}, *corr.* Q^{a}, Q_1^{aew} dicimus S^{w} incidemus I^{ar} indicimus L^{γ}, *corr.* L^{γ} indicemus *H* 15 duo *G* necesse] nec *Q* Q_1, *corr.* Q^{x} est *om.* *E Q* Q_1, *corr.* Q^{x} et dicere *om.* *H* separatum *Q H* 16 solam *H*, *corr.* H^{g} appellationem $L^{a\beta} H$, *corr.* H^{g} rursum Q_1 $S^{w} I^{arl} L^{\beta}$ ex deo est *H* nomine] homine I^{ar} 17 filium Q^{x} *corr.*, I^{arl} sed] se *H* inter *L H*, *corr.* L^{γ} dominum *om.* I^{r} 18 id *om.* *Q*, *corr.* Q^{ax} fidem *G* $I^{r} L^{\gamma} H$, *corr.* L^{γ} rationem *om.* I^{r} nonnulla *H* copulatione *H*, *om.* $S^{w} I^{ar}$ 19 personarum distinctionem [distinctione I^{r}] I^{ar} enim dixit $I^{r} L^{a} H$ scripturas *H*, *corr.* H^{g} 19/20 hominis sibi *G L H* adsumpsisset $L^{a} H$ carne *Q* L^{β} esset Q_1 L^{a} autem est] autem ut autem est S^{w} autem ut I^{ar} ostenderet $I^{ar} L^{\beta}$ offendere *H* 21 ac] hoc *Q* ad *G* Q^{a} *corr.*, $S^{w} I^{ar}$ *L* *om.* *H* participium I^{arl} proprium Q^{x} *corr.*, $L^{\gamma} H$, *corr.* L^{γ} fecisset $S^{w} H$, *corr.* H^{g} fuisse *E* 22 et—processisse *om.* *L H*, *corr.* L^{γ} mulierem Q_1 adiecta I^{a} nec] uel *G* non I^{al} deitatem *E* generationem illam *Q*, *corr.* Q^{x} 23 habeat I^{r} assumptionem $Q^{e} H$, *corr.* $Q^{e} H^{g}$ dn̄m $S^{w} I^{ar}$, *corr.* S^{w}

ubique rectae fidei ratio protestatur, in tali sensu sanctos patres fuisse comperimus, ideo illi non dubitarunt sanctam uirginem dicere theotocon, non quod uerbi natura deitasque in sancta uirgine sumpsit exordium, sed quod ex ea natum sit sacrum illud corpus animatum anima rationabili, cui substantialiter adunatum dei uerbum carnaliter natum esse dicitur.

ITEM EIVSDEM INTER CETERA

XXVIII Homo nominatus est, cum sit natura deus, dei patris uerbum, quoniam similiter ut nos sanguini communicauit et carni. sic enim terrenis apparuit, non amittens id quod erat, sed assumens humanitatis naturam in sua ratione perfectam. Acta Conc. I 5 p. 186, 16—18 Hebr. 2, 14

ITEM EIVSDEM EX LIBRO QVI DICITVR SCOLIA DE INCARNATIONE VNIGENITI

XXVIIII Vnus igitur est et ante incarnationem deus uerus et qui in humanitate mansit id quod erat et est et erit. non discernendum igitur unum dominum Iesum Christum in hominem seorsus et seorsus in deum, sed unum eundemque Iesum Christum esse dicimus non ignorantes differentias naturarum, sed eas inconfusas inter sese seruantes. ibid. p. 194, 1—5

ITEM EIVSDEM POST ALIA

⟨XXX⟩ Intellegitur namque certe tamquam aliud in alio habitare, id est diuina natura in humanitate, non perpessa commixtionem aut confusionem aut commutationem, ut esset quod non erat. quidquid enim in alio habitare dicitur, non ipsum fit tale quale est id in quo habitat, sed aliud in alio magis intellegitur. at uero in uerbi natura et humanitatis solam nobis differentiam designat diuersitas naturarum; unus enim ex utroque intellegitur Christus. ergo inconfusione, ut ante dixi, seruata inhabitasse uerbum ait in nobis; scit enim unum esse filium unigenitum carnem factum et hominem. ibid. p. 203, 3—10

GE, *Q* [= *aetwx*], Q_1 [= $a_1 e_1 t_1 w_1$], $TUS^w I^a I^r I^l$, *L* [= $\alpha\beta\gamma$], *H* [= *deg*]

1 talis sensus *H* sci *H*, *corr.* H^g fuissent *H*, *corr.* H^g 2 dubitauerunt $GQ^x S^w I^{arl} LH$ 3 in *om.* S^w de I^{arl} 4 animae Q_1 rationabilis *H*, *corr.* H^g rationali $GS^w I^{arl}$ cuius *E* 4/5 esse dicitur natum $L^a H$ *subscr.* EXPLICIT DEO GRATIAS *E*, expl do gratias contuli Q_1^{aet}

XXVIII *habet* Φ 6 item—cetera *GLH* sci [item sci QI^l] cyrilli epi alexandrini [alexandrini *om.* I^{rl}] $EQQ_1 TS^w I^{arl}$ item beatissimi quirilli episcopi et confessoris alexandriae de duabus naturis in una dni ni ihu xpi persona inter cetera et ad locum *U* 7. 11 *numeri ex G* 7 natus $TS^w I^l$, *corr.* I^l deus *om.* $US^w I^{ar}$ quoniam] quod *H* 7/8 ut nos] unus *H* 8 sanguine $S^w I^a$ sic] hic I^r terrinis *U* terris *GL* in terris $S^w I^{arl} H$ id] in *Q*, *corr.* Q^x ig S^w *om.* *U* 9 natura ES^w rationem $Q_1^a H$, *corr.* H^g perfecta $GES^w L$ perfecta et reliqua *U*

XXVIIII *habet* Φ 10 item—unigeniti] item eiusdem $EQQ_1 T$, *add.* in libro qui dicitur scolia Q^x *corr.* item eiusdem beatissimi cyrilli de re ss inter cetera et ad locum *U* item ex libro *G* item eiusdem in libro $S^w I^{arl} L$ item in libro eiusdem *H* colia LH^{de} golia $S^w I^a$ de—unigeniti *om.* $S^w I^{arl}$ 11 est igitur *T* et[1] *om.* *G* quod I^r humanitatem GL^a id] in *Q*, *corr.* Q^x 12 et[2]] quod I^r erit] erat $Q^{ae} S^w I^a$, *corr.* Q^{ae} discernendo $GEQQ_1 TI^l L^{\beta\gamma} H$, *corr.* L^γ unum *om.* *H* dnm nostrum Q_1 13 seorsum $GQTUS^w I^{arl} L^a H$ et] sed *T* seorsum $QUS^w I^{arl} L^a$, *corr.* L^a, H^d, H^g *corr.* 14 differentiam *H* nature I^r inter se inconfusas seruantes I^l sese seruantes *ETUL* se reseruantes QQ_1 se esse seruantes [seruatis S^w] $S^w I^a$ se seruantes $GI^r H$

XXX *habet* Φ *om.* *E*, *Q* [praeter Q^x *corr.*], $Q_1 TULH$ 15 eiusdem—alia] cuius supra Q^x *corr.*, $S^w I^{arl}$ 16 *numerum addidi* namque *om.* I^{arl} inhabitare Q^x *corr.*, S^w 17 confusionem aut *om.* Q^x *corr.*, $S^w I^{arl}$ 18 id] illud I^r 19 in quo *G* quod Q^x *corr.*, $S^w I^{arl}$ 21 in confessione Q^x *corr.*, $S^w I^{arl}$ dixi seruata *G* dixerat Q^x *corr.*, S^w dixeram I^{arl}



BEMERKUNGEN

1—9. Die ersten 9 Stücke der Sammlung stehen in naher Beziehung zu der Collectio Atheniensis der ephesischen Akten. 1—4 kehren in gleicher Zusammenstellung in A 26 bis 29 wieder, dort am Schluß der vor die Verhandlungen der ersten Sitzung gestellten Briefe und Schriften, hier am Anfang der ganzen Sammlung. Über Sinn und Zweck der Zusammenstellung habe ich Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 25, 70f. gehandelt. Cyrills Erklärung des Nicaenums ist in A [4] ebenso wie in R [5] vor die eigentlichen Akten gestellt, obgleich die Schrift lange nach dem Konzil geschrieben ist, weshalb sie auch in der Collectio Vaticana Dokumenten zugesellt ist, die einen Nachtrag zu den ephesischen Akten darstellen. 8 und 9 stehen am Schluß des Abschnitts, wie A 2 und 3 am Anfang; daß A noch die Oratio ad Theodosium voranschickt, hängt mit dem Zweck zusammen die ephesischen Akten vollständig zu bieten, der für R wegfiel. Dem noch deutlich zu erkennenden Zusammenhang beider Sammlungen in der Anordnung entspricht die nahe Verwandtschaft des Textes. Die allein durch RA erhaltenen Stücke zeigen eine fast identische Überlieferung, und nahezu das Gleiche gilt auch von denen wo andere Sammlungen eine Kontrolle gestatten. Besonders zu beachten ist, daß R und A, freilich nicht allein, Cyrills Verteidigung seiner Anathematismen gegen Theodoret mit seinen Ἐπιλύσεις oder Ἑρμηνεῖαι der Anathematismen in der Weise kombinieren, daß auf jeden Anathematismus zunächst die ἑρμηνεία Cyrills, dann die Polemik Theodorets und schließlich die Verteidigung Cyrills folgt. Diese Amalgamierung der beiden ursprünglich getrennten, in anderer Überlieferung auch noch getrennt vorhandenen cyrillischen Schriften ist alt; sie findet sich auch in der lateinischen, durch die Collectio Sichardiana erhaltenen Übersetzung, deren älteste Handschrift, der Veronensis LIX, um 600 geschrieben ist [Acta Conc. I 5, 2 p. II]. Die Anordnung ist dort allerdings insofern anders, als auf den Anathematismus zunächst Theodorets Polemik, dann die beiden Cyrillstücke folgen; der Text aber, nach dem übersetzt ist, ist der Hauptsache nach derselbe wie der von R und A.

Es kann danach nicht zweifelhaft sein, daß die R 1—9 enthaltenen Teile der Sammlungen R und A nicht unabhängig voneinander entstanden sind, und es fragt sich nur, welche von den beiden Sammlungen die andere benutzt hat. Die Anordnung ist in R klar und verständlich: die beiden Bekenntnisse mit den beiden Beigaben stehen an der Spitze, auf die ps. athanasianische Erklärung des Nicaenums folgt passend die cyrillische, an die sich angemessen die beiden Schriften Cyrills anreihen, in denen er die von dem chalkedonischen Konzil ignorierten und darum von dessen Gegnern[1]) besonders hochge-

[1]) Vgl. z. B. die προσφώνησις des Petrus Mongus zur Verteidigung des Henotikon in Land, Anecd. syr. 3, 179 = Ahrens-Krüger, Die s. g. Kirchengesch. d. Zacharias p. 74.

schätzten Anathematismen verteidigte; den Schluß bilden zwei weitere dogmatische Schriften Cyrills. In A ist diese Anordnung unklar geworden, weil die Stücke hier in die der ephesischen Akten eingefügt sind. Man wird sich daher dafür entscheiden müssen, daß der Redaktor von A ein altes Exemplar der Sammlung R benutzt hat; daß er ein gelehrter Mann war, zeigen die vielen Urkunden, die in A allein erhalten sind.

10—18. 20—28 stammen aus Sammlungen der ephesischen Akten; über das Verhältnis von R zu den erhaltenen Sammlungen wird in t. I 1 der Acta Conciliorum zu handeln sein.

19. Das Stück steht an der Stelle wo die Sammlungen der ephesischen Akten und deren alte lateinische Übersetzung Predigten enthalten, von denen auch R [20] eine aufgenommen hat. Es hat daher manches für sich, daß auch dies, im Original nur in R erhaltene Stück eine, vermutlich noch vor dem ephesischen Konzil gehaltene Predigt ist. Sie ist wahrscheinlich dem in armenischer Übersetzung erhaltenen Werke des Timotheos Aeluros gegen das chalkedonische Konzil entlehnt, von dem zu nr. 65 ausführlicher die Rede sein wird.

29—31. 34—47. Der Redaktor der Sammlung R folgt insofern den Sammlungen der ephesischen Akten, als er nicht nur die Urkunden der Union von 433 mitteilt,[1]) sondern auch Briefe in denen Cyrill diese Union gegenüber seinen eigenen Anhängern rechtfertigt. So finden sich nr. 28. 31. 34 auch in der vatikanischen Aktensammlung.[2]) Die Union war freilich kein wirklicher Friedensschluß, sondern die Kämpfe dauerten an, bis Cyrill seine Bemühungen, die reichsgesetzliche Verurteilung des Nestorius auch auf Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsuhestia, die längst verstorben waren, auszudehnen, schließlich aufgab, da er bei Hofe nicht durchdrang. Von den Dokumenten dieser Agitationen und Streitigkeiten hat die vatikanische Sammlung nur einen Brief Cyrills an Iohannes von Antiochien und die dortige Synode [V 133 = R 35] und die Auslegung des nicaenischen Symbols [V 135] aufgenommen, die athenische außer diesen beiden Stücken den *Tomus ad Armenios* des Proklos, der auch in R [46] nicht fehlt; er ist dort mit der berühmten Predigt [47] zusammengestellt, die Proklos noch vor 431 in Anwesenheit des Nestorius für die *θεοτόκος* gehalten hatte; der Text zeigt, daß R sie nicht den ephesischen Aktensammlungen entnommen hat. Das dürftige Material der ephesischen Aktensammlungen wird durch die oben abgedruckten Stücke der Sammlung R, wenn man von nr. 42 absieht, erheblich erweitert. Von den Briefen sind 30. 37. 40—42 durch R allein erhalten; für die übrigen kommen neben R kleinere Sammlungen von Cyrillbriefen in Betracht, die ich hier kurz aufzähle:

U = Cod. Vallicellianus C 4, eine von einem Gelehrten des 13. Jahrhunderts geschriebene Bombycinhandschrift, über die ich in der Vorrede zu Act. Concil. I 1, 7 ausführlicher handeln werde.

G = Cod. Parisin. 1335 s. XIIII, eine Sammelhandschrift, enthält R 44. 38.

L = Cod. Londin. mus. Britann. add. 34060 s. XII, ebenfalls eine Sammelhandschrift, die R 44. 38 enthält; G ist mit ihr verwandt, aber nicht aus ihr abgeschrieben.

[1]) Darunter auch den Brief Theodorets [29], den von den ephesischen Aktensammlungen nur die athenische [128] hat.

[2]) Zu ihnen gehört auch der in A 130 erhaltene Brief an den Presbyter Eusebius [PG 77, 287], der außerdem nur noch in kleineren Sammlungen von Briefen Cyrills vorkommt.



Die Streitigkeiten, die nach der Union von 433 beginnen und sich Jahre lang hingezogen haben, sind ein schwieriges und verwickeltes geschichtliches Problem. Nicht als ob es an Material fehlte oder das Material nur von einer Seite geboten würde: das Synodicon des Rusticus, in dem der Nestorianer Irenaeus und Handschriften der 'Dioskorianer' nebeneinander benutzt sind, die Collectio Sichardiana [Act. Conc. I 5, 2], die von Verteidigern der drei Kapitel zusammengestellt ist, die von einander nicht unabhängigen, aber in der Tendenz einander entgegengesetzten Darstellungen des Innocenz von Maronea [Act. Conc. IIII 2 p. 68 ff.] und des Liberatus bieten eine Fülle mannigfaltigen Stoffes, der nur darum schwer auszunützen ist, weil zu wenig überlieferte, nicht erschlossene Datierungen vorhanden sind. Das ist auch meinem Versuch, jene Streitigkeiten darzustellen [Konzilstud. 2, 18 ff.], verhängnisvoll geworden, und ich stelle daher zunächst die Zeitpunkte zusammen, die unverrückbar feststehen.

Proklos wurde unmittelbar nachdem sein Vorgänger Maximian am Gründonnerstag [12. April] des Jahres 434 gestorben war, zum Bischof von Konstantinopel ordiniert. Damit ist der terminus post quem gegeben für die Agitation des Rabbula von Edessa und des Firmus von Caesarea; sie führte schließlich dazu [vgl. Konzilstud. 2, 25], daß eine armenische Synode sich mit *Libelli* und einem Band Exzerpte aus Schriften Theodors an den neu ernannten Bischof von Konstantinopel wandte. Er antwortete mit dem bekannten tomus ad Armenios, im Jahre 435 nach dem unanfechtbaren Zeugnis des Übersetzers, des bei den Donaugoten aufgewachsenen, später in Rom lebenden Mönches Dionysius:[1]) mit Absicht wurde Theodor in dem Tomus nicht erwähnt.

In die erste Zeit der Amtsdauer des Proklos ist ferner R 38 zu setzen, ein Brief Cyrills an den Presbyter und Archimandriten Gennadius, der zwar mit dem Kampfe gegen verkappte Anhänger oder Vorgänger des Nestorius nichts zu tun hat, aber darum von nicht geringerem geschichtlichen Interesse ist. Der Adressat, Leiter einer Einsiedlergemeinschaft in Palästina, hatte dem 'Bischof von Aelia', d. h. Iuvenal, den Gehorsam verweigert, weil er über ihn keine metropolitanen Rechte habe, und dem neuen Bischof von Konstantinopel vorgeworfen, daß er durch Übersendung einer *synodica*, in der er seine Wahl anzeigte, an den Usurpator diesen als Metropoliten von Palästina anerkannt habe. Der Vorwurf der Usurpation war begründet; rechtlich unterstand damals noch der Bischof von Jerusalem dem Metropolitanbischof von Caesarea und mit diesem dem kirchlichen Leiter der Dioecesis, dem Bischof von Antiochien [vgl. Abhdlg. XXXII 2 p. 2 ff.]. Cyrill stellt sich in der Rechtsfrage auf die Seite des Gennadius und scheut sich nicht scharfe Worte über Iuvenal zu gebrauchen, obgleich dieser ihm auf dem ephesischen Konzil 431 eifrig sekundiert hatte. Es war eben die Einigung mit Iohannes von Antiochien dazwischen gekommen, der sich während des Konzils über die ehrgeizigen Pläne Iuvenals beschwert hatte [a. a. O. p. 5]; wahrscheinlich ist das Versprechen diese Aspirationen zu hindern der Kaufpreis gewesen, den Cyrill an Iohannes für die Preisgabe des Nestorius zahlte [vgl. a. a. O. p. 6].

In demselben Jahr in dem Proklos den Tomus an die Armenier erließ, starb Rabbula, am 8. August [Concilstud. 2, 26]. Also müssen das Hypomnestikon, das Cyrill an den antiochenischen Diakon Maximus schickte [R 44], und der davon nicht zu trennende Brief an denselben [R 43] vor diesem Zeitpunkt geschrieben sein; denn der nur in U erhaltene,

[1]) Vgl. über ihn Act. Conc. IIII 2 p. xvii f. I 5, 2 p. iiii f.

früher nicht bekannte Schlußsatz von 44 setzt voraus, daß Rabbula von Edessa ebenso wie Akakios von Melitene und Firmus von Caesarea noch am Leben ist. Maximus gehörte zu den Ultras der cyrillischen Partei, die es auch in Antiochien gab [vgl. R 37]; er traute dem Bischof Iohannes nicht, warf ihm vor, daß er verkappte Nestorianer wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufnehme, und verweigerte sie ihm daher, d. h. er hielt die in Ephesus 431 von den Cyrillianern beschlossene Absetzung des Iohannes aufrecht und erkannte die Union von 433 nicht an. Cyrill suchte ihn zu beschwichtigen; er wußte, daß er die Reste der nestorianischen Partei, die ebenfalls gegen die Union kämpften, nur mit Hilfe des klugen, auch am Hofe mächtigen antiochenischen Bischofs [vgl. Act. Conc. t. I 4 p. 153, 40 ff. 155, 5 ff. 210, 26] niederzwingen konnte. Tatsächlich scheint er eine Aussöhnung des Maximus mit Iohannes durchgesetzt zu haben [Act. Conc. t. I 5 p. 311, 9 ff.]. Doch hielt er es für gut, den fanatischen Parteigenossen zugleich mit der Mahnung zu kluger Nachgiebigkeit davon zu unterrichten, daß die Agitation Rabbulas und seiner Freunde gegen Theodor in Alexandrien mit wohlwollender Aufmerksamkeit beobachtet wurde.

Konzilstud. 2, 21 habe ich die kaiserliche Konstitution gegen die Nestorianer nach der Subskription des Theodosianus auf den 3. August 435 datiert. Daß die Subskription, wie so oft, auch hier falsch ist, habe ich später [Act. Conc. I 4 p. XI] nachgewiesen: das Dekret, das Nestorius relegierte und das jener Konstitution voraufging, gehört in das Jahr 436. Danach kann die Konstitution frühestens 436 erlassen sein, und folgende Rechnung ergibt, daß dies Datum tatsächlich das richtige ist. Eine unmittelbare Folge der Konstitution war die Sendung des *tribunus* und *notarius* Aristolaos [vgl. Act. Conc. I 4 p. 206, 17 ff. 230, 2 ff.]; er war beauftragt ihre Durchführung in der Dioecesis Oriens zu erzwingen. Das an den Kaiser gerichtete Unterwerfungsschreiben der Bischöfe von Cilicia I ist nach der Ankunft des Aristolaos aufgesetzt [Act. Conc. I 4 p. 231 f.]. In dem Schreiben einer in Antiochien unter Iohannes' Vorsitz tagenden Synode an Proklos wird erwähnt, daß die Unterwerfung der cilicischen Bischöfe im vergangenen Jahre stattgefunden habe [Act. Conc. I 4 p. 210, 7]; die Synode tagte vier Jahre nach der Union [ebenda 209, 40]. Wenn, wie billig, antiochenische, vom 1. Oktober ab laufende Jahre zu Grunde gelegt werden, kommen folgende Daten heraus: Union 433 [= antiochenisch 432/3], Konstitution gegen die Nestorianer, Sendung des Aristolaos und Unterwerfung der cilicischen Bischöfe 436 [= ant. 435/6], antiochenisches Synodalschreiben ant. 436/7.

Danach verlief die erste Phase des Streites folgendermaßen; für die Einzelheiten verweise ich auf meine frühere Darstellung. Er wurde in Gang gebracht durch die Agitation der Bischöfe von Edessa, Melitene und dem kappadokischen Caesarea, d. s. Rabbula, Akakios und Firmus gegen Theodor. Durch den Tomus des Proklos, der Theodor nicht erwähnte, aber gegen seine Lehre gerichtete Formeln aufstellte, wurde der Agitation die Spitze abgebrochen. Rabbula starb; aber die Hetze wurde neu aufgenommen durch den Diakon und Archimandriten Basilius, der auch nach Alexandrien ging und sich schließlich sogar an den Kaiser gewandt zu haben scheint. Sie kam auch diesmal nicht zu dem erstrebten Ziel, einer ausdrücklichen Verdammung Theodors; die kaiserliche Konstitution gegen die Nestorianer, die Aristolaos mitgegeben wurde, enthielt den Namen Theodors nicht. Cyrill begrüßte sie trotzdem enthusiastisch, weil er hoffte Aristolaos in sein Fahrwasser hineinsteuern zu können [Act. Conc. I 4 p. 206, 17 f. 208, 30 f. 230, 2 ff.]. Nicht ohne Hintergedanken fordert er Iohannes von Antiochien auf, die verkappten Nestorianer

energisch zu verfolgen. Dieser heimste den Machtgewinn gerne ein, daß die Konstitution und Aristolaos die Reste der die Union bekämpfenden Anhänger des Nestorius zur Unterwerfung brachten, er ließ auch von der oben erwähnten antiochenischen Synode, der Aristolaos beiwohnte, Nestorius und seine Lehre noch einmal verdammen und das Nicaenum als das allein maßgebende Symbol proklamieren, wie es seine Partei in Ephesus vor den vom Kaiser befohlenen Verhandlungen der von dieser und den Cyrillianern bestellten Mandatare getan hatte [V 96 = Act. Conc. I 1, 3 p. 39]. Aber er fügte in dem Synodalschreiben, das Proklos diese Beschlüsse mitteilte, die bestimmte Bitte hinzu, daß solche Agitationen, weil überflüssig und schädlich, künftighin unterbleiben möchten. So behauptete er siegreich seine Position; auch Cyrill hielt es für geraten an Aristolaos zu schreiben, daß übertriebene Vorschläge — gemeint sind die Libelle des Diakonen Basilius — zurückzuweisen seien [Act. Conc. I 5 p. 311, 19 ff.].

Von dieser ersten Phase des Streits hebt sich deutlich eine zweite ab: während in jener Cyrill sich hütet Theodor direkt anzugreifen, scheut er in dieser nicht davor zurück, schreibt sogar ein ganzes Werk gegen ihn und Diodor. Zeitangaben fehlen; nur ein terminus post quem ergibt sich daraus, daß Iohannes von Antiochien die Zurückführung der Gebeine des Iohannes Chrysostomos nach Konstantinopel erwähnt, die im Januar 438 stattfand [Konzilstud. 2, 31]. Die untere Grenze nicht nur für den Ausbruch, sondern auch für die Beendigung des Streits ist der Tod des Iohannes im antiochenischen Jahr 441/2.[1]) Ich habe meine frühere Darstellung mit den neu von mir rezensierten Texten genau verglichen und keinen Anlaß gefunden sie in wesentlichen Punkten zu korrigieren; auch die Vermutung, daß Cyrill diesmal ebenso wie in der ersten Phase des Streites nicht nur der klugen Politik des Iohannes, sondern vor allem dem in der Stille wirkenden, zähen Willen der Pulcheria unterlag, halte ich aufrecht.

Es bleibt noch übrig zu erörtern, welche Zwecke der Sammler mit seiner Auswahl verfolgt hat. Das dogmatische Interesse tritt deutlich hervor in 31. 34. 45—47, ferner in der Aufnahme der beiden Briefe an Successus [32. 33], die von beiden Parteien, den Gegnern und Anhängern des Chalcedonense, immer wieder angeführt wurden,[2]) endlich in den offen gegen Theodor polemisierenden Briefen 35—37. Polemisch gemeint ist auch die Zusammenstellung der einander entgegengesetzten Briefe 29. 30, durch die Theodoret als unzuverlässig und abtrünnig charakterisiert werden soll; seitdem er für den schwachen und unfähigen Domnus, den Neffen und Nachfolger des Iohannes von Antiochien den Kampf gegen Dioskoros geführt hatte, in Ephesus abgesetzt und vom chalkedonischen Konzil restituiert war, erschien er dessen Gegnern als der schlimmste und hassenswerteste 'Nestorianer', der seinen Meister nur zum Schein verraten habe. Aber dies dogmatisch-polemische Interesse kann die Auswahl nicht allein bestimmt haben; eine Reihe von Briefen enthalten weder positive noch negative Dogmatik. Der Sammler bezweckte auch nicht das Material für die genaue Kenntnis der Streitigkeiten vorzulegen, die sich nach der Union von 433 aus der Agitation gegen Theodor entwickelt hatten: dafür gibt er zu

[1]) Es ist nicht ausdrücklich überliefert, aber mit Sicherheit aus den Angaben Theodorets in dem 448 [= ant. 447/8] an Dioskoros geschriebenen Brief 83 zu entnehmen.

[2]) Daher ist die Textüberlieferung auch besonders reich und mannigfaltig; ich werde die beiden Schreiben am Schluß der Collectio Vaticana herausgeben und bemerke hier nur, daß R mit A und V meist zusammengeht und die weniger gute Überlieferung vertritt.



wenig, kümmert sich außerdem um die chronologische Anordnung nicht und schiebt Briefe ein, wie 38 oder gar 42, die mit jenen Streitigkeiten höchstens indirekt oder gar nicht zusammenhängen. Dagegen tritt ein Wort immer wieder hervor, die *οἰκονομία*, d. h. die Fähigkeit den Umständen Rechnung zu tragen [43 p. 21, 2], die Menschen richtig zu behandeln und nicht überflüssig zu reizen [43 p. 21, 5]; der Gegensatz ist die *ἀκρίβεια*, die Unerbittlichkeit in den Anforderungen an die Rechtgläubigkeit bis in die letzten Konsequenzen, die den Streit nicht beilegt, sondern verschärft [42 p. 20, 22. 43 p. 21, 4 ff. 44 p. 21, 25]. Jene ist eine vortreffliche und gescheite Sache [39 p. 18, 19], mit der sich eine kirchliche Politik rechtfertigen läßt [39 p. 19, 2], die Konzessionen macht [41 p. 19, 24] und Opfer bringt, um größeren Schaden und schlimme Spaltungen zu verhüten [38 p. 17, 13 ff.]. Sobald man dies als den Gesichtspunkt anerkennt, der den Sammler geleitet hat, erklärt sich die Einordnung von 38 und 42 mühelos.

48—50. Von den drei Briefen sind zwei, 48 und 50, außer in R im Laur. VI 12 [l] überliefert; alle drei finden sich in Nicephor. Xanthopulos Kirchengeschichte 14, 26. 27, auf deren Text die bisherigen Abdrucke beruhen. Es ist derselbe wie der von R und l; kleine Versehen lassen sich aus ihm verbessern, aber nicht schwere Fehler, wie die Lücke p. 24, 34, und den gelegentlichen Verbesserungen stehen zahlreiche Verschlechterungen gegenüber, die ich nicht angeführt habe.

Die Vorgänge, die in der Korrespondenz erörtert werden, sind von Tillemont XII 424 f. mit gewohnter Umsicht und Klarheit dargestellt, so daß ich auf sie nicht einzugehen brauche. Sie waren eine Episode ohne Folgen. Atticus hat nicht den Namen des Iohannes Chrysostomos Cyrill zu Gefallen aus den Diptychen der konstantinopler Kirche gestrichen und Cyrill hat ihm trotz seiner Widerspenstigkeit die Gemeinschaft nicht gekündigt. Er erhob auch keinen Widerspruch, als Proklos 438 den Kaiser dahin brachte die Gebeine des Verbannten zurückzuholen und damit sein Andenken feierlich zu restituieren: Cyrills Politik schaute nicht nach rückwärts und er hütete sich es mit dem Hofe zu verderben, weil dieser den üblen Sieg seines Oheims über den Rivalen in Neurom nicht mehr anerkannte. Über den Streit selbst aber, den der Oheim Cyrills mit Iohannes Chrysostomos gehabt hatte, bieten die Briefe nichts; aus ihnen kann sich niemand ein Urteil bilden ob Iohannes mit Recht oder Unrecht abgesetzt war. Ein geschichtliches Interesse hat also den Sammler nicht bewogen sie der Vergessenheit zu entreißen. Am allerwenigsten kann er daran gedacht haben Cyrill, dessen überragende Autorität sein Werk durchweg beherrscht, dadurch zu diskreditieren, daß er den Brief seiner Sammlung einverleibte, in dem dieser mit unerbittlicher Schärfe die kirchliche Verdammung des Iohannes aufrecht erhielt. Er will auch nicht für die Verurteilung des Iohannes Propaganda machen; auch er ist für ihn ein Kirchenvater von unantastbarer Ehrwürdigkeit, aus dem er, unmittelbar hinter dieser Korrespondenz, ein großes Exzerpt [51] mitteilt, das vor dem Schisma warnt. Ihn interessieren nicht die geschichtlichen Personen Atticus und Cyrill, sondern der Gegensatz der von ihnen vertretenen kirchlichen Prinzipien. Der eine rechtfertigt sich, daß er dem Willen des Kaisers nachgegeben hat, daß er die Einheit mit der antiochenischen Kirchenprovinz und Rom nicht preisgeben will; der ökumenische Friede müsse hinter scharfem Festhalten an einer Einzelheit zurückstehen [48 p. 23, 9 *τῆς ἀκριβοῦς λεπτολογίας τὴν τῆς οἰκουμένης εἰρήνην προτεθεικότες*]. Dagegen wendet der andere ein, daß ein aus kirchenpolitischen Gründen gewahrter Friede [50 p. 26, 1 *οἰκονομικήν τινα καὶ ἀπεριέργαστον*

εἰρήνην] nur dann zu begrüßen sei, wenn die Konzessionen gering, die Vorteile erheblich seien. Das sei nicht der Fall; die gesamte ägyptische Kirchenprovinz, deren Teile mit Emphase aufgezählt werden, werde durch die Nachgiebigkeit des Atticus 'hinausgestoßen' [50 p. 26, 12 ff.]. Auch hier also ist es die *οἰκονομία* in einer bestimmten Ausprägung des Begriffs, die den Sammler beschäftigt und bei der Auswahl der in seine Kompilation aufzunehmenden Stücke leitet; aber er stellt sich anders dazu als in den im vorigen Abschnitt behandelten Briefen. Dort wird sie empfohlen; die mitgeteilten Briefe sollen lediglich Beispiele liefern, die über die Anwendung des Grundsatzes im einzelnen nichts aussagen. Der Brief Cyrills dagegen, der an äußerem Umfang und innerer Wucht das Hauptstück dieser Gruppe ist, schränkt den Grundsatz ein und negiert ihn für einen bestimmten Fall. Damit ist gegeben, daß der Sammler an eine irgendwie ähnliche Situation durch ihn erinnert war und erinnern wollte; diese Briefe — denn was für den wichtigsten gilt, überträgt sich ohne weiteres auf die beiden anderen, die die Folie zu jenem abgeben — sollen nicht Beispiele bringen, sondern Analogien und von dem aufmerksamen Leser auf eine bestimmte Gegenwart bezogen werden. Ob es gelingen wird diese Gegenwart jetzt noch ausfindig zu machen, ist eine Frage, die nur durch das Experiment zu lösen ist. Schält man zunächst einmal aus den geschichtlich gegebenen Einzelheiten das Prinzip heraus, so steht auf der einen Seite die rechtlich inkorrekte, vom Kaiser gewünschte Aufhebung einer kirchlichen Verurteilung, auf der anderen der Protest dagegen, der aber nicht nur mit rechtlichen, sondern auch mit der praktischen Erwägung arbeitet, daß die Vernachlässigung des Rechtes einen erheblichen Teil der Kirche zum Abfall bringen werde. Es dürfte sich schwerlich eine Verdammung und nachträgliche Restitution eines bestimmten Bischofes jener Zeit ausfindig machen lassen, die zu dem in den Briefen entwickelten Gegensatz eine so schlagende Analogie böte, daß der Zweck des Sammlers auch dem damaligen Publikum mit Evidenz eingeleuchtet hätte; anders stellt sich die Sache, wenn an Stelle des verurteilten Bischofes die chalkedonische Synode gesetzt wird. Die Kirche die faktisch in Alexandrien und Ägypten die Herrschaft hatte, verfluchte sie, und die formelle Gemeinschaft mit der Reichskirche, sonderlich mit der Kirche der Reichshauptstadt wurde erst wiederhergestellt, als der dortige Bischof Akakios und der Kaiser Zeno im Henotikon das Chalcedonense wenigstens praktisch aufhoben; die Schwierigkeit blieb, daß weder der konstantinopler Patriarch [vgl. Zacharias Rhetor in Land, Anecd. syr. 3, 189 = Ahrens-Krüger, Kirchengesch. d. Zacharias p. 87 und Euagr. 3, 21] noch der Kaiser [Euagr. 3, 22] sich dazu verstehen wollten die Verfluchung der chalkedonischen Synode offiziell zuzulassen, hauptsächlich darum, weil sie den römischen Päbsten diesen evidenten Rechtsgrund für das von Pabst Felix proklamierte Schisma nicht liefern wollten. Der dem Kaiser willfährige Bischof von Konstantinopel, der mit dem Abfall Ägyptens drohende Alexandriner, die konstantinopler Sorge um die Einheit mit dem Okzident und die alexandrinische Verachtung der 'Dissidenten', das hob sich für den Sammler mit so aktueller Gegenwärtigkeit aus der Korrespondenz heraus, daß er sie darum für wert hielt aufgenommen zu werden, mochte der geschichtliche Vorfall, der ihr zu Grunde lag, sein welcher er wollte. Cyrill pocht in seinem Brief auf die Autorität des nicänischen Konzils, eifert gegen die Gleichstellung eines Verräters mit den Rechtgläubigen: auf das Nicaenum beriefen sich die Gegner des Chalcedonense unablässig und wurden nicht müde die Teilnehmer und die Anhänger des verfluchten Konzils Iudasse zu schelten.

Als Standpunkt des Sammlers ergibt sich also die bedingungslose Verdammung des Chalcedonense: das stimmt zu der Überschrift [p. 9, 9 f.] über dem Anhang, in dem er die chalkedonische Glaubensdefinition und die beiden dogmatischen Briefe Leos mitteilt. Aber zu den fanatischen Ultras gehörte er nicht; dagegen spricht, auch abgesehen von der dogmatischen Haltung seines Florilegiums [65. 66], die indirekte Empfehlung der *οἰκονομία* durch die Aufnahme der oben besprochenen Briefe. Seiner Denkweise entsprach die Haltung des Petrus Mongus, den die Ultras, vor allem die Mönche, durch die Drohung mit dem Abfall zwangen die Synode zu verfluchen, der sich aber nicht dazu verstehen wollte den Bischöfen die Gemeinschaft zu kündigen, die das Henotikon als Norm anerkannten, aber die chalkedonische Synode nicht verfluchten [vgl. Land, Anecd. syr. 3, 191 = Ahrens-Krüger, Zacharias p. 89]. Das war die *οἰκονομία*, die der Sammler billigte, für die er sich auf nr. 38 seiner Kompilation berufen konnte. Auch Zacharias Rhetor hat, wie seine Darstellung zeigt, im wesentlichen ebenso gedacht. Beide verurteilen die Ultras, die *ἀποσχισταί* und *ἀκέφαλοι*, denen Petrus Mongus nicht radikal genug war und die in die Kirche der Altgläubigen das Schisma hineinzubringen drohten; darum schließt auch das Exzerpt aus Iohannes Chrysostomos gegen die Schismatiker [51] passend an die Korrespondenz zwischen Atticus und Cyrill an. Wie die Gegensätze sich in einem Menschenalter verschärften, zeigt ein Brief des Severus über Petrus Mongus [4, 2 p. 286 ff. Brooks], der diesen wesentlich härter beurteilt.

52—64. Es folgen apollinaristische, auf den Namen des 'Iulius von Rom' umetikettierte Schriften und ein kleines Corpum Athanasianum, in dem ebenfalls apollinaristische Pseudepigrapha und andere Fälschungen vorkommen, vgl. Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wiss. 1924 VI p. 46. Auch hier ist die Auswahl nicht allein durch das dogmatische Interesse bestimmt. Der kurze Brief des Athanasius an Palladius [56] ermahnt die Mönche in Cäsarea sich ihrem Bischof Basilius unterzuordnen: er läßt sich ohne weiteres auf das Verhältnis des Petrus Mongus zu den ägyptischen Mönchen übertragen. In dem ägyptischen Synodalbrief an die Bischöfe der Provinz Afrika [57] wird die alleinige Giltigkeit des Nicaenums verfochten, die von den Altgläubigen den chalkedonischen 'Neuerern' immer wieder entgegengehalten wurde; der Satz [3 p. 1033[c]] *μὴ τοίνυν ἀνεχώμεθα τῶν τὴν Ἀρίμηνον ἢ ἄλλην ὀνομαζόντων σύνοδον παρὰ τὴν ἐν Νικαίαι γενομένην* konnte ohne weiteres auf die chalkedonische Synode angewandt werden.

65. 66. Das Florilegium ist bis jetzt als Ganzes nicht veröffentlicht. A. Mai publizierte daraus seiner Gewohnheit gemäß nur einzelnes, so I 1. 13 Scriptt. vett. 7, 165. 168 f., vermischt mit Stücken, die er dem übrigen Bestand der Hs. entnahm [nr. 52 und 54], ferner II 44—54 (die Exzerpte aus Cyrills Matthäuskommentar) in den Scriptt. vett. 8, 142 ff. Durch ein Versehen, das Diekamp [Doctr. patr. s. xxx] aufgeklärt hat, ist es gekommen, daß er Scriptt. vett. 7, 39. 40 unter den Auszügen aus der Doctrina patrum einige Stücke des Florilegiums R [II 22. 30. 28. 29. 33. I 12. II 20[1])] hat abdrucken lassen.

Im Apparat habe ich die Lesarten von R vollständig verzeichnet, soweit es nicht orthographische Verschreibungen sind, die Abweichungen aber von den gedruckten Texten nur in möglichst beschränkter Auswahl.

---

[1]) Woher Mai das darauf folgende Exzerpt *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου* genommen hat, weiß ich nicht.

Wenn ich nunmehr daran gehe die Stellung des Florilegiums innerhalb dieser Literatur zu skizzieren, so bemerke ich von vorne herein, daß ich die Untersuchung nur nach rückwärts geführt habe, erstens weil es eine erhebliche Wirkung nicht ausgeübt zu haben scheint, und zweitens weil hier nicht voranzukommen ist, ehe nicht Severus und Leontius (der s. g. Byzantiner) in benutzbarer Form vorliegen. Die bis jetzt geübte Manier über unvollständiges Stückwerk zu debattieren, mag ja ihr Gutes gehabt haben, führt aber nicht zum Ziel.

Die Praxis den Traditionsbeweis für eine Lehre durch eine Sammlung von Exzerpten aus 'Vätern' [1]) zu führen, ist zuerst in größerem Maßstab und mit durchschlagendem Erfolg von Cyrill geübt. Als echter Publizist sah er, was die Masse verlangte und wem sie glaubte; mit einer Reihe von Väternamen, die durch die Exzerpte als reale Zeugen dargestellt wurden, ließen sich Wirkungen erzielen, an die keine Deduktion heranreichte. Schon in dem *Προσφωνητικός* an die Prinzessinnen Arkadia und Marina und in der Verteidigung seiner Anathematismen gegen Andreas von Samosata erscheinen die *χρήσεις*; mit stärkster Wirkung hat er dann das Mittel auf dem ephesischen Konzil angewandt. Nichts zeigt deutlicher, mit welch feinem Instinkt er die Tendenz der Zeit erkannt hatte sich auf äußerlich sichtbare und nennbare Autoritäten zu stützen als das Verhalten der Gegner: sie hüteten sich das Mittel als solches anzugreifen, auf die Gefahr hinzuweisen, die in der Verwendung einzelner, aus dem Zusammenhang gerissener Stellen lag, sondern sie wußten nichts besseres, als es selbst anzuwenden. Im vierten Buch seiner Schrift gegen Cyrill hatte Theodoret eine stattliche Sammlung von *χρήσεις* gegeben [vgl. Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wiss. 1922 I 39]; sie ist verloren, aber im Eranistes liegt eine andere, bis jetzt freilich nur ungenügend publizierte, vor. Und dann ging es unaufhaltsam weiter. Eutyches staffierte seine Appellation an Pabst Leo mit einem Apparat von *loci* aus und umgekehrt fügte dieser seinem Brief an Flavian [ep. 28], dem s. g. Tomus, nachträglich ein Florilegium hinzu, das er in dem späteren Brief an Kaiser Leo [ep. 165] erweiterte [vgl. unten in den Bemerkungen zu Leo ep. 165]. Das Konzil von Chalkedon selbst hielt es für notwendig seine Adresse an den Kaiser mit einer Stellensammlung auszustatten. Mit dieser und den Sammlungen Theodorets hängt irgendwie zusammen das Florileg, das von Pabst Gelasius im Traktat de duabus naturis benutzt ist. [2]) In umfangreichem Maße macht dann Timotheos Aeluros von diesem Mittel Gebrauch, gegen die beiden Gegner, deren er sich ebenso wie der verbannte Dioskoros zu erwehren hatte, die Chalcedonenser und die Eutychianer oder Phantasiasten. Da das in der Sammlung R enthaltene Florilegium Timotheos' Sammlungen stark ausgenutzt hat, so muß ich hier auf sie eingehen, um so mehr als sie dem wissenschaftlichen Gebrauch nicht ohne weiteres zugänglich sind. Denn die Werke und Briefe des ersten gegen die chalkedonische Reichskirche ordinierten Patriarchen von Alexandrien sind im Original so gut wie ganz verloren; erhalten ist sein letztes und

---

[1]) Wie technisch dieser Begriff wird, zeigt die Geschichte bei Leont. de sectis 8 [PG 86, 1257]: *παραφέρουσι δὲ καὶ ἄλλην χρῆσιν ἀπὸ Ἐρεχθίου, ὅστις οὐδέποτε ἠκούσθη εἰς πατέρας, καὶ τοσοῦτον ὅτι Τιμοθέου γράψαντος κατὰ τῆς συνόδου καὶ παραγαγόντος χρῆσιν ἀπὸ Ἐρεχθίου Κῦρος ὁ οἰκεῖος πρεσβύτερος ἔγραψε πρὸς αὐτὸν ὅτι ἤθελόν σε διορθώσασθαι τοῦτο· ὁ γὰρ Ἐρέχθιος οὐδέποτε ἠκούσθη εἰς πατέρας.*

[2]) Eine Hs. der Stellensammlung ist bis jetzt nicht aufgefunden; der Text beruht auf Sichards Antidotum contra diuersas hereses Basel 1528 f. 234 ff. Ich zitiere nach dem Nachdruck in Thiels Epistolae Romanorum pontificum p. 544 ff.

umfangreichstes Werk vollständig nur in einer armenischen Übersetzung [Timotheus Älurus . . . Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text hrsgg. von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, Lpzg 1908], dieses und nicht wenig anderes meist im Auszug in einer noch ungedruckten Sammlung, deren syrische Übersetzung den ersten Teil des cod. mus. Britt. add. 12156 [Σ] bildet. Lebon, der zuerst den armenischen Text herangezogen hat, gibt zwar in seinem Buche Le monophysisme sévérien p. 93 ff. eine Skizze von Timotheos' Schriftstellerei, die vieles und wesentliches klargestellt hat; aber manches ist doch zu berichtigen und vor allem gibt sie kein Bild von dem Stellenapparat, mit dem der Patriarch arbeitete. Ich habe es daher für nötig gehalten sowohl den armenischen wie den syrischen Text mit besonderer Rücksicht auf die *χρήσεις* zu beschreiben, indem ich Überschriften, Lemmata und gelegentliche Auszüge in griechischer Übersetzung vorlege. Beim Identifizieren der Zitate hat mir der Aufsatz Cavalleras Le dossier patristique de Timothée Aelure [Bull. de litt. ecclés. 1909, 342 ff.] viel Arbeit erspart; daß auch mir es nicht gelungen ist alle Zitate zu verifizieren, wird der Kundige begreifen. Ich beginne mit dem armenischen Text.

p. 1 Titel [als Subskription p. 316 wiederholt] *Περὶ τοῦ ἕνα λέγειν* [*γενέσθαι* p. 316] *τὸν κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τῶι αὐτῶι πάντα απονέμειν τὰ θεοπρεπῆ καὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ ὅτι ὁμοούσιος ἡμῖν γενόμενος κατὰ σῶμα ἔμεινε καὶ οὕτως θεός, καὶ ὅτι εἰς δύο* [*δύο φύσεις* p. 316] *διαιρεῖν αὐτὸν ἀσέβεια ἐστίν* [p. 316 wird noch hinzugefügt *ἐν ὧι καὶ ἡ ἀντίρρησις κατὰ τῶν ἐν τῶι Λέοντος τόμωι βλασφημιῶν καὶ τῶν ἀσεβημάτων τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι γενομένης συνόδου*]

Προοίμιον

p. 2 *Μαρτυρίαι τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν*

1 *τοῦ ἁγίου Φήλικος ἐπισκόπου Ῥώμης καὶ μάρτυρος ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Μάξιμον ἐπίσκοπον καὶ πρὸς τὸν κλῆρον τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας* = syr. 3. 62 = Exc. Ephes. VIII. Dasselbe Exzerpt p. 68

2 *καὶ ἄλλο ἔτι τοῦ αὐτοῦ* = syr. 3², mit dem der syrische Text bei Flemming und Lietzmann Abhdlg. d. Ges. d. Wiss. z. Gött. VII 4 p. 55, 23—52 nicht genau übereinstimmt

3 *τοῦ ἁγίου Πέτρου Ἀλεξανδρέων ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ περὶ θεότητος λόγου* = syr. 4 [gedruckt bei Pitra Anal. sacra 4, 188 frg. B]

p. 3 4 *καὶ ἄλλο ἔτι τοῦ αὐτοῦ* unbekannt

5 *καὶ ἄλλο ἔτι τοῦ αὐτοῦ* unbekannt, nur den Anfang [p. 3, 29—32] weist Cavallera bei Iustinian. c. Monophys. [PG 86, 1133ᵈ] nach

p. 4 6 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου* der Anfang des Exzerpts syrisch bei Pitra Anal. sacra 4, 192 frg. G [nicht aus dem Cod. Add. 12156]

7 *τοῦ μακαρίου Διονυσίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Στέφανον ἐπίσκοπον Ῥώμης* übersetzt von Conybeare, The English Histor. Rev. 25, 112 f. Der zweite Teil, von p. 5, 23 an = syr. 8 [vgl. Feltoe p. 41. 46 f.]

p. 6 8 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρώτης ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ξύστον ἀρχιεπίσκοπον Ῥώμης* übersetzt von Conybeare a. a. O. p. 113

p. 7 9 *τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτὸν ἐκ τῆς τρίτης ἐπιστολῆς* übersetzt von Conybeare a. a. O. p. 114

p. 7 10 *τοῦ μακαρίου Οὐιταλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου* = syr. 14 und Anecd. syr. 3, 155 (wo *jvljvs* für *vjtljvs* verschrieben oder verlesen ist) = Lietzmann, Apollin. p. 273. Dasselbe Exzerpt p. 191 mit dem Lemma *τοῦ μακαρίου —λόγου. καὶ ἔστιν ἡ μαρτυρία ἐκ τοῦ πρὸς βασιλίδας βιβλίου τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ὅτι εἷς ὁ Χριστός* [Cyrill. ad dominas¹) p. 1216]

p. 8 11 *τοῦ μακαρίου Ἀλεξάνδρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας* = syr. 10, Teil des bei Pitra Anal. sacra 4, 198 abgedruckten Exzerpts [*τί γὰρ ἀναγκαῖον ἦν—ἔσωσεν ἀποθανών*]

12 *τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Διονύσιον* = Lietzmann, Apollin. p. 257, 7—259, 2. Dasselbe Exzerpt p. 132

p. 9 13 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου* = syr. 33 = Floril. R I 14 = Lietzmann, Apollin. p. 188, 3 *οὐδεμία γάρ*—18

p. 10 14 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Προσδόκιον* = Lietzmann, Apollin. p. 285, 17—286, 4. Dasselbe Exzerpt p. 156

15 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ λόγου τοῦ κατ' Ἀπολιναρίου* = syr. 11 = c. Apollin. 1, 18

p. 11 16 *καὶ μεθ' ἕτερα* [nicht richtig] = syr. 11² = c. Apollin. 1, 5 [*σαρκὸς γὰρ—προσκαλούμενος*]

p. 12 17 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 11³ = c. Apollin. 1, 7 [*καίτοι*[so!] *Ἀδὰμ ἀναμάρτητον—τὴν ἀνάστασιν*]

18 *τοῦ αὐτοῦ ἐξ ἑορταστικῆς* nicht identifiziert

19 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 11⁴, wo das Lemma durch die Auslassung von 18 irreführend geworden ist; nicht identifiziert

p. 13 20 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἁγίου πνεύματος* = syr. 11⁵; nicht identifiziert

21 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 11⁶; nicht identifiziert

22 *καὶ πάλιν* nicht identifiziert

p. 14 23 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς Ἀρειανούς* = syr. 11⁷ = c. Arian. 2, 74 [*τοῦτο γὰρ εἰδώς—τυγχάνομεν ὄντος αὐτοῦ*]; vgl. zu syr. 29. 30

24 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τετάρτου λόγου τοῦ κατ' Ἀρειανῶν* = c. Arian. 3, 9 [*οὕτω γὰρ καὶ αὐτός—ἐν τῶι φωτὶ τὸ ἀπαύγασμα*]

p. 15 25 *καὶ μεθ' ἕτερα* = c. Arian. 3, 16 [*μόνος αὐτὸς ἔχει—πατέρα καὶ υἱὸν πίστις*]

26 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ἐπίκτητον* = syr. 11⁸ = c. Epict. 2 p. 5, 1—7 Ludwich

27 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 11⁹ = c. Epict. 5 p. 9, 7—12

p. 16 28 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ σταυροῦ* = de pass. et cruce dom. 13 [*Ἠσαίας μέν—προφήτου τὸν λόγον*]. Dasselbe Exzerpt p. 87

29 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 11¹⁰ = de pass. etc. 13 [*καὶ τὸ οὕτως δὲ—αἵματος τούτου*]

30 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. [*παραδίδοται—τοῦτο διώκων*]

31 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 11¹¹ = ibid. 25 [*ἐσφάγη γάρ—γνωσθῆναι θεόν*]

p. 17 32 *τοῦ μακαρίου Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος* = syr. 12 = Ancor. 19 p. 27, 14—28, 21 Holl

p. 18 33 *τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς περὶ ἐλεημο-*

¹) So (*δεσποίνας*) lautet in der griechischen Überlieferung der Titel, nicht *βασιλίδας*.

σύνης = syr. 7 [dort besser *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἐλεημοσύνης ἑρμηνεία*, wie auch im armenischen Text p. 117] = Exc. Ephes. XI. Dasselbe Exzerpt p. 117

34 *τοῦ μακαρίου Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνων* = syr. 13. 39, aus Exc. Eph. XIII [*ὁ αὐτὸς λαλεῖ—οὐσίαι διελέγετο*]

p. 19 **35** *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου θαυματουργοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἀναστάσεως* = syr. 5 [Lagarde, anal. syr. p. 64, 11—22]

36 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 5^{2} [Lagarde p. 64, 22—24]

37 *καὶ πάλιν* = syr. 5^{3} [Lagarde p. 64, 24—65, 4]

p. 20 **38** *μετ' ὀλίγα* = syr. 5^{4} [Lagarde p. 65, 4—8]

39 *καὶ μετ' ὀλίγα* = syr. 5^{5} [Lagarde p. 65, 9—12]

40 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως* = anathem. 1 [1])

41 *καὶ μεθ' ἕτερα* = anathem. 7

p. 21 **42** *καὶ μετ' ὀλίγα* = anathem. 12

43 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ πίστεως κατὰ μέρος* = Lietzmann, Apollin. p. 178, 17—179, 5 *ἀσεβοῦντας*

44 *τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἁγίου πνεύματος* = syr. 15 = de spir. s. 12 [*ἀλλ' ὅμως—πρὸς τὴν γεννήσασαν*]. Dasselbe Exzerpt p. 192

45 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 15^{2} = de spir. s. 18 = Exc. Eph. XV. Dasselbe Exzerpt p. 143. 192

46 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου οὗ ἡ ἀρχὴ Εἰ φύσει θεὸς ὁ υἱός* = syr. 15^{3} = PG 29, 673 [*ποιούμενον—καὶ τὸ γεννᾶν*]. Dasselbe Exzerpt p. 191. syr. 35

p. 22 **47** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἐγκωμίου τοῦ εἰς τὴν μακαρίαν Ἰουλίτταν* = syr. 15^{4} = PG 31, 253 [*καὶ τί δεῖ—τοὺς πεσόντας*]

48 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζανζοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν τῶν κατηχουμένων διδασκαλίαν* = Gregor. Nyss. [2]) or. catech. 12 [PG 45, 44 *τοῦ δὲ θεόν—μαρτυρίας*]

49 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 16^{6} [das Lemma fälschlich beibehalten] = ibid. [*θεοῦ τὸ ζωοποιεῖν—τῇ πίστει*]

p. 23 **50** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν πεντηκοστήν* = or. 41, 4 [*τολμήσειε—γενεαλογίαν ἀναποδίζουσαν*]

51 *καὶ μετ' ὀλίγα* = syr. 16^{7} = or. 41, 5 [*τίνα δὲ ἦν—ἀνερχόμενος*]

52 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς Ἀρειανούς* = or. 33, 14 [*πάντα ἔστω—συγχωρήσαιμεν*]

53 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρώτου λόγου τοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ* = or. 29, 10 [*αὕτη γὰρ φύσις —κατὰ τὴν φύσιν*]

54 *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 16 = ibid. [*τί δὲ ὁ Ἀδάμ—φιλαγέννητος*]

p. 24 **55** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* = syr. 16^{8} = or. 31, 10. 11 [*ἤδη δὲ καί—οὐσίας ἐνδέχεσθαι*]. Dasselbe Exzerpt p. 194

56 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ θεοφανείων* = syr. 16^{9} = or. 38, 2 [*ὁ ἄσαρκος—χαρίσηται*]

57 *καὶ μεθ' ἕτερα* = or. 38, 16 [*μικρὸν μὲν οὖν—ἑαυτοῦ δόξης*]

---

[1]) Ich folge der Numerierung des Kodex R, die mit Timotheos übereinstimmt.

[2]) Die Verwechslung mit dem Nazianzener geht durch [vgl. 49. 288. 331] und kehrt in den syrisch erhaltenen Stellen wieder; man wird Timotheos selbst für sie verantwortlich machen müssen. Nur Anecdota syr. ed. Land 3 p. 154, 23 [= arm. 331 syr. 38] ist der Fehler korrigiert.

p. 25 **58** *καὶ μετ' ὀλίγα* = or. 38, 18 [*διὰ πασῶν—λιθάζεται*]
59 *τοῦ αὐτοῦ* = ep. 101 [p. 177^{c} *εἴ τις οὐ—θεότητος*] aus Exc. Eph. XIIII
60 *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. [p. 180^{b} *εἴ τις μή—θεοκτόνων*]. Dasselbe Exzerpt p. 142
61 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσης* = Exc. Eph. XVI. Dasselbe Exzerpt ohne den Schluß p. 83
p. 26 **62** *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τῆς ἐπιτομῆς εἰς τὸν ἀπόστολον* = PG 60, 649 [*πάντα γὰρ τὸν νόμον—τῆς ἀρχῆς τῆς ἐκείνου*][1])
63 *καὶ μεθ' ἕτερα, ὡς πρὸς Φαντασιανοὺς ἀγωνιζόμενος λέγει* = R I 12 [nur bis *λέγοντες λαμβάνομεν*] = PG 62, 230 [*—τοὺς ὁμοδούλους*]
p. 27 **64** *καὶ πάλιν* = ibid. [*τί οὖν ἐροῦμεν—ἀνεκδιήγητος*]
65 *καὶ μεθ' ἕτερα* = PG 63, 47 [*ὅθεν ὤφειλε—ἑτέροις μυρίοις*, mit Auslassungen]
66 *καὶ μεθ' ἕτερα* = PG 63, 56 [*μέτοχοι γεγόναμεν—ὀστέων αὐτοῦ*][1])
p. 28 **67** *τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς θείας γεννήσεως* [p. 194 *σαρκώσεως*] *καὶ λέγει περὶ τῆς ἁγίας παρθένου* = syr. 83 = Cyrill. ad dominas p. 1216. Dasselbe Exzerpt von *σήμερον ὁ ὢν* an p. 194
68 *τοῦ μακαρίου Σευηριανοῦ ἐπισκόπου Γαβάλων* = Cyrill. a. a. O.
69 *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων ἐκ τῆς ἐκθέσεως αὐτοῦ τῆς περὶ πίστεως* aus der von Caspari veröffentlichten [Ungedruckte Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols I, 185 ff.] Ekthesis des Bischofs Iohannes von Jerusalem vgl. 374
p. 29 **70** *καὶ πάλιν* ebendaher
p. 30 **71** *τοῦ μακαρίου Ἀττικοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* = Exc. Eph. XVII. Dasselbe Exzerpt p. 73
72 *τοῦ μακαρίου Θεοφίλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ λόγου* = Cyrill. ad dominas p. 1217
73 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς κα ἑορταστικῆς* wie es scheint, unbekannt
p. 31 **74** *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως* s. oben p. 14, 27—31
75 *τοῦ αὐτοῦ ὅτι κύριος* [dahinter ein Fragezeichen] *ὁ Χριστός* nicht identifiziert
p. 32 **76** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου τοῦ εἰς τὴν πρώτην ἐπιστολὴν πρὸς Κορινθίους* Dasselbe Exzerpt p. 199
77 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ ι ἀναθεματισμοῦ* = syr. 24 = apolog. c. Orient. 10 p. 364 [*πρὸς δέ γε τοὺς φιλαιτίους—εὑρίσκουσι γνῶσιν*]
78 *τοῦ μακαρίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως* = Cyrill. ad dominas p. 1213
p. 33 **79** *τοῦ μακαρίου Πρόκλου τοῦ γενομένου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως μετὰ τὴν Νεστορίου καθαίρεσιν, ἐπειδὴ τοῦτον ἐλάλησεν, ὥς φασιν, καθημένου Νεστορίου ἐπίσκοπος ὢν Κυζίκου πρότερον, ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν γένναν Χριστοῦ* = syr. 26 = Acta Ephes. Coll. V 19 = Acta Conc. I 1, 1 p. 104, 20—27 [*εἰ τῶι θεῶι—ὡς πλάσμα*]
80 *καὶ πάλιν* = syr. 26^{2} = ibid. p. 105, 12—15 [*καὶ γίνεται—τῶν παραπτωμάτων*]
81 *καὶ πάλιν* = syr. 26^{3} = ibid. p. 104, 1—5 [*οὐκ ᾐσχύνθη—εἰσελθών*]
82 *καὶ πάλιν* = syr. 26^{4} = ibid. p. 104, 6—9 [*μὴ ἐπαισχυνθῇς—διάβολον*]
p. 34 **83** *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 26^{5} = ibid. p. 107, 9—16 [*αὐτὸς γάρ—ἐδοξολογεῖτο*]

[1]) Aufgefunden von Herrn Pfarrer Rucker in Oxenbronn.

p. 34, 14—35, 27 = syr. 28 [Patrol. orient. 13 p. 202, 11—205, 5]; das Folgende, das in syr. fehlt, enthält keine *χρήσεις*

p. 52 *Ἀντίρρησις δευτέρα* [die erste ist vorangegangen] *κατὰ τοῦ τόμου Λέοντος καὶ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι γενομένης συνόδου διερευνώντων ἡμῶν καὶ ἄλλους τύπους*

p. 53 *κεφάλαιον βλασφημιῶν πρῶτον ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος* = syr. f. 13^{u} = Leo ep. 28, 2 [*καὶ τῆς σοφίας οἰκοδομούσης—λογικῆς ἐνεψύχωσε*]

Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ τῶι Λέοντι

84 *Παύλου Σαμοσατέως αἱρετικοῦ βλασφημίαι* wie es scheint, unbekannt

85 *καὶ μεθ' ἕτερα: Ἐν ἑνὶ ὁ κύριος ἐξουσιαστικῶς, ἐν αὐτῶι. καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις—ὡς ἐν ναῶι θεοῦ* [von *καὶ γάρ* = Loofs, Texte u. Unters. 44 p. 331, 6]

86 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι περὶ ἐνανθρωπήσεως* nicht gefunden

p. 54 **87** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τετράδος κβ* [falsch] = Cyrill. c. Nest. 1 p. 49 = p. 84 Pusey [*τοῦτον λέγομεν*(so, ebenso Mar. Merc. p. 55 meiner Ausgabe)—*εἰς ἄνθρωπον*]

88 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. c. Nest. 4, 1 [*βούλει καί—τὸ πνεῦμα*]

89 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τετράδος κδ* aus Exc. Ephes. IIII [= Loofs p. 287, 17 *ὁ λόγος* —19 *φύσιν. σκηνὴν γὰρ ἔσχεν τὴν ἀνθρωπότητα*]. kürzer p. 84

90 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. apol. adu. Theodoret. anath. 1 [*εἰ τοίνυν οὐ—ἡνωμένον θεῶι*]

91 *καὶ μεθ' ἕτερα* [ibid. *ἐπειδὴ δὲ οὐ—προσηγορίαν*]

p. 55 *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς*

p. 60 *Χρήσεις τῶν μακαρίων ἡμῶν πατέρων καὶ ἐπισκόπων ὀρθοδόξων πρὸς τὰ παρ' ἡμῶν εἰρημένα, ἐκβάλλουσαι δὲ τὰς ἀσεβεῖς τῶν προειρημένων αἱρετικῶν διδασκαλίας*

92 *τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Προσδόκιον* = Lietzmann, Apollin. p. 284, 11—15 *ἀποστόλων*

93 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου θαυματουργοῦ* = anathem. 8

94 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου Ναζανζοῦ* aus Exc. Ephes. XIIII [*εἴ τις διαπεπλάσθαι—γεννήσεως*]

p. 61 **95** *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀναθεματισμὸς ε*

96 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς τῆς κατὰ Νεστορίου* = Cyrill. ad mon. [V 1] = Acta Conc. I 1, 1 p. 16, 21—17, 1

97 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. p. 18, 10—18

p. 62 **98** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς δευτέρας ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον ἧς ἡ ἀρχὴ Καταφλυαροῦσιν* = V 4 Acta Conc. I 1, 1 p. 26, 25—27, 1

99 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. p. 28, 2—10

p. 63 **100** *καὶ πάλιν* = ibid. p. 28, 12—17

101 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς τρίτης ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον ἧς ἡ ἀρχὴ Τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* = V 6 Acta Conc. I 1, 1 p. 36, 6—8

102 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων* = Acta Conc. I 5 p. 201, 23—26. Dasselbe Exzerpt p. 92

103 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων καὶ ἔχει ἐπιγραφὴν τὸ σχόλιον Πῶς δεῖ νοεῖν κτλ.* [= Acta Conc. I 5 p. 231, 8. 9] = Acta Conc. I 5 p. 203, 10—13

104 *τοῦ αὐτοῦ πάλιν ἐκ τῶν Σχολίων καὶ ἔχει ἐπιγραφὴν τὸ σχόλιον ὅτι οὐ θεοφόρος κτλ.* [= p. 197, 20. 21] = ibid. p. 198, 2—13

p. 64 **105** *Δεύτερον κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος* = syr. f. 14ʳ = Leo ep. 28, 3 [*σωιζομένης—τὸ θνητόν*]

Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

106 *Παύλου Σαμοσατέως αἱρετικοῦ βλασφημίαι* unbekannt

107 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι καὶ εἰσὶν ἐν τῶι δευτέρωι βιβλίωι τοῦ μακαρίου Κυρίλλου τῶι κατὰ Νεστορίου* = Cyrill. c. Nest. 2, 5 [*τῶν δύο—ἑνότητα*]

p. 65 **108** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου βιβλίου κεφαλαίου ς̄* = ibid. 2, 6 [*οὐδὲ πάλιν—φύσει*]

109 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τρίτου βιβλίου κεφαλαίου ς̄* = syr. f. 41ᵘ [= frg. 251 Loofs] = ibid. 3, 6

110 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ βλασφημίαι ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τῆς πρὸς τὸν τρίτον ἀναθεματισμόν* = Cyrill. apolog. adu. Theodoret. anath. 3 [*πῶς—ἀνθρώπου*]

111 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ πέμπτου ἀναθεματισμοῦ* = ibid. anath. 5 [*οὐκοῦν—γνωρίζομεν*]

112 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ ὀγδόου ἀναθεματισμοῦ* = ibid. anath. 8 [*οὐκοῦν—Χριστόν*]

113 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ δεκάτου ἀναθεματισμοῦ* = ibid. anath. 10 [*οὐκ εἰς σαρκός—κατέστησεν*]

p. 66 *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς*

p. 67 *Χρήσεις τῶν μακαρίων ἡμῶν πατέρων κτλ.* wie p. 60

114 *τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Προσδόκιον* = Lietzmann p. 284, 15—18

p. 68 **115** = 1

116 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ δ̄ ἀναθεματισμοῦ* = explan. anathem. 4 V 148 Acta Conc. I 1, 5 p. 19, 28—20, 3 [*πάσας τοίνυν—τοῦ θεοῦ λόγου*]

117 *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. p. 20, 13—15 [*οἱ δὲ διιστάντες—ἀναθεματισμοῦ*]

118 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον* = V 6 Acta Conc. I 1, 1 p. 38, 4—8. Dasselbe Exzerpt p. 179

119 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν κατὰ Νεστορίου* = Cyrill. c. Nest. 2, 6 p. 84

p. 69 **120** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ λόγου* unbekannt, wie es scheint; vielleicht aus dem *Προσφωνητικὸς πρὸς Ἀλεξανδρείας περὶ πίστεως*, der in der Doctrina patrum öfter zitiert wird

121 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Οὐαλεριανόν* = V 119 = Acta Conc. I 1, 3 p. 100, 2—6 [*εἶτα ὅποι—ἀμήχανον*]. Dasselbe Exzerpt p. 180

122 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς* = ibid. p. 97, 25—28 [*ἕνα μὲν γάρ—παρασύρουσι λόγον*]

123 *τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας* = V 73 = PG 77 p. 1356 [*ἀδύνατον—σκοπεῖν*]

Τρίτον κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14ʳ = Leo ep. 28, 3 [*φυλάττει γάρ—ἐμείωσεν*]

p. 70 *Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι*

124 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = syr. 71 = Cyrill. adu. Nest. 2, 5

125 *Θεοδωρήτου αἱρητικοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. apolog. adu. Theodoret. anath. 8 [*μίαν μέν—λέγειν*]

126 *τοῦ αὐτοῦ ἤτοι Ἀνδρέου* = Cyrill. apol. adu. Orient. anath. 10 p. 361 [*τὸ γὰρ τῆς υἱότητος—ἡ ἕνωσις*]

127 *τοῦ αὐτοῦ κατὰ ἀναθεματισμοῦ ἤτοι Ἀνδρέου* = Cyrill. apol. adu. Orient. anath. 3 p. 325 [*καὶ τίς ποτε—δουλεύουσιν*]

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς

p. 72 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

128 *του μακαρίου Πέτρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος* = syr. 4[a] = Pitra, Anal. sacra 4, 189 frg. A = Exc. Eph. II

p. 73 129 = 71

130 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ὅτι εἷς ὁ Χριστός* = p. 364 Pusey [p. 735 Aub. *οὐ διαιρετέον—ἀδιάτμητον*]

131 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ γ̄ ἀναθεματισμοῦ* = apolog. c. Theodoret. anath. 3 [*τὸ δέ γε μὴ θέλειν—μώμου μακράν*]

132 *τοῦ αὐτοῦ* ⟨*ἐκ*⟩ *τοῦ κατὰ Θεοδωρήτου* = ibid. anath. 10 p. 441 [*πῶς οὖν ἐπτώχευσεν—αἰσχύνεται*]

p. 74 *δ̄ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος* = syr. f. 14[r] = Leo ep. 28, 4 [*ἐν ὅσωι τὰ συναμφότερα—ἀναλίσκεται*]

Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

133 *Νεστορίου αἱρετικοῦ ἐκ ιε̄ τετράδος βλασφημίαι* = Exc. Eph. v [*—θεολογεῖ τὸ φαινόμενον*]

134 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ ᾱ ἀναθεματισμοῦ* = apolog. adu. Theodoret. anath. 1 [*οὐ γέγονε—πλασθέντι*]; gekürzt

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς

p. 76 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

135 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας* = aus Exc. Eph. IIII [*ὅθεν καὶ γεννώμενος—γέννησιν*]

136 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ἐπίκτητον* = aus Exc. Eph. v [*—υἱὸν ὄντα τοῦ πατρός*]

p. 77 137 *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* = Anal. Syr. ed. Land 3, 156, 14—16 = PG 56, 386 [*σήμερον—εἶναι θεός*]

138 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῶν κατὰ Θεοδωρήτου* = apolog. c. Theodoret. anath. 10 p. 445 [*πῶς οὖν ἡνῶσθαι—διὰ τοῦ πνεύματος*]

139 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ ια̅ ἀναθεματισμοῦ* = apolog. c. Orient. 11 p. 373 [*ὥσπερ δὲ ἴδιον—κἀγὼ ἐν αὐτῶι*]

p. 78 140 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων* = Acta Conc. I 5 p. 222, 17—31

ε̄ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14[r] = Leo ep. 28, 4 [*ἐνεργεῖ—ὑποπέπτωκε*]

p. 79 *Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι*

141 *Παύλου Σαμοσατέως αἱρετικοῦ βλασφημίαι* unbekannt

142 *Νεστορίου αἱρετικοῦ ς̄ κεφάλαιον βλασφημιῶν* = Cyrill. c. Nest. 5, 6 [*τοῦτον, φησί—θεότης εὑρίσκεται*]

143 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τρίτου*[1]) *βιβλίου ῑ κεφαλαίου* = Cyrill. c. Nest. 2, 10 [*εἰ δὲ μόνον—ὑπομείνας*]

---

[1]) Armenische Korruptel für *δευτέρου*.



144 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ δωδεκάτου ἀναθεματισμοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. apolog. c. Theodoret. anath. 12 [*τὰ πάθη—θεοῦ μορφῆς*]

p. 80 **145** *καὶ πάλιν* = ibid. [*οὐκοῦν οὐχ—θεὸς λόγος*]

146 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. apolog. c. Theodoret. anath. 10 [*τοῦτο τῆς ἀρχιερωσύνης—ἕνεκα σωτηρίας*]

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς

p. 83 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

147 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας* = c. Arian. 3 p. 392 [*εἰ μὲν οὖν ἑτέρου—χάρις*]; gekürzt

148 vgl. 61

149 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ὁ δ̄ ἀναθεματισμός*

p. 84 **150** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κατὰ Θεοδωρήτου* = apolog. adu. Theodoret. anath. 10 p. 441 [*ὅταν οὖν—τὴν ἀνάστασιν*]

ς̄ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14r = Leo ep. 28, 4 [*θεὸς μὲν κατὰ τοῦτο—ἱκετευτικῶς προσκυνεῖν*]

151 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι* = syr. 72 = Schluß von **89** [*τὴν ἡμετέραν—ἀνθρωπότητα*]

p. 85 **152** *καὶ πάλιν* = Cyrill. adu. Nest. 2, 3 [*—λέγει*]

153 *καὶ πάλιν* = ibid. 2, 9

154 *καὶ πάλιν* = syr. 74 = ibid. 1, 4 [*τοῦτο γάρ—δημιουργός*]

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς

p. 87 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

155 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ δ̄ λόγου κατ' Ἀρειανῶν* = c. Arian. 3, 30 p. 388 [*ὁ τοίνυν ἐντυγχάνων - ἀναγκαῖον εἰδέναι*]

156 = **28**

157 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως* = explic. anath. 10 [*—σαρκώσει*]

p. 88 **158** *τοῦ μακαρίου Βασιλείου πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς τρεῖς λέγειν θεούς* = syr. 15s = PG 31, 493. Dasselbe Exzerpt p. 192

159 *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐκ τῶν κεφαλαιωδῶν τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου* nicht identifiziert

160 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ ὅτι εἷς ὁ Χριστός* = p. 366 Pusey [p. 737 Aub.; *εἶτα ὅποι—τοῦ λόγου*]

161 *τοῦ αὐτοῦ κατὰ Θεοδωρήτου* = apolog. c. Theodoret. anath. 11 p. 448 [*ἡμεῖς γάρ—σῶμα αὐτοῦ*]

162 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς τοῦ δ ἀναθεματισμοῦ ἐπιλύσεως* = apolog. c. Orient. anath. 4 p. 337 [*οὐκοῦν τῆς—ἀποφοιτᾶι*]

p. 89 **163** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ βιβλίου πρὸς τὰς βασιλίδας* nicht identifiziert

Ἕβδομον κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14r = Leo ep. 28, 4 [*ὅτε δέ—εὐδόκησα*]

Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν, αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

164 *Παύλου Σαμοσατέως αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = Loofs, Texte u. Unters. 44, 337 nr. 7

165 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = Exc. Eph. xv [*διὰ τόν—τὸν φαινόμενον*]

p. 89 **166** *τοῦ αὐτοῦ* = Exc. Eph. x [—*ϑεόν*]
167 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* nicht gefunden
p. 90 *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς*
p. 91 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60
p. 92 **168** *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας τὸ κατὰ μέρος περὶ πίστεως* = syr. 5^6. 81 = Lietzmann, Apollin. p. 178, 17—179, 10. Dasselbe Exzerpt p. 189
169 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἀναθεματισμὸς ε̅*
170 *καὶ μετ᾽ ὀλίγα* = V 148 Acta Conc. I 1, 5 p. 21, 12—14 [*ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ—γέγονε σάρξ*]
171 = 102
172 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ δ̅ ἀναθεματισμοῦ* = apolog. c. Orient. anath. 4 p. 340 [*ἑνὶ τοιγαροῦν—τὰς γραφάς*]
p. 93 **173** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ συμβόλου* = V 135 Acta Conc. I 1, 4 p. 55, 25—28 [*πλὴν ἐκεῖνο—μορφῆι τοῦ πατρὸς*]
174 *τοῦ αὐτοῦ τὸ κατὰ Θεοδωρήτου* = apolog. c. Orient. anath. 1 p. 321 [*δῶρα δέ—τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*]
η̅ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14^r = Leo ep. 28, 4 [*τὸ μὲν γὰρ πεινῆν—ἀναμφιβόλως ϑεοῦ*]
175 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. adu. Nest. 2, 1 [*ἵνα δὲ αὐτὸ—ἀνϑρωπότητος*]
p. 94 **176** *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ κατὰ τῶν ἀναϑεματισμῶν βλασφημίαι* = Cyrill. apol. c. Theodoret. anath. 4 p. 409. 412 [*τίνι τὴν πεῖναν—γεννήσαντος*]
Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς
p. 96 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60
177 *τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας* = syr. 25^3 = flor. R I 5 = V 73 = PG 77, 1356
178 *καὶ μεϑ᾽ ἕτερα* = syr. 25^4 = flor. R I 6 = PG 77, 1368
179 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ Θησαυροῦ ὡσεὶ οἰκονομίας χάριν ἀγνοεῖν σχηματιζομένου* = PG 75, 376 [*λέγει που—οἶδε γάρ*]
p. 97 **180** *καὶ πάλιν* = ibid. [*τίνα με—τὴν πίστιν*]
181 *καὶ μετ᾽ ὀλίγα* = ibid. p. 380 [*εἰ ἀληϑεύει—τετραχηλισμένα*]
182 *τοῦ αὐτοῦ μέρος ἐξηγήσεως λεγομένης ἐν ἐκκλησίαι εἰς τὸ σὺ δεσπόζεις—καταπραύνεις* [Ps. 88, 10] *καὶ κατὰ τῶν λεγόντων δύο Χριστοὺς ἢ δύο υἱούς* unbekannt
p. 99 **183** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων* = Acta Conc. I 5 p. 214, 31—34
184 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὅτι εἷς ὁ Χριστός* = p. 342 Pusey [= p. 719. 720 Aub. *ὥσπερ γὰρ οὐκ—παρϑένου*]
ϑ̅ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14^r = Leo ep. 28, 4 [*ὥσπερ οὖν—μείζων μού ἐστιν*]
p. 100 *Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι*
185 *Νεστορίου αἱρετικοῦ ἐκ τῆς ἕκτης τετράδος βλασφημίαι* = Cyrill. adu. Nest. 3, 2 [von *σπέρμα Ἀβραάμ* an]. 3; nach *ἔχρισέ με* folgt noch *χρίεται δὲ ἀνϑρωπότης, οὐ ϑεότης, αἱρετικέ* [Loofs p. 235, 5. 6]. Zur Zahl des Quaternio vgl. Exc. Eph. XVII

p. 100 186 τοῦ αὐτοῦ = Cyrill. adu. Nest. 3, 1 [*ἀποστόλου—ἰδέαι*]

187 τοῦ αὐτοῦ = ibid. 3, 2 = Exc. Eph. xi [*οὐκοῦν—θεός*]

188 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ ι̅ ἀναθεματισμοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. apolog. adu. Theodoret. anath. 10 p. 436 [*εἶτα δεικνύς—ἕνεκα σωτηρίας*]

p. 101 *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς*

p. 104 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

189 *Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρων* = syr. 25^6 = flor. R I 7 = V 71 = PG 77, 1388

p. 105 190 τοῦ αὐτοῦ = syr. 25^7. 90 = flor. R I 8 = V 73 = PG 77, 1361

191 *τοῦ μακαρίου Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πέμπτης ἑορταστικῆς* = flor. R I 9 = Anal. syr. ed. Land 3, 156 [sehr frei übersetzt] = Exc. Eph. viiii

192 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἕκτης ἑορταστικῆς* = Exc. Eph. x

p. 106 193 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ δ̅ ἀναθεματισμοῦ* = apolog. adu. Orient. anath. 4 p. 340 [*ἀλλὰ τάς τε ἀνθρωπίνας —ἀδιάσπαστον ἕνωσιν*]

p. 107 194 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν κατὰ Θεοδωρήτου* = apolog. adu. Theodoret. anath. 7 p. 428 [*ἕνα γάρ—καὶ λόγον*]

195 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ἀκάκιον* = V 128 Acta Conc. I 1, 4 p. 26, 19—22 [*φωνῶν δέ—ἐνηνθρώπησε*]. Dasselbe Exzerpt p. 196

196 *τοῦ αὐτοῦ ὅτι θεὸς ὁ Χριστός*: nur der Anfang *οὐκοῦν ἀσεβές—Ἰησοῦν Χριστόν* findet sich in Cyrill. ad dominas p. 1208

197 *καὶ μεθ' ἕτερα* nicht identifiziert

198 *τοῦ αὐτοῦ ὅτι εἷς ὁ Χριστός, καὶ σχηματίζεται πρότερον τὸ ἐρώτημα ὡς ἀπό τινος ἀλλοτρίου . . . εἶτα ὁ μακάριος πρὸς τοῦτον Κύριλλος* = PG 75, 1289 *ἆρ' οὖν συγκέχυνται—καὶ ἄνθρωπος*

p. 108 *Δέκατον κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος* = syr. f. 14r = Leo ep. 28, 4 [*εἰ καὶ τὰ μάλιστα—καθέστηκεν*]

Χρήσεις αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

199 *Παύλου Σαμοσατέως αἱρετικοῦ βλασφημίαι* unbekannt

200 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως* nicht gefunden

201 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. adu. Nest. 5, 2 [*τί οὖν λέγεις—ὁ θεὸς λόγος*]

p. 109 202 *τοῦ αὐτοῦ* = syr. 54 = ibid. 2, 2 = Exc. Eph. i

203 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ ἕκτου ἀναθεματισμοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. apolog. adu. Theodoret. anath. 6 p. 421 [*—θεοῦ μορφήν*]

p. 110 *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς*

p. 111 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

204 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐν τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Εὐσέβιον καὶ Λουκίφερον καὶ Ἀστέριον* = tom. ad Antiochenos p. 804 [*διὸ οὐδ' ἕτερος—ἀνεγείρων*]

p. 112 205 *τοῦ αὐτοῦ ἡ πρὸς Ἀδέλφιον* = ep. ad Adelph. 3 p. 1073 [*οὐ κτίσμα—ἐπιγινώσκομεν θεόν*]

p. 112 **206** *Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας τὸ εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ* = V 72 [PG 77, 1372 *διὰ τί οὖν ἀπιστεῖς—θεῶι γεγονέναι*]

p. 113 **207** *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῶν κατὰ Θεοδωρήτου* = apolog. adu. Theodoret. anath. 10 p. 441 [*ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ—τουτέστι θεός*]

p. 114 **208** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν αὐτῶν* = apolog. c. Orient. anath. 3 p. 328 [*—ἀνωτάτω γραφήν*]

209 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. p. 332 [*ἀλλ' εἰ καὶ ἔστιν—τάξει τιμῆς*]

p. 115 *Ἑνδέκατον κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος* = syr. f. 14[u] = Leo ep. 28, 5 [*διὰ ταύτην—φύσεως*]

Χρήσεις αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

210 *Διοδώρου αἱρετικοῦ Ταρσέως βλασφημίαι* = Lagarde, anal. syr. p. 91, 14—18

211 *καὶ μεθ' ἕτερα*: Anfang = Lagarde p. 100, 11—13, Schluß = p. 100, 13—15; das Mittelstück fehlt dort

212 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι ἐκ τοῦ τρίτου βιβλίου κεφαλαίου ὀγδόου* = Cyrill. adu. Nest. 1, 7 [so]. Dasselbe Exzerpt p. 152

p. 116 *Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς*

p. 117 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

213 = **33**

p. 118 **214** *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ἀδέλφιον* = ep. ad Adelph. 6 p. 1080 [*ἡμῶν δὲ ἡ πίστις—καλῶν ἔργων*]

215 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑορταστικῆς νδ Διοκλητιανοῦ* [338]

216 *Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ* = syr. 25[2] = V 72 [PG 77, 1373 *ἐπειδὴ γάρ—παραχώρει*]

p. 119 **217** *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας τὸ ὅτι εἷς ὁ Χριστός* = PG 75, 1288 [*εἰ δὲ υἱόν—τὸν λαὸν τοῦτον*]

218 *καὶ πάλιν* = ibid. p. 1308 [*εἰ δὲ δὴ τόν—ἑαυτὸν θεόν*]

p. 120 **219** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Οὐαλεριανόν* = V 119 Acta Conc. I 1, 3 p. 91, 19—29 [*φαμὲν γάρ—θεὸς λόγος*]

220 *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. p. 92, 1—21 [*μὴ τοίνυν—ζῶιον τὸν ἄνθρωπον*]

p. 121 *Δωδέκατον κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος* = syr. f. 14[u] = Leo ep. 28, 5 [*ὅστις δι' ἀποκαλύψεως—ἄνθρωπον μόνον*]

Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

221 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = syr. 80 = Cyrill. adu. Nest. 2, 10. Dasselbe Exzerpt p. 162

p. 122 **222** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τετράδος* = syr. 55 = Exc. Eph. VIIII [von *ἀλλ' ὧν πρὸ τούτου* an]. Dasselbe Exzerpt p. 151

223 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. adu. Nest. 2, 2 = Exc. Eph. I [von *ἐπειδήπερ ὁ υἱός* an]. Dasselbe Exzerpt p. 152

224 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. adu. Nest. 4, 6 [*—ἐπ' ἀμφοτέρων κείμενον*]. Dasselbe Exzerpt p. 152

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς

p. 125 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

225 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ἀδέλφιον* = ep. ad Adelph. 4. 5 p. 1077 [*οὐδὲ ἐπειδή—ἐκείνων φωναί*]

p. 126 **226** *τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας τὸ εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ* = syr. 25 = flor. R I 10 = V 72 [PG 77, 1372]

227 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ ὅτι εἷς ὁ Χριστός,*
p. 127 *καὶ ἐγένετο ὡς ἐκ προσώπου αἱρετικῶν ὁ λόγος . . . εἶτα ὁ μακάριος Κύριλλος πρὸς τοῦτον* = PG 75, 1296 [*οὐ λέγομεν—πατρὸς λόγος*]

228 *καὶ πάλιν* = ibid. p. 1297 [*ὁ γάρτοι φύσει—νοῆται πρόσωπον*]

229 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. p. 1356 [*μεμένηκε γάρ—ἐπέκεινα μέτρων*]

ιγ̅ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14^u^ = Leo ep. 28, 5 [*ὃς τὴν φύσιν—τῆς ἀναστάσεως*]

Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι

230 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι ἐκ τετράδος ις̅* = syr. 53 = Exc. Eph. XXIII [*—ἀμφότερα*]

231 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. adu. Nest. 5, 2 [von *ἀκούσωμεν* an]. Dasselbe Exzerpt p. 170

p. 128 **232** *τοῦ αὐτοῦ* = ibid. 5, 6 [von *περὶ τοῦ ψηλαφητοῦ* an]

233 *Διοδώρου αἱρετικοῦ βλασφημίαι ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως* = Lagarde, Anal. syr. p. 100, 7—9

234 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. p. 93, 7. 8

235 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ βλασφημίαι ἐκ τῆς ἀντιρρήσεως τοῦ δ̅ ἀναθεματισμοῦ* = Cyrill. apolog. adu. Theodoret. anath. 2 p. 400 [*χρὴ δέ—ἐγερῶ αὐτόν* und *νῦν δὲ δείκνυσι—θεόν*]

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς

p. 131 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60

p. 132 **236** = 12

p. 133 **237** *καὶ μεθ' ἕτερα* = Lietzmann, Apollin. p. 259, 14—20

238 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐν τῶι περὶ σαρκώσεως λόγωι* = syr. 85 = Cyrill. ad dominas p. 1212 [Lietzmann, Apollin. p. 250, 6—251, 3]. Dasselbe Exzerpt p. 187

239 *καὶ μετ' ὀλίγα* = Anecd. syr. ed. Land 3, 156 = ibid. [Lietzmann p. 253, 3—14]

p. 134 **240** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑορταστικῆς ιγ̅*

241 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑορταστικῆς ια̅ νε̅ Διοκλητιανοῦ* [339]

242 *τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ σταυροῦ* = de pass. et cruce dom. 21 p. 221 [*καὶ τοῦτο γάρ—διαιρουμένων*]

243 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ συμβόλου* = V 135 Acta Conc. I 1, 4 p. 55, 12—30 [*τί τοίνυν—ἑώρακε τὸν πατέρα*]

p. 135 **244** *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. p. 59, 6—17 [*καὶ γοῦν ὁ μακάριος—φύσεως λόγος*]

p. 136 **245** *τοῦ αὐτοῦ ὅτι εἷς ὁ Χριστός* nicht gefunden

246 *τοῦ μακαρίου Πρόκλου ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Ἀνατολικούς* = Cyrill. expos. symb. V 135 Acta Conc. I 1, 4 p. 60, 14—18 [*καὶ σαρκοῦται—σώματος πάθη*]

ιδ̅ κεφάλαιον τῶν βλασφημιῶν ἐν τῆι ἐπιστολῆι Λέοντος = syr. f. 14^u^ = Leo ep. 28, 5 [*σκοπείτω—ἐρρύη*] *καὶ μετ' ὀλίγα τούτων ἐπιφέρει* [*ἵνα μήτε—πιστεύηται*]

---

[1]) δ̅ für *β*: armenische Korruptel oder Verlesung.

p. 136 **246** *Χρήσεις τῶν αἱρετικῶν αἷς συμφωνεῖ τὰ προειρημένα παρὰ Λέοντι*
247 *Νεστορίου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. adu. Nest. 5, 6 [*τοῦτον, φησί—χερσί*]
p. 137 **248** *τοῦ αὐτοῦ*: dem Wortlaut nach nicht zu finden, aber vgl. Acta Conc. I 5 p. 34, 15. 16. 18. 19. 57, 19. 22. 23
249 *τοῦ αὐτοῦ* = Cyrill. adu. Nest. 4, 6 [*ὄψονται—θεότητός ἐστιν*]
250 *τοῦ αὐτοῦ* nicht gefunden
251 *Θεοδωρήτου αἱρετικοῦ βλασφημίαι* = Cyrill. apolog. adu. Theodoret. anath. 12 p. 449 [*οὐκοῦν οὐχ—ἄνθρωπος*]
252 *τοῦ αὐτοῦ* = ibid. anath. 10 p. 436 [*τίς τοίνυν—τὸ κράτος*, sehr gekürzt]
253 *καὶ πάλιν* = ibid. p. 437 [*αὐτὸ γάρ—τὸ κράτος*]
Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ Λέοντι καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ αἱρετικοῖς
p. 140 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 60
254 *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἑορταστικῆς δευτέρας Διοκλητιανοῦ μς* [330]
255 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς δ*[1]) *ἑορταστικῆς Διοκλητιανοῦ μζ* [331]
256 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πέμπτης ἑορταστικῆς Διοκλητιανοῦ* [die Zahl ist ausgefallen]
p. 141 **257** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ια ἑορταστικῆς Διοκλητιανοῦ νε* [339]
258 *τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ σταυροῦ* = de pass. et cruce dom. 21 p. 221 [*καὶ τοῦτο γάρ—κατελάμβανε*], vgl. 242
259 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. 25 p. 228 [*ἐσφάγη—οἱ νεκροί*], vgl. 31
260 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας* = anath. 7
p. 142 **261** *τοῦ αὐτοῦ* = syr. 5^8 [Lagarde, Anal. syr. p. 66, 19—24]
262 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου Ναζανζοῦ* = 60
263 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ ἀρετῆς λόγου* = syr. 16^3 unter den erhaltenen Predigten Gregors trägt keine diesen Titel
264 *τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ἅγιον πάσχα* = syr. 16^4 = or. 45, 19 p. 649 [*μήπου τὸν λογισμόν—ἐπιθυμητικῶς ἔχεις*]
265 *καὶ πάλιν* 265—267 sind in or. 45 nicht nachweisbar
266 *καὶ πάλιν* = syr. 16^8
267 *καὶ πάλιν* = syr. 16^5
p. 143 **268** = **45**
269 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τῆς πρὸς Νεστόριον ἐπιστολῆς* = Cyrill. ad mon. [Acta Conc. I 1, 1 p. 13, 32—14, 4]
270 *τοῦ αὐτοῦ ἐξ ὁμιλίας λεχθείσης ἐν Ἐφέσωι* = V 75 [PG 77, 997 *τέκνα γὰρ ἀπωλείας—κατ' ἐμοῦ ψευδῆ*]
p. 144 **271** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρώτου λόγου εἰς Ἡσαίαν* = PG 70, 40 [*ἀλλ' ἐπέλαμψεν—πάλιν ὡς θεός*]
272 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ κατὰ Νεστορίου* unbekannt, jedenfalls nicht in den 5 Büchern gegen Nestorius enthalten, die auch von Timotheos nie als *λόγοι* zitiert werden

---

1) Armenische Verschreibung oder Verlesung für *γ*

Περὶ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου

p. 144, 29—151, 19 = syr. f. 11ᵘ—13ᵘ [Patrol. orient. 13, 205, 6—217, 14]
Die beiden Texte sind aus demselben Original übersetzt, doch ist p. 145, 26 die in dem entsprechenden syrischen Text [p. 206, 13] befindliche Notiz *ἡγουμένου αὐτῆς τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Διοσκόρου, μεθ' οὗ ἦν ἐγὼ καὶ ὁ μακάριος ἀδελφός μου Ἀνατόλιος πρεσβύτερος* ausgelassen und ebenso finden sich offenbar gewollte Differenzen p. 215, 12 ff. verglichen mit p. 150, 14 ff. Der syrische Text behauptet, die Chalkedonier seien die Anstifter *διαφορᾶς τῶν βασιλέων καὶ σχισμάτων*, und begründet dies damit, daß nicht lange nach der Synode Spaltungen entstanden seien in den kirchlichen *ὅροι* und zwischen den Kaisern: *οὐ γάρ εἰρηνικοί εἰσιν οἱ Δυτικοὶ μετὰ τῶν Ἀνατολικῶν μέχρι νῦν.*[1]) Für jenen Ausdruck setzt der armenische Text ein *διαφορῶν ἐπὶ τῆι ἀναστάσει*, was keinen Sinn gibt, für diesen, nach Erwähnung der kirchlichen *ὅροι, καὶ ἐν τοῖς ποιμνίοις τοῦ Χριστοῦ· ἐκήρυξαν οὖν λέγοντες εἰρήνη εἰρήνη, ὡς οἱ προφῆται τοῦ Ἰσραήλ* [vgl. Ier. 6, 14], *ἀλλὰ ποῦ ἐστιν εἰρήνη;*

p. 151, 19—31 Entsprechend der Ankündigung am Schluß des Abschnitts folgt das erste, syrisch f. 14ᵘ vorhandene Exzerpt aus der Definitio von Chalkedon *Ἤρκει—παρίστησιν. καὶ μετ' ὀλίγα· οἱ μὲν τὸ τῆς—τερατευόμενοι*

273 *Χρήσεις Νεστορίου συμφωνοῦσαι τοῖς προειρημένοις ἐκ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου ἐκ τετράδος* $\overline{\iota\zeta}$ = 222. Dasselbe Exzerpt p. 170

p. 152 **274** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου βιβλίου κεφαλαίου* $\overline{\eta}$ = 212, wo ebenfalls die Zahlen verschrieben sind

275 = 223

276 = 224

277 = syr. 59 = Cyrill. adu. Nest. 3, 4 = Exc. Eph. XVIII [von *τί οὖν ἀνθερμηνεύεις* an]. Dasselbe Exzerpt p. 171

Ἀντίρρησις πρὸς τὰ ὡρισμένα παρὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς αἱρετικῶν

p. 155 *Χρήσεις τῶν μακαρίων ἡμῶν πατέρων καὶ ἐπισκόπων βεβαιοῦσαι τὰ παρ' ἡμῶν εἰρημένα, καταβάλλουσαι δὲ τὰς ἀσεβεῖς τῶν προειρημένων αἱρετικῶν διδασκαλίας*

278 *τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Προσδόκιον* = Lietzmann, Apollin. p. 284, 11—21

p. 156 **279** *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. p. 285, 1—5 *ἐδίδαξαν*

280 *καὶ μετ' ὀλίγα* = p. 285, 17—286, 4

281 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Διονύσιον* = Lietzmann. Apollin. p. 258, 15—259, 14

p. 157 **282** *τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ* $\overline{\delta}$ *λόγου κατ' Ἀρειανῶν* = R I 11 = c. Arian. 3, 32 p. 392

283 *τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ* = de incarn. 17 PG 25, 125 [*καὶ τὸ θαυμαστόν—συνῆν*]

284 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ πίστεως* = Lietzmann, Apollin. p. 296, 3—15 *ἔσχατον*. Dasselbe Exzerpt p. 188

---

[1]) Es dürfte schwer sein ausfindig zu machen, worauf sich diese Worte beziehen.

p. 158 **285** καὶ πάλιν = Lietzmann, Apollin. p. 296, 15 ἐὰν δέ—298, 15

p. 159 **286** τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐκ τοῦ κατ' Εὐνομίου = c. Eun. 4 PG 29, 676 [εἰ ἡ γνῶσις—ζωοποιεῖν δύναται]

287 καὶ μεθ' ἕτερα = ibid. 692 [τὸ φύσει μέσον—κτίσις]

p. 160 **288** τοῦ μακαρίου Γρηγορίου Ναζανζοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν τῶν κατηχουμένων διδασκαλίαν = Gregor. Nyss. or. catech. 9 PG 45, 41 [τὸ δὲ ἀληθῶς—δογματίζοντες]

289 τοῦ μακαρίου Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐκ τῆς κα ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς unbekannt

290 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς κβ ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς unbekannt

p. 161 **291** τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς γ ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς unbekannt

292 τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ τρίτου λόγου τοῦ εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν unbekannt

293 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Σούκενσον ἐπιστολῆς β = V 172 [PG 77, 241 περιττολογοῦσι—ὁ τρόπος]

p. 162 Ἐκ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου βλασφημίαι = syr. f. 14[u] [ὥρισε—δογμάτων βεβαίωσιν]

294 Χρῆσις Νεστορίου αἱρετικοῦ συμφωνοῦσα τοῖς προειρημένοις ἐν τῶι ὅρωι τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου, εἰ καὶ μὴ αὐτὸς ψιλὸν ἄνθρωπον εἶπεν, καὶ κοινωνοῦσα αὐτῶι τῆς κεκρυμμένης ἀσεβείας = **221**

p. 163 Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα ἐν τῶι ὅρωι τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καὶ τοῖς πρὸ αὐτῆς αἱρετικοῖς. Darin eingeschaltet

p. 165 **295** = syr. 24² = ἅ δέ ἐστιν ἀναγκαῖον κτλ. = V 6 Acta Conc. I 1, 40, 20—42, 5

p. 168 **296** [unmittelbar auf 295 folgend] τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ ἁγίου συμβόλου = V 135 Acta Conc. I 1, 4 p. 60, 33—41 [περιστάντες—πεφηνὼς ὁ λόγος]

297 καὶ μετ' ὀλίγα [unrichtig; zwischen beiden Exzerpten fehlt nichts] = ibid. p. 60, 41 [ἐπεὶ φραζέτωσαν—Schluß]. p. 179, 1 führt das Raisonnement fort. An seinem Ende

p. 170 Exzerpt aus dem ὅρος von Chalkedon [τοῖς τε γὰρ εἰς υἱῶν—ἐξελαύνει]
Χρήσεις Νεστορίου συμφωνοῦσαι τοῖς προειρημένοις ἐκ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου δι' ὧν δηλοῦται ὅτι ὡς Νεστόριος οὐκ ἔλεγεν δύο υἱούς, καίτοι ἐκεῖνος δύο υἱοὺς ἐφρόνει καθ' ἑαυτοὺς καὶ δύο φύσεις ἐδίδασκεν

298 ἐκ τετράδος ιζ = **222. 273**

299 καὶ πάλιν = Exc. Eph. xv [ἀχώριστος—προσκύνησιν]

300 καὶ πάλιν μετὰ ταῦτα = **231**

p. 171 **301** καὶ πάλιν μετὰ ταῦτα = **277**
Ἀντίρρησις πρὸς τὰ εἰρημένα παρὰ τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς αἱρετικῶν

p. 177 Χρήσεις τῶν ἁγίων ἡμῶν πατέρων κτλ. wie p. 155

302 τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς = Lietzmann, Apollin. p. 257, 19—258, 13

p. 178 **303** καὶ μετ' ὀλίγα = ibid. p. 259, 14—260, 5

304 καὶ μετ' ὀλίγα = ibid. p. 261, 10—17

305 *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. p. 261, 10—17

306 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου 'Αλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Σούκενσον ἐπιστολῆς β̄* = flor. R I 3 = V 172 [PG 77, 240]

307 *καὶ μετ' ὀλίγα* = flor. R I 4 = ibid.

p. 179 **308** *καὶ μετ' ὀλίγα* = flor. R I 17 = ibid. p. 241

309 = **118**

p. 180 **310** = **121**

311 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ δ̄ ἀναθεματισμοῦ* nicht gefunden
'Εκ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου βλασφημίαι [*καὶ τοὺς δύο μέν—ἀναπλάττοντας ἀναθεματίζει*]

p. 186 *Χρήσεις τῶν μακαρίων κτλ.* wie p. 155

312 *τοῦ μακαρίου 'Ιουλίου ἀρχιεπισκόπου 'Ρώμης ἐκ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς* = Lietzmann, Apollin. p. 256, 19—257, 19

p. 187 **313** *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. p. 259, 23—260, 5

314 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου* = ibid. p. 188, 9—18

315 *τοῦ μακαρίου 'Αθανασίου ἀρχιεπισκόπου 'Αλεξανδρείας περὶ σαρκώσεως* = **238**

316 *τὸ αὐτὸ δὲ ἐν τῶι τέλει τοῦ λόγου φησὶν ὁ μακάριος 'Αθανάσιος 'εἰ δέ—διδάσκει'* [Lietzmann, Apollin. p. 253, 3], *εἶτα ἐπιφέρων τῶν δύο τούτων αἱρέσεων τὰς δόξας 'τοῦτον—ἐκκλησία'* [ibid. p. 253, 12]

p. 188 **317** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου* = **284**

318 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρὸς 'Αρειανοὺς λόγου* = c. Arian. 2, 74 p. 304 [*λόγος μὲν οὖν—ἐνεδύσατο σάρκα*]; vgl. **23**

319 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς 'Επίκτητον ἐπιστολῆς* = syr. 31 = Anecd. syr. ed. Land 3, 151 = ep. ad Epictet. 8 p. 13, 14—14, 14 Ludw.

p. 189 **320** *καὶ μετ' ὀλίγα* [*ἐκ τῆς αὐτῆς* syr.] = syr. 32 = Anecd. syr. 3, 152 = ep. ad Epictet. 7 p. 11, 13—16

321 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου θαυματουργοῦ ἐκ τῆς κατὰ μέρος πίστεως* = **168**

322 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγου* = Anecd. syr. ed. Land 3, 153 = anath. 1—5

p. 190 **323** *καὶ μετ' ὀλίγα* = Anecd. syr. ibid. = anath. 7—12. expl. anath. 12. 11

p. 191 **324** = **10**

325 *τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐκ τοῦ λόγου οὗ ἡ ἀρχὴ Εἰ φύσει θεός ἐστιν ὁ υἱός* = **46** = syr. 15^3. 35

326 *καὶ μετ' ὀλίγα* = syr. 15^6. 36 = PG 29, 680 [*τῶν γεννητῶν—ἀλλὰ πλασθέντος*]

p. 192 **327** *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 15^7. 37 = ibid. 681 [*εἰ τὸ διάφορον—τετραπόδων*]

328 = **44**

329 *καὶ μεθ' ἕτερα* = **45. 268**

330 = **158**

p. 193 **331** *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου Ναζανζοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὴν τῶν κατηχουμένων διδασκαλίαν* = syr. 38 = Anecd. syr. ed. Land 3, 154 = Gregor. Nyss. or. catech. 40 PG 45, 104 [*τὸ δὲ τέκνον—τῶι γεννήσαντι*]

332 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ λόγου πρώτου* = PG 36, 97 [*ἑνὶ δὲ κεφαλαίωι—προσέλαβεν*]

333 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ λόγου δευτέρου = syr. 44 = Anecd. syr. 3, 157 = ibid. 132 [ταῦτα μὲν οὖν—νόμωι γεννήσεως]

p. 194 **334** = 55

335 = Anecd. syr. 3 p. 156; vgl. **67**

336 τοῦ ἁγίου Θεοφίλου ἐκ τῆς ἕκτης ἑορταστικῆς

p. 195 **337** τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς κα ἑορταστικῆς = syr. 40

338 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς κγ [κβ syr. richtig] ἑορταστικῆς = syr. 41. **192. 337. 338** sind Anecd. syr. 3, 157 sehr frei zusammengearbeitet

339 τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τοῦ κατὰ Νεστορίου = syr. f. 31^u = Anecd. syr. 3, 158 [am Schluß ein Zusatz] = adu. Nestor. 3 p. 141 [καίτοι πῶς—τὸ ἀνθρώπινον]

340 καὶ μεθ' ἕτερα = ibid. p. 145 [ὁ τοίνυν ἡμῖν—ἀνάβλεψιν]

p. 196 **341** τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ κατὰ συνουσιαστῶν = Anecd. syr. 3, 159, 10—16

342 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου κεφαλαίου τοῦ κατὰ Θεοδωρήτου [Θεοδώρου zu lesen? vgl. syr. f. 31^u]

343 = **195**

344 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγου = Anecd. syr. 3, 158 oben p. 14, 27—33

p. 197 **345** τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν κατὰ Νεστορίου = adu. Nestor. 2 p. 60 [ὡς ἐξ ἑνὸς προσώπου—σεσαρκωμένη]

346 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιλύσεως τοῦ ιβ ἀναθεματισμοῦ = apolog. c. Theodoret. anath. 12 p. 452 [οὐκοῦν λεγέσθω—ἀσπίλου Χριστοῦ]

347 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων περὶ ἄνθρακος = Acta Conc. I 5 p. 221, 20—32

p. 198 **348** τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν Σχολίων ὅτι θεὸς ὢν ἐγένετο ἄνθρωπος καὶ * *[1]) κατά τινας = ibid. p. 227, 27—37

349 καὶ μεθ' ἕτερα = ibid. p. 192, 20—28

p. 199 **350** = **76**

Ἐκ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου βλασφημίαι [ἕνα καὶ τὸν αὐτόν—γνωριζόμενον]

Ἀντίρρησις πρὸς τὰς εἰρημένας βλασφημίας τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου

p. 253 Χρήσεις τῶν μακαρίων ἡμῶν πατέρων δηλοῦσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ θρασύτητα τῶν καινοτομούντων, καθά φημί, τὴν τῶν πατέρων πίστιν καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὅρον ἕτερον τῆς πίστεως δέχεσθαι παρὰ τὸ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἅγιον σύμβολον ὧι καὶ ἠκολούθησαν οἱ ἅγιοι πατέρες οἱ ἐν Ἐφέσωι καθελόντες Νεστόριον ὡς ἀσεβοῦντα

351 τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῆι = syr. 11^{12} = ep. ad Afros 2 p. 1032 [διὰ τοῦτο—βιαζόμενοι]

352 καὶ μεθ' ἕτερα = syr. 11^{13} = ibid. 4 p. 1033 [εἴπερ οὖν—παρ' ἐκείνην]

353 καὶ μεθ' ἕτερα = syr. 11^{14} = ibid. 9 p. 1044 [τούτων δὲ οὕτω—νομισθῶσιν]

p. 254 **354** καὶ μεθ' ἕτερα = syr. 11^{15} [kürzer] = ibid. 10. 11 p. 1048 [παρακαλοῦμεν—γνωρίσωσι]

---

1) Die Lücke von mir angesetzt, vgl. die Überschrift Acta Conc. p. 191, 1–3.

355 *τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐκ τῆς πρὸς Ἀντιοχεῖς ἐπιστολῆς* = ep. 140 p. 588 [*πίστιν δέ—ἀπενεγκώμεθα*]

p. 255 356 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς Δυτικούς* = ep. 90 p. 473 [*καταπεφρόνηται—ποίμνιον*]

357 *καὶ μεθ' ἕτερα* = ibid. [*λαλείσθω—συλλατρεύεται*]

358 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς πρὸς Αἰγυπτίους ἐπιστολῆς* = ep. 265 [*καίτοιγε εἰδέναι—ὑμῖν εἰσι*]

359 *τοῦ αὐτοῦ πρὸς τοὺς ὑπ' αὐτὸν τεταγμένους μοναχούς* = ep. 226 [*οὗτοι νῦν—τούτοις λόγοις*]

p. 256 360 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς Ἀκάκιον ἐπιστολῆς* = V 128 Acta Conc. I 1, 4 p. 24, 1—4 [*ἡμῖν γάρ—ὡρίσαντο*]. Auf das Exzerpt folgt unmittelbar

p. 256, 17—24 *ἰδοὺ τοίνυν ἀποδέδεικται ἐξ ὧν ἠνθολογήσαμεν χρήσεων ἐκ τοῦ παντοίου παραδείσου τῶν ἁγίων πατέρων, ἡ τῶν διφυσιτῶν καὶ τῶν φαντασιανῶν ἀσέβεια· πρεπῶδες δὲ ἡγησάμην καὶ τὰς ὁλοκλήρους αὐτῶν ἐκθέσεις ἤτοι ὁμολογίας πίστεως καὶ ἐπιστολὰς προσθεῖναι, ἐξ ὧν μᾶλλον φανήσεται τῶν προειρημένων βλασφημιῶν ἡ ἀσέβεια, ἐκλάμψει δὲ τῆς ὀρθοδοξίας τὸ κάλλος*

361 *τοῦ μακαρίου Εἰρηναίου τοῦ διαδόχου τῶν ἀποστόλων καὶ ἐπισκόπου γενομένου Λουγδούνου ὃς τῆι φιλοσόφων ἐπιστήμηι διαπρέψας ἐγνωρίσθη* = syr. 2 [Pitra, Anal. sacra 4, 28]; die gesamte Überlieferung bei Jordan, Texte und Unters. 36, 56 ff.

p. 257 362 *τοῦ αὐτοῦ Εἰρηναίου* = syr. 2² [Pitra a. a. O. p. 27]; vgl. Jordan a. a. O. 60 ff.

p. 258 363 *τοῦ αὐτοῦ Εἰρηναίου* = Iren. I, 10, 1. 2 [*—κεκτημένη*], mit kleinen Interpolationen, vgl. Jordan a. a. O. 107 ff.

p. 259 364 *τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης ἐκ τῆς πρὸς Διονύσιον ἐπιστολῆς* = syr. 9 = Lietzmann, Apollin. 256—262 [der ganze Brief; nur fehlt die Grußformel, wie in den griechischen Texten]

p. 262 365 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Προσδόκιον* = syr. 9² = Lietzmann, Apollin. p. 283, 16—285, 16

p. 264 366 *τοῦ αὐτοῦ* [zwischen diesem und dem vorigen Exzerpt fehlt nichts] = ibid. p. 285, 17—286, 5

367 *τοῦ αὐτοῦ ἐγκύκλιος ἐπιστολή* = syr. 9⁴ = Coll. R 54 = Lietzmann, Apollin. 292. 293

p. 265 368 *τοῦ αὐτοῦ* = syr. 9⁵ [Flemming und Lietzmann, Abhandlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. VII 4 p. 30, 11—32, 19]

p. 266 369 *τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* = Flemming und Lietzmann a. a. O. p. 49, 14—50, 25

p. 268 370 *τοῦ αὐτοῦ* [zwischen diesem und dem vorigen Exzerpt fehlt nichts] = a. a. O. p. 50, 25—51, 2; vgl. syr. 9⁸

371 *Ἔκθεσις τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ πατρὸς ἡμῶν περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τοῦ λόγου*[1]) *συμφωνοῦσα τῆι ἁγίαι συνόδωι τῆι ἐν Νικαίαι* = syr. 40 = Coll. R 64

[1]) *ἐκ τοῦ λόγου* nach dem armenischen Text, wohl Interpolation eines Abschreibers.

p. 270 **372** *τοῦ μακαρίου Θεοδότου*[1]) *ἐπισκόπου Ἀγκύρας ἐκ τῆς ὁμιλίας τῆς εἰς τὴν γένναν Χριστοῦ* = syr. 25[5] = flor. R I 2 = Coll. Vat. 72 [PG 77, 1381]

p. 271 **373** *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἐνανθρωπήσεως* = Coll. R 19 (ganz)

p. 274 **374** *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Ἱεροσολύμων ἔκθεσις περὶ πίστεως* = syr. 51 [Caspari, Ungedruckte Quellen usw. 1, 185]

p. 276 **375** *τοῦ μακαρίου Ἐρεχθίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας Πισιδίας ἐξ ὁμιλίας λεχθείσης ἐν τοῖς ἁγίοις θεοφανίοις ἐν τῆι μεγάληι ἐκκλησίαι Κωνσταντινουπόλεως καθημένου τοῦ μακαρίου ἐπισκόπου Πρόκλου* = syr. 92 [Patrol. orient. 13, 169] = flor. R I 1

p. 277 **376** *τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Διοσκόρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ ὁμολογητοῦ ἐκ τῆς γραφείσης πρὸς Σεκουνδῖνον ἐπιστολῆς ἐκ τῆς ἐν Γάγγαι ἐξορίας, ὅπου τὸν δρόμον ἐτέλεσεν ἐν Χριστῶι. ἐπιστολὴ ἑβδόμη, Σεπτεμβρίου δευτέραι, Ὀρὶ* [armenischer Monat] *ἕκτηι* = syr. 93

p. 278 **377** *καὶ μεθ' ἕτερα* = syr. 47. 94 = Anecd. syr. 3 p. 122, 22 ff.

p. 279 **378** *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐν Γάγγραι πρὸς τοὺς μοναχοὺς τοὺς ἐν Ἐνάτωι γραφείσης ἐπιστολῆς* = syr. 27. 27[2]

Mit p. 280, 21 beginnt eine Auseinandersetzung des Timotheos, die diese *χρήσεις* abschließt; ich hebe den Passus p. 281, 6 ff. heraus, der die folgenden vorbereitet: *ἀλλ' εἰς μείζονα θυμηδίαν τῶν θεμελιωθέντων ἐπὶ τῆς ἀπεριτρέπτου πέτρας τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καὶ εἰς ἔλεγχον τῶν προειρημένων αἱρέσεων προσέγραψα καὶ ἐκ τῆς θείας καὶ θεοπνεύστου καινῆς διαθήκης μαρτυρίας μετὰ τῶν ἐξηγήσεων τῶν ἁγίων ἡμῶν πατέρων, δι' ὧν ἔστιν ἀσφαλῶς κατελέγχειν τὰ τῶν προειρημένων αἱρετικῶν, ἔχειν δὲ τὴν ἀψευδῆ καὶ μακαρίαν ὀρθόδοξον πίστιν τὴν παραδοθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν πατέρων καὶ διδασκάλων*

p. 282 **379** *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλως ἐκ τῆς ἑρμηνείας τῆς εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον*

p. 283 **380** *καὶ μεθ' ἕτερα*

p. 284 **381** *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τοῦ πρὸς τὰς βασιλίδας ἐκ τοῦ βιβλίου ὅτι θεὸς ὁ Χριστός*: die Bibelstellen, die in dem so überschriebenen Abschnitt von Cyrill. ad dominas [p. 1260—1332] angeführt werden

p. 314, 20 beginnt das Schlußwort des Timotheos; die subscriptio des Titels p. 316 ist oben angeführt.

In der Handschrift folgen noch drei Anhänge:

p. 317 *Ā* *Τοῦ μακαρίου Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς πρὸς τὴν βασιλίδα* [Entstellung des Übersetzers aus *πρὸς Βασιλείδην*] *ἐπιστολῆς ἐκλογαὶ περὶ τοῦ ἀποδεδεῖχθαι τῆι τριημέρωι ἀναστάσει τοῦ κυρίου ὅτι ἀληθινός ἐστιν ὁ κύριος.* 8 Exzerpte; übersetzt von Conybeare, Journ. of theol. studies 15, 436 ff.

p. 323 *B̄* *Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐκ τῶν κεφαλαιωδῶν εἰς τὸν ἀπόστολον περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* = syr. 52 = PG 62, 436—438 [*οἱ περιλειπόμενοι—τοῦ θεοῦ καὶ εὐμήχανον*]

---

1) *Θεοδώρου* fälschlich der Armenier.



p. 326 $\overline{\Gamma}$ *Περὶ τοῦ μὴ καυχᾶσθαι καὶ ἀποδιδόναι ἑαυτοῖς τοὺς σοφοὺς καὶ ἰσχύοντας τῆι τῶν ἀνθρώπων σοφίαι* [folgt ein mir nicht verständliches Wort], *ἀλλ' εἰδέναι ὅτι πάντα ἀπὸ θεοῦ ἔχει τὰ καλὰ ὁ ἄνθρωπος, καὶ περὶ τοῦ ἑτοίμως ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἀποθανεῖν*

p. 329 Es folgt wiederum ein Schlußwort des Timotheos, folgendermaßen beginnend: *τοιγαροῦν Τιμοθέου τοῦ ἀσοφωτάτου πάντων ἀνθρώπων ἐν ἐξορίαι ἀργοῦντος διὰ τὸ μὴ ἀρνεῖσθαί με τὴν ὀρθὴν πίστιν καὶ ἑτοίμως ἔχοντος ἀποθανεῖν ἕνεκα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀνέωιξεν τὴν διάνοιάν μου αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐνήργησέν μοι καὶ συνέταξα πρὸ τούτου βιβλίον τῶν θείων λόγων καθὼς ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῶν ἁγίων καὶ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων ..... καὶ ὡς πολλῶι χρόνωι .....* (in der Hs. zerstörte Stelle) *στενάζοντός μου ἐπὶ τῆι θρασύτητι τῆς γεγοννίας αὐτῶν ἀποστάσεως πάλιν τοῦ θεοῦ ἐμοὶ ἐνεργοῦντος καὶ σοφίσαντος* [vgl. 2 Tim. 3, 15] *ἐμὲ τὸν ἀγράμματον καὶ ἀμαθῆ κατὰ τὸ μέτρον ὃ παρέσχεν αὐτὸς ὁ κύριος τῆς σοφίας μοι κυβερνήτης, συνέγραψα καὶ νῦν δεύτερον βιβλίον ἐκλέγων πάλιν τὰ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ τὴν διδασκαλίαν τῶν ἁγίων καὶ ὀρθοδόξων ἀρχιεπισκόπων.*

Eine syrische Übersetzung von Schriften, Briefen und Exzerptsammlungen des Timotheos ist, wie schon gesagt, erhalten in dem ersten Teil des vor 562 geschriebenen Kodex des Britischen Museums Add. 12156 [Σ]. Einzelnes ist vielfach veröffentlicht; aber das Ganze ist bis jetzt nur zugänglich durch die Beschreibung Wrights [II 639], aus der Lietzmann, Apollinaris 93 ff. einen Auszug gibt. Beiden konnte das armenische Gegenstück noch nicht bekannt sein. Eine neue Übersicht des Inhalts ist daher nicht zu entbehren; durch die Munifizenz Sr. Heiligkeit des Pabstes Pius XI. stehen mir Photographien von f. 1—61 und 66ᵘ—80ʳ zur Verfügung. Wie bei dem Armenier, so übersetze ich auch hier die Lemmata und Überschriften ins Griechische; die griechischen Randziffern entsprechen den syrischen.

Das 1. Blatt fehlt. f. 1ᵃ beginnt in einem Exzerpt aus Ignatius ad Smyrn. 5, 3 [*μέχρις οὗ*]—6, 1.

τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Ῥωμαίους [3, 3 *οὐδὲν φαινόμενον*—4, 1 *κωλύσητε*] *καὶ μετ' ὀλίγα* = ibid. 6 [*καλόν μοι—τὰ συνέχοντά με*]

$\overline{\beta}$ *τοῦ μακαρίου Εἰρηναίου τοῦ διαδεχομένου τοὺς ἀποστόλους καὶ γενομένου ἐπισκόπου* = arm. 361

2² *τοῦ αὐτοῦ Εἰρηναίου* = arm. 362

f. 1ᵇ $\overline{\gamma}$ *τοῦ ἁγίου Φίλικος ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης καὶ μάρτυρος ἐξ ἐπιστολῆς πρὸς Μάξιμον ἐπίσκοπον καὶ τὸν κλῆρον Ἀλεξανδρείας* = arm. 1

3² *καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 2

$\overline{\delta}$ *τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ λόγου περὶ θεότητος* = arm. 3

4² *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ ἀναστάσεως* = arm. 128

f. 2ᵃ $\overline{\varepsilon}$ *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου θαυματουργοῦ ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας ἐκ τοῦ λόγου περὶ ἀναστάσεως* = arm. 35

5² *καὶ μετ' ὀλίγα* = arm. 36

f. 2^a	5^3	*καὶ πάλιν* = arm. 37
	5^4	*καὶ μετ' ὀλίγα* = arm. 38
	5^5	*τοῦ αὐτοῦ* = arm. 39
	5^6	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ πίστεως* = arm. 168. 321
	5^7	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως* [Lagarde, Anal. syr. 65, 22—66, 18] vgl. arm. 322. 323 = die 12 Anathematismen
f. 2^b	5^8	*τοῦ αὐτοῦ* [Lagarde p. 66, 19—24] = arm. 261
	ς̄	*ἄλλοι ἀναθεματισμοὶ τοῦ μακαρίου Σιμπλικίου τοῦ γενομένου ἐπισκόπου Ῥώμης*: meines Wissens nicht gedruckt, s. u.
f. 3^a	ζ̄	*τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ λόγου περὶ ἐλεημοσύνης ἑρμηνεία* = arm. 33. 213
	η̄	*τοῦ μακαρίου Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Στέφανον ἀρχιεπίσκοπον Ῥώμης* vgl. arm. 7
	ϑ̄	*τοῦ ἁγίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης* [Flemming und Lietzmann, Abhndlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. VII 4 p. 35 ff.] = arm. 364
f. 4^b	9^2	*τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Προσδόκιον* [a. a. O. p. 39 ff.] = arm. 365. 366
f. 5^a	9^3	*τοῦ αὐτοῦ* a. a. O. p. 54, 18—20 [= p. 50, 25—27] = arm. 370
	9^4	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς* a. a. O. p. 41 = arm. 367
	9^5	*τοῦ αὐτοῦ* a. a. O. p. 30, 11—32, 19 = arm. 368
f. 5^b	ῑ	*τοῦ μακαρίου Ἀλεξάνδρου τοῦ γενομένου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας* = arm. 11
	ια̅	*τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ λόγου κατ' Ἀπολιναρίου* = arm. 15
	11^2	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 16
f. 6^a	11^3	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 17
	11^4	*καὶ μεθ' ἕτερα* [irreführend] = arm. 19
	11^5	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ ἁγίου πνεύματος* = arm. 20
	11^6	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 21
	11^7	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου πρὸς Ἀρειανούς* = arm. 23
f. 6^b	11^8	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Ἐπίκτητον* = arm. 26
	11^9	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 27
	11^{10}	*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ σταυροῦ* = arm. 29
	11^{11}	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 31
	11^{12}	*τοῦ αὐτοῦ ἐξ ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς ἐν Ἀφρικῇ* = arm. 351
f. 7^a	11^{13}	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 352
	11^{14}	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 353
	11^{15}	*καὶ μεθ' ἕτερα*[—*αἱρέσεώς ἐστιν*, mit Auslassungen] vgl. arm. 354
	ιβ̅	*τοῦ μακαρίου Ἐπιφανίου ἐπισκόπου Κύπρου ἐκ τοῦ λόγου περὶ τριάδος* = arm. 32
f. 7^b	ιγ̅	*τοῦ μακαρίου Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνων* = arm. 34. Dasselbe Exzerpt unten 39
	ιδ̅	*τοῦ μακαρίου Οὐιταλίου ἐπισκόπου Ῥώμης ἐκ τοῦ λόγου περὶ πίστεως* = Anecd. syr. ed. Land 3, 155 = arm. 10. 324
	ιε̅	*τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐκ τοῦ λόγου περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* = arm. 44. 328
f. 8^a	15^2	*καὶ μεθ' ἕτερα* = arm. 45. 268. 329

f. 8^a 15^3 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου οὗ ἡ ἀρχὴ Εἰ φύσει θεὸς ὁ υἱός = arm. 46. 325; dasselbe Exzerpt unten 35

15^4 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἐγκωμίου εἰς τὴν μακαρίαν μάρτυρα Ἰουλίτταν = arm. 47

15^5 τοῦ αὐτοῦ = arm. 158. 330

15^6 τοῦ αὐτοῦ = arm. 326; dasselbe Exzerpt unten 36

15^7 καὶ μεθ' ἕτερα = arm. 327; dasselbe Exzerpt unten 37

ις̄ τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐπισκόπου Ναζιανζοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ τοῦ υἱοῦ = arm. 54

f. 8^b 16^2 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος = arm. 55. 334

16^3 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ τῆς ἀρετῆς = arm. 263

16^4 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα = arm. 264

16^5 καὶ πάλιν = arm. 267

16^6 καὶ μετ' ὀλίγα [irreführend] = arm. 49

16^7 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου περὶ πεντηκοστῆς = arm. 51

16^8 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου πρὸς Ἀρειανούς = arm. 266, wo das Exzerpt aus dem λόγος εἰς τὸ ἅγιον πάσχα zitiert wird

16^9 τοῦ αὐτοῦ περὶ θεοφανείων = arm. 56. Nach den ersten Worten des Exzerptes sind Blätter ausgefallen; die Numerierung zeigt, daß 7 Väter fehlen, wahrscheinlich Gregor von Nysa, Iohannes Chrysostomus, Severian von Gabala, Amphilochios von Ikonion, Attikus von Konstantinopel, Theophilos von Alexandrien und ein siebenter, der sich nicht bestimmen läßt

f. 9^a 24 [nur der Schluß erhalten von p. 365 γέννησιν ὑπομείνας an] = arm. 77

24^2 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον, γράφοντος ἐπὶ τῶι τέλει αὐτῆς οὕτως = arm. 295

f. 9^b κε̄ τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας ἐκ τοῦ λόγου περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ = arm. 226

25^2 [ohne Lemma] = arm. 216

f. 10^a 25^3 = arm. 177

25^4 καὶ μεθ' ἕτερα = arm. 178

25^5 τοῦ αὐτοῦ = arm. 372

25^6 τοῦ αὐτοῦ = arm. 189

25^7 καὶ πάλιν = arm. 190. Dasselbe Exzerpt 90

κς̄ τοῦ μακαρίου Πρόκλου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τῆς ἐξηγήσεως περὶ τῆς γεννήσεως Χριστοῦ = arm. 79

f. 10^b 26^2 καὶ πάλιν = arm. 80

26^3 καὶ πάλιν = arm. 81

26^4 καὶ μετ' ὀλίγα = arm. 82

26^5 καὶ μετ' ὀλίγα = arm. 83

κζ̄ τοῦ μακαρίου Διοσκόρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς γραφείσης ἀπ' ἐξορίας τῆς ἐν Γάγγραι πρὸς τοὺς μοναχοὺς τοῦ Ἐνάτου = arm. 378 [= p. 279, 25—p. 281, 28]; das syrische Exzerpt läßt manches innerhalb des Textes aus, vollständiger ist syr. 95, das aber nicht so weit reicht, s. dort

f. 11^a 27^2 καὶ μετὰ τὰς ἐκ τῶν γραφῶν κτλ. = arm. 378 [zunächst p. 281, 28—282, 9 die bei dem Syrer ausgelassenen Bibelstellen, dann mit dem syrischen Exzerpt identisch]

τοῦ ὁσίου Τιμοθέου τοῦ γενομένου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας διήγησις καὶ πάλιν λέγει κατὰ τῆς συνόδου· gleich darauf folgt [Patrol. or. 13, 202, 9—217, 14]

κη̄ = arm. p. 34, 14—35, 27. 144, 29—151, 19[1])

f. 13ᵇ κεφάλαιον πρῶτον ἐκ τῆς ἐπιστολῆς Λέοντος: es folgen, jedesmal mit besonderer, bezifferter Überschrift, dieselben 14 Exzerpte aus Leo ep. 28 wie bei dem Armenier, nur sind alle Widerlegungen und alle χρήσεις weggelassen

f. 14ᵇ ἐκ τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου = arm. p. 151, 19—31

ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὅρου = arm. p. 162 und p. 170

f. 15ᵃ καὶ πάλιν = arm. p. 199

καὶ πάλιν [οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων—συντρεχούσης]

τοῦ ὁσίου Τιμοθέου dann bis f. 29ᵇ ein fortlaufendes Raisonnement = arm. p. 203, 22—252, 35

f. 29ᵇ τοῦ αὐτοῦ ὁσίου Τιμοθέου ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς τὴν πόλιν Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τῶν αἱρετικῶν τῶν μὴ ὁμολογούντων ὅτι ὁμοούσιος ἡμῖν ἐστιν κατὰ σάρκα ὁ θεὸς λόγος ὅστις ὁμοούσιός ἐστι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ κατὰ τῶν λεγόντων δύο φύσεις. In anderer, freierer Übersetzung Anecd. syr. ed. Land 3, 148 ff. [deutsch in Ahrens-Krüger, die s. g. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor p. 38 ff.]

καὶ μεθ' ἕτερα. In dem s. g. Zacharias steht das fehlende Stück, aber wie gesagt, recht frei übersetzt

f. 30ᵇ am Schluß des Briefes wird die nunmehr folgende Stellensammlung angekündigt; in den Anecd. syr. 3, 150, 17 ist das unklar geworden

29 τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ [so] Ἀρειανῶν = c. Arian. 2, 74 [λόγος μὲν οὖν—ὄντες αὐτοῦ]

30 καὶ μεθ' ἕτερα = ibid. [τοῦτο γὰρ εἰδώς—δυνηθῇ]. Die Stelle steht unmittelbar vor der 29 angeführten; in der richtigen Reihenfolge sind beide zu einem Exzerpt vereinigt arm. 23 = syr. 11⁷ = Anecd. syr. 3 p. 150, 18—151, 5. Vgl. auch arm. 318

31 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Ἐπίκτητον = Anecd. syr. 3 p. 151, 9—26 = arm. 319

32 ἐκ τῆς αὐτῆς = Anecd. syr. 3 p. 151, 26—152, 3 = arm. 320

f. 31ᵃ 33 Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης ἐκ τοῦ λόγου περὶ σαρκώσεως = Anecd. syr. 3 p. 152, 3—15 = arm. 13

34 τοῦ μακαρίου Γρηγορίου θαυματουργοῦ ἐκ τοῦ τέλους τῶν κεφαλαίων οὕτως = anath. 12. expl. 12. 11. In den Anecd. syr. umfaßt das Exzerpt mehr, s. u.

35 τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐκ τοῦ λόγου οὗ ἐστιν ἡ ἀρχὴ Εἰ φύσει θεὸς ὁ υἱός = Anecd. syr. 3 p. 154, 13—15 = arm. 325; dasselbe Exzerpt syr. 15³ = arm. 46

36 καὶ μεθ' ἕτερα = Anecd. syr. 3 p. 154, 15—18 = arm. 326; dasselbe Exzerpt syr. 15⁶

37 καὶ μεθ' ἕτερα = Anecd. syr. 3 p. 154, 18—23 = arm. 327; dasselbe Exzerpt syr. 15⁷

---

[1]) p. 212, 2 καὶ πάλιν μεθ' ἕτερα [= arm. p. 148, 8 καὶ πάλιν μετ' ὀλίγα] bezieht sich auf die Bibelzitate und beginnt nicht ein neues Exzerpt.

f. 31b 38 *τοῦ μακαρίου Γρηγορίου ἐκ τοῦ λόγου τῆς κατηχήσεως* = Anecd. syr. 3 p. 154, 23. 24 [Lemma richtig *Γρηγορίου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* d. i. Gregor von Nysa] = arm. 331

39 *τοῦ μακαρίου Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνων* = Anecd. syr. 3 p. 157, 6—9; dasselbe Exzerpt arm. 34 = syr. 13

40 *τοῦ μακαρίου Θεοφίλου ἐπισκόπου ἐκ τῆς ἐπιστολῆς κα ἑορταστικῆς* = arm. 337

41 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς κβ ἑορταστικῆς* = arm. 338 [kürzer], über Anecd. syr. 3 p. 157 vgl. zu arm. 338

42 *τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ δευτέρου κεφαλαίου κατὰ Θεοδώρου* = Anecd. syr. 3 p. 158, 16—22

43 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ τρίτου λόγου κατὰ Νεστορίου* = arm. 339. Anecd. syr. 3 p. 158, 22—26 übersetzen frei dasselbe Exzerpt; der Zusatz am Schluß = arm. 340

44 *τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Ναζιανζοῦ ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου περὶ τοῦ υἱοῦ* = Anecd. syr. 3 p. 154, 25—155, 8 = arm. 333

f. 32a 45 *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τοῦ λόγου Πάτερ μου, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο* = Anecd. syr. 3 p. 155, 24—156, 3 = PG 51, 31

46 *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς διδασκαλίας πρὸς Ἰωάννην κόμητα προσφυγόντα πρὸς τὴν ἐκκλησίαν* = Anecd. syr. 3 p. 156, 6—14 [1]) = PG 52, 405

τέλος τῶν χρήσεων κατὰ τῶν Εὐτυχιανιστῶν

Ἐπιστολὴ γραφεῖσα εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἀπὸ Γάγγρας ἕνεκα τοῦ ἀφορισμοῦ Ἡσαίου καὶ Θεοφίλου. Der gegen die beiden Eutychianer gerichtete Brief des Timotheos findet sich in abgekürzter Fassung und freier übersetzt in Anecd. syr. 3 p. 160, 7 ff.; auch dort ist er unmittelbar hinter den Brief an die Stadt Konstantinopel gestellt

f. 33a innerhalb des Briefes verweist Timotheos auf Dioskoros, der ebenfalls solche

47 'Manichäer' ausgeschlossen habe *γράφων οὕτως ἀπὸ τῆς ἐν Γάγγραι ἐξορίας ἐν τῆι πρὸς Σεκουνδῖνον ἐπιστολῆι* = 94 = arm. 377 = Anecd. syr. 3 p. 122, 22 ff.

f. 33b Fortsetzung des Briefes des Timotheos

f. 34a an die Unterschrift des Briefes des Timotheos wird noch eine zweite angeschlossen,

---

[1]) Um das Verhältnis der beiden Redaktionen des Florilegiums anschaulich vorzuführen, gebe ich die Anordnung der Anecdota syr. hier an, dadurch tritt auch das Plus, das sie haben, heraus: p. 150, 18—151, 5 = syr. 30. 29 = arm. 318. — p. 151, 5—9 = syr. 85 = arm. 238. 315. — p. 151, 9—26 = syr. 31 = arm. 319. — p. 151, 26—152, 3 = syr. 32 = arm. 320. — p. 152, 3—15 = syr. 33 = arm. 13. — p. 152, 15—26 = syr. 70. — p. 152, 26—154, 13 = arm. 322. 323, am Schluß ein sonst nicht bezeugter Zusatz. — p. 154, 13—15 = syr. 35 = arm. 325. — p. 154, 15—18 = syr. 36 = arm. 326. — p. 154, 18—23 = syr. 37 = arm. 327. — p. 154, 23. 24 [mit richtigem Lemma] = syr. 38 = arm. 331. — p. 154, 25—155, 8 = syr. 44 = arm. 333. — p. 155, 8—24 [im Lemma *Οὐιταλίου* für *Ἰουλίου* zu lesen] = arm. 324; dasselbe Exzerpt arm. 10 = syr. 14. — p. 155, 24—156, 3 = syr. 45. — p. 156, 3—6 = PG 52, 403. — p. 156, 6—14 = syr. 46. — p. 156, 14—21 = arm. 335. — p. 156, 21—157, 5 = arm. 239. — p. 157, 6—9 = syr. 39; dasselbe Exzerpt arm. 34 = syr. 13. — p. 157, 10—158, 1 = arm. 192. 337 [= syr. 40]. 338 [= syr. 41], sehr frei zu einem Exzerpt zusammengearbeitet. — p. 158, 1—6 = arm. 191. — p. 158, 6—9 = arm. 344 [*—ἐπιλαμβάνεται*]. — p. 158, 9—16 = arm. 139; am Anfang ein Satz mehr [*ἴδιον—υἱοῦ*]. — p. 158, 16—22 = syr. 42. — p. 158, 22—26 = arm. 339 [= syr. 43]. 340. — p. 158, 26—159, 10 *ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Σούκενσον* = ep. 2 ad Succ. p. 241 *εἰ τέλειος—244 ὑποστήσαντες.* — p. 159, 10—16 = arm. 341.

die sich an einer 'anderen Stelle' finde, d. h. die aus einem anderen Briefe exzerpiert ist

es folgen Exzerpte aus einem Briefe des Timotheos *πρὸς πᾶσαν τὴν Αἴγυπτον καὶ Θηβαΐδα καὶ Πεντάπολιν*

f. 35ᵃ *ἄλλη ἐπιστολὴ γραφεῖσα παρ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἐν Γάγγραι ἐξορίας πρὸς Φαυστῖνον διάκονον καὶ κληρονόμον τοῦ μακαρίου ἀββᾶ Ῥωμανοῦ καὶ τοὺς ὑπ' αὐτόν*

f. 35ᵇ *τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ ἑτέρα γραφεῖσα Κλαυδιανῶι πρεσβυτέρωι καὶ ἀρχιμανδρίτηι ἀπ' ἐξορίας τῆς ἐν Χερσονήσωι.* Am Schluß des Briefes, der wie die vorhergehenden, gegen die Eutychianer gerichtet ist, steht eine historisch interessante Notiz, die ich übersetze:

f. 36ᵇ *ἔπεμψα δὲ λίβελλον τυγχάνοντα ἡτοιμασμένον πρὸς τὴν εὐλάβειαν ὑμῶν, ὃς ἐξετέθη παρ' ἡμῶν πέρυσι μετακαλουμένου ἡμᾶς τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῆς ἐξορίας ἵνα προσενέγκω τῶι βασιλεῖ ἐρομένω περὶ τῆς αἰτίας τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν ταραχῶν, ἀντίρρησις κατὰ τῶν προειρημένων αἱρέσεων . . . εἰ γὰρ καὶ μετενόησεν ὁ ἡμᾶς μετακαλούμενος, ἀλλ' ἡμεῖς εὐχόμενοι γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ χαίρομεν ἐν τῶι κυρίωι. καὶ οὗτος μὲν δίδοται τοῖς ὀρθοδόξοις ὡς ὅπλον ἀκαταμάχητον ὁ ἐκτεθειμένος διὰ τοῦ κυρίου κατὰ τῶν αἱρετικῶν τῶν λεγόντων δύο φύσεις καὶ κατὰ τῶν φαντασιαστῶν*, folgt die Grußformel am Schluß des Briefes. Da der Brief noch aus der Verbannung geschrieben ist, wie Überschrift und Anfang zeigen, kann unter dem Kaiser nur Leo verstanden werden; daß dieser mit Timotheos noch nach der Relegation nach Cherson Verhandlungen anknüpfte, ist sonst nicht bekannt. Vielleicht steckte Akakios dahinter, der 471 den Thronos der Residenz bestieg, vgl. Land, Anecd. syr. 3 p. 147. 148 = Ahrens-Krüger, Zacharias p. 37

48 *Ἔκθεσις πίστεως τῆς μεγάλης καὶ ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Νικαίαι τῶν μακαρίων πατέρων τιη.* am Schluß steht: *αὕτη ἡ μία καὶ μόνη ὑπάρχουσα ἐξετέθη κατὰ Ἀρειανῶν*

f. 37ᵃ 49 *Ἔκθεσις πίστεως τῆς ἁγίας συνόδου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει.* Beide Stücke sind gedruckt bei Caspari, Ungedr. Quellen usw. 1, 101

50 = arm. 371 = Coll. R 64; gedruckt bei Flemming und Lietzmann p. 33

f. 37ᵇ 51 = arm. 374

f. 38ᵇ 52 *τοῦ μακαρίου Ἰωάννου ἐκ τῶν λεχθέντων αὐτῶι κεφαλαιωδῶς εἰς τὸν ἀπόστολον περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* = arm. Anhang B

f. 39ᵇ *τοῦ ἁγίου Τιμοθέου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐξέτασις καὶ λύσις κατὰ τοῦ ὅρου τοῦ ἐν Χαλκηδόνι ὥστε εἰδέναι τοὺς ἐντυγχάνοντας αὐτῆι ὅτι οὐδὲν ἄλλο προσέταξεν ἡ ἐν Χαλκηδόνι σύνοδος ἢ τὰς μιαρὰς τοῦ Νεστορίου διδασκαλίας κρατεῖν καὶ κηρύσσεσθαι.* Dies Stück ist gedruckt in Patrol. orient. xiii p. 218—236. Es ist ähnlich angelegt wie das armenisch erhaltene, oben beschriebene Werk: auf die Abschnitte aus der chalkedonischen Definition folgen die *ἀντιρρήσεις*; nur nach der vorletzten werden Nestoriusstellen angeführt. Nach dem Titel muß man erwarten, daß das zu jeder *ἀντίρρησις* geschah; ursprünglich waren auch wohl mehr orthodoxe Autoritäten zitiert als die welche jetzt am Schluß der letzten *ἀντίρρησις* steht. Die Handschrift enthält also nur eine Epitome, wie zur letzten Antirresis [p. 232, 13] ausdrücklich angegeben wird. Ein wesentlicher Unterschied von dem großen Werk ist, daß nicht einzelne Passus aus dem

zweiten Teil der Definition herausgehoben, sondern das Ganze — abgesehen natürlich von den beiden älteren Symbolen — in einzelne, durchnumerierte Stücke zerschnitten ist. Ich zähle nur die χρήσεις auf

f. 41ᵇ 53 [Patr. or. p. 231, nach λύσις ι̅] = Νεστορίου ἐκ τετράδος ις̅ = arm. 230
54 [p. 232] τοῦ αὐτοῦ ἐκ τετράδος ιζ̅ = arm. 202
f. 42ᵃ 55 καὶ μεθ' ἕτερα = arm. 222
56 [p. 233] τοῦ αὐτοῦ Cyrill. c. Nest. 1, 9 [von εἰ γὰρ οὐκ]
57 τοῦ αὐτοῦ = ibid. 3, 3 [bis ἀνάβλεψιν]
58 [p. 234] καὶ πάλιν = ibid. 2, 14 [—συνημμένος θεός]
59 καὶ πάλιν = arm. 277. 301
60 καὶ πάλιν = arm. 109
61 τοῦ αὐτοῦ = Cyrill. c. Nest. 1, 11
f. 42ᵇ 62 [p. 235] λέγει γὰρ ὁ τῆς ἐν ἁγίοις μνήμης ἄξιος Φῆλιξ ὁ τῆς ἐκκλησίας Ῥωμαίων διδάσκαλος = syr. 3 = arm. 1. 115

[p. 36] τέλος τοῦ ὅρου τῆς ἐν Χαλκηδόνι συνόδου. Es versteht sich von selbst, daß die nunmehr folgenden Widerlegungen des Tomus Leos, die die Patrologia orientalis seltsamerweise nicht mit abgedruckt hat, mit dem eben beschriebenen Werke zusammengehören.

Ἐπιστολὴ Λέοντος ἐπισκόπου Ῥώμης γραφεῖσα πρὸς Φλαβιανὸν ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως καὶ λύσεις κατὰ τῶν ἐν αὐτῆι εἰρημένων βλασφημιῶν

α̅ = Leo ep. 28, 1 [Τῶι ἀγαπητῶι—εἴκειν]
Λύσις α̅
β̅ τὰ λοιπὰ τοῦ τόμου Λέοντος = Leo ep. 28, 1. 2 [εἰς τὴν ἄνοιαν—παρθενίας συνέλαβεν]
f. 43ᵃ Λύσις β̅
γ̅ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 2 [ἀλλ' εἴπερ—τὰ ἔθνη]
f. 43ᵇ Λύσις γ̅, besteht nur aus folgendem Exzerpt
63 τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Κυρίλλου ἐκ τοῦ λόγου ὅτι θεὸς ὁ Χριστός· χρῆσις πῶς ἑρμηνεύει τὸ ἐκ σπέρματος Δαυίδ = Cyrill. ad dominas 22, Acta Conc. I 1, 5 p. 71, 2—7 [οὐκοῦν εἴπερ—ζωὴ καὶ θεός]
δ̅ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 2 [ὅπως ἂν περὶ—ἐστι Χριστός]
Λύσις δ̅, besteht nur aus folgendem Exzerpt
64 τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ἐκ τοῦ βιβλίου καλουμένου θησαυροῦ ὅπως πάλιν ἑρμηνεύει τοῦτο = Thes. p. 472 [προιδοῦσα—κύριος]
ε̅ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 2 [καὶ τὸ Ἡσαίου—τὴν ἀλήθειαν]
Λύσις ε̅, besteht nur aus folgendem Exzerpt
65 πάλιν τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ὅτι θεὸς ὁ Χριστός· nicht gefunden
ς̅ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 2. 3 [ἢ τάχα—τὸ θνητόν]
f. 44ᵃ Λύσις ς̅
66 λέγει γὰρ (Νεστόριος) = Exc. Eph. IIII [ἄκουσον—ἐν ἡμῖν[2]]
67 καὶ πάλιν λέγει = Cyrill. c. Nest. 3, 6 [von ἡ γὰρ τῶν φύσεων an]
68 καὶ πάλιν = Exc. Eph. XII [ὁ αὐτός—οἰκήτωρ]
ζ̅ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 3 [καὶ πρὸς τό—μὴ δυνηθῆι]
Λύσις ζ̅



$\overline{\eta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 3 [ἐν ἀκεραίαι—τοῖς ἡμῶν]
Λύσις $\overline{\eta}$
$\overline{\vartheta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 3 [ἡμέτερα δέ—οὐ μειῶν]
Λύσις $\overline{\vartheta}$
69 πάλιν ὁ Νεστόριος ἐξηγεῖται τὰ προκείμενα οὕτως λέγων πρὸς τὸ 'καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὔξων καὶ τὸ θεῖον οὐ μειῶν' καί φησιν οὕτως = Cyrill. c. Nest. 3, 4 [οὗτος—ἀξίωμα und ὁ χρόνωι—τελειωθείς]
f. 44[b] 70 τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης θήσω τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς Διονύσιον = Lietzmann, Apollin. 257, 7—19
$\overline{\iota}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 3 [ἐπειδήπερ—ἐμείωσεν]
Λύσις $\overline{\iota}$
$\overline{\iota\alpha}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 3. 4 [ἐπειδὴ γάρ—οὐχ ἁμαρτία]
f. 45[a] Λύσις $\overline{\iota\alpha}$
$\overline{\iota\beta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4 [οὐ μὴν ἐπειδήπερ—τὸ μέγεθος]
Λύσις $\overline{\iota\beta}$
71 πάλιν ὁ Νεστόριος τὰ τούτοις ὅμοια λέγει = arm. 124
$\overline{\iota\gamma}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4 [ὥσπερ γάρ—ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν]
Λύσις $\overline{\iota\gamma}$
$\overline{\iota\delta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4 [καὶ θεός—ὑπὸ νόμον]
Λύσις $\overline{\iota\delta}$
f. 45[b] $\overline{\iota\varepsilon}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4 [καὶ ἡ μέν—δείκνυται]
Λύσις $\overline{\iota\varepsilon}$
72 Νεστόριος γὰρ πάλιν τὰ τούτοις ὅμοια λέγων φησὶν οὕτως = arm. 151
73 καὶ πάλιν = Cyrill. c. Nest. 2, 3 [—λέγει]
$\overline{\iota\varsigma}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4 [καὶ ὁμοιοῦται—προσκυνεῖν]
Λύσις $\overline{\iota\varsigma}$
74 πάλιν Νεστόριος τὰ ὅμοια τούτοις διδάσκων λέγει = arm. 153
καὶ πάλιν φησίν = arm. 154
$\overline{\iota\zeta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4 [ὅτε δὲ πρός—εὐδόκησα]
Λύσις $\overline{\iota\zeta}$
75 εὑρίσκεται πάλιν τὰ τοῦ Νεστορίου φρονῶν = Cyrill. c. Nest. 2, 12
$\overline{\iota\eta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = ep. 28, 4 [τοιγαροῦν—μού ἐστι]
f. 46[a] Λύσις $\overline{\iota\eta}$
76 μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ὁ τῆς ἐν ἁγίοις μνήμης πατὴρ ἡμῶν Κύριλλος λέγων ἐν τῶι συγγράμματι τῶι καλουμένωι θησαυρῶι nicht gefunden
$\overline{\iota\vartheta}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 4. 5 [εἰ καὶ τὰ μάλιστα—ὑπομεμένηκε φύσεως]
f. 26[b] Λύσις $\overline{\iota\vartheta}$
77 τοῦτο δὲ διδάσκων καὶ ὁ Νεστόριος φησιν = Exc. Eph. VIII [von χωρίζω τάς an]
$\overline{\varkappa}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 5 [ὅθεν τόν—ἀποθανών]
Λύσις $\overline{\varkappa}$
78 τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἐκ τοῦ λόγου ὅτι θεὸς ὁ Χριστός = Cyrill. ad dominas 106, Acta Conc. I 1, 5 p. 88, 30—34 [εἰ ψιλός—εἰς δύο]
f. 47[a] $\overline{\varkappa\alpha}$ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 5 [τί ἕτερον—σάρκα]
Λύσις $\overline{\varkappa\alpha}$

79 τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου ἐκ τοῦ θησαυροῦ καλουμένου συγγράμματος = Thes. p. 564 [ὅτε τοίνυν—χορηγός]
80 λέγει γὰρ οὕτως Νεστόριος = arm. 221. 294
f. 47b κβ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 5 [ἥστινος—ἀναστάσεως]
Λύσις κβ
κγ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου [οὔτε τήν—ἀπεργάζεσθαι]
Λύσις κγ
81 τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Νεοκαισαρείας ἐπάγω μάρτυρα = Lietzmann, Apollin. 178, 17—179, 6 τιθέντας καὶ τὰ λοιπά = arm. 168. 321
κδ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 5 [ὁ δὲ τήν—σώματος]
Λύσις κδ
f. 48a 82 οὕτως δὲ καὶ Νεστόριος λέγει = Cyrill. c. Nest. 3, 2 [παθητός—πεπονθότος θεός]
κε τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 5 [εἰ τοίνυν—ἐρρύη]
Λύσις κε
83 τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἐκ τοῦ λόγου περὶ τῆς θείας σαρκώσεως = arm. 67
κς τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 5 [ὥστε τήν—πιστεύηται]
f. 48b Λύσις κς
84 καὶ πάλιν Νεστόριος τὰ τούτοις ὅμοια λέγει = 77
κζ τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 6 [πρὸς μέντοι γε—ψήφου]
Λύσις κζ
85 τοῦ μακαρίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ λόγου περὶ σαρκώσεως = arm. 238. 315
86 τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης = Lietzmann, Apollin. p. 194, 15—17. 199, 16—27
f. 49a 87 τοῦ ἁγίου Γρηγορίου θαυματουργοῦ: Pitra, Anal. sacra 4, 133 frg. C
88 τοῦ ἁγίου Γρηγορίου θεολόγου nicht identifiziert
89 τοῦ αὐτοῦ = Lietzmann, Apollin. p. 177, 4[ὁμολογοῦμεν]—178, 3
90 τοῦ μακαρίου Θεοδότου ἐπισκόπου Ἀγκύρας ἐκ τῆς ὁμιλίας τῆς ἐν Ἐφέσωι = 25⁷
91 τοῦ αὐτοῦ = V 73 [PG 77, 1357 πῶς ὁ τῶν—τοῦ θεοῦ σημείων τὸν τρόπον, mit Auslassungen
92 τοῦ μακαρίου Ἐρεχθίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας τῆς Πισιδίας ἐξ ὁμιλίας λεχθείσης ἐν τοῖς ἁγίοις θεοφανίοις ἐν τῆι μεγάλη ἐκκλησίαι Κωνσταντινουπόλεως καθεζομένου τοῦ μακαρίου ἀρχιεπισκόπου Πρόκλου [Patrol. or. 13, 169] = arm. 375
f. 49b 93 τοῦ μακαρίου Διοσκόρου τοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ ὁμολογητοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς γραφείσης πρὸς Σεκουνδῖνον ἀπὸ τῆς ἐν Γάγγραι ἐξορίας, ὅπου καὶ τὸν δρόμον ἐτέλεσεν ἐν Χριστῶι, Σεπτεμβρίου μηνὸς ζ[1]) = arm. 376
94 καὶ μεθ' ἕτερα = 47 = arm. 377
f. 50a 95 τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς γραφείσης ἀπὸ τῆς ἐν Γάγγραι ἐξορίας πρὸς τοὺς μοναχοὺς τοῦ Ἐνάτου = arm. 378 [—p. 280, 31]
f. 51a κη τὰ ἑξῆς τοῦ τόμου = Leo ep. 28, 6 [τὴν τῆς σῆς—οἰκείου σωθῆναι]
Λύσις κη

---

[1]) Wie der armenische Text zeigt, bezieht sich das Datum auf den Brief, nicht auf den Tod des Dioskoros.

f. 51[b] *παραθήσομαι δὲ τινὰ τῶν ἐν τῆι κατ' Ἔφεσον γενομένηι συνόδωι πεπραγμένων, ἐν οἷς καὶ πιστὰ γράμματα τοῦ θεοσεβεστάτου καὶ φιλοχρίστου βασιλέως Θεοδοσίου καὶ διαλαλιὰς ἀκριβεῖς τοῦ τῆς ἐν ἁγίοις μνήμης Διοσκόρου ἀρχιεπισκόπου καὶ ἅτινα ἕκαστος τῶν τότε συνειλεγμένων ἐπισκόπων ἐγγράφως εἶπε καὶ τὰς ἐπιβοήσεις τὰς παρὰ πάσης τῆς συνόδου, εἰς ἔλεγχον καὶ λύσιν τῶν ἐν Χαλκηδόνι πεπραγμένων*

96 *ἐκ συνοδικοῦ τῆς δευτέρας ἐν Ἐφέσωι συνόδου.* Ich habe die Exzerpte, die alle der ersten, später in Chalkedon verlesenen Sitzung entnommen sind, für meine Ausgabe der Akten von Chalkedon verwendet

f. 58[b] 97 *πάντων τούτων γεγενημένων ἔγραψεν πᾶσα ἡ σύνοδος ὁμοῦ πρὸς τὸν βασιλέα Θεοδόσιον οὕτως*: das nur hier vorhandene Aktenstück ist von Flemming, Abhndlg. d. Gött Ges. d. Wiss. N. F. xvi p. 160 ff. übersetzt

f. 59[b] *τέλος τῆς λύσεως Τιμοθέου* ist als Überschrift zum folgenden aufzufassen. Timotheos ergeht sich darin in Augriffen auf den 'Umfall' der Bischöfe in Chalkedon und in einem langen, in biblischer Rhetorik prunkenden Lob des im rechten Glauben in der Verbannung gestorbenen Dioskoros. Dann sagt er von sich selbst [f. 60[b]]: *ἐγὼ δὲ τῆς ἐκείνου διαδοχῆς τῆι κλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἠξιωμένος καὶ τὴν αὐτὴν πίστιν ὁμολογήσας, τοῦτο δ' ἐστὶ τὴν παρὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ τῶν μακαρίων πατέρων εἰς ἡμᾶς παρελθοῦσαν, καὶ τοῦ ἀγῶνος αὐτοῦ εὔχομαι μιμητὴς γενέσθαι διά τε ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ τούτων ἀνέχομαι μέχρι ἐξορίας καὶ δεσμωτηρίου τυφθεὶς ὡς κακοῦργος,*[1] *ἀλλ' οὐκ αἰσχύνομαι· οἶδα γὰρ εἰς ὅντινα πιστεύω . . . . . ἐπειδὴ τοίνυν σαφῶς ἐδηλώθη ἡ ἀσέβεια τοῦ ἐν Χαλκηδόνι συλλόγου καὶ ὅτι πρόφασις μὲν ἦν αὐτοῖς Εὐτυχής, σπουδὴ δὲ Νεστόριος καὶ ὅτι οὐ ζήλωι τῆς εὐσεβείας, ἀλλὰ κολακείαι τοῦ τότε κρατοῦντος*[2] *ἐκείνην τὴν ἀσέβειαν ἐβεβαίωσαν, διὰ τοῦτο ταύτην τὴν τῆς λύσεως διήγησιν ἐποιησάμην εἰς ἔλεγχον τῆς παρανομίας αὐτῶν, ἵν' ἐκεῖνοι, εἴ ποτ' ἄρα, ἀκούσειαν καὶ εἴ ποτ' ἄρα ἐπιστρέψαιντο κτλ.*

f. 61[a] *τέλος ἔχει ἡ τῆς λύσεως διήγησις*

Die darauf folgenden Stücke, von denen zwei dem Timotheos unmittelbar angehören, sind Patrol. or. 13, 237—247 abgedruckt. F. Nau bemerkt mit Recht am Schluß, daß von da an [f. 63[a]] die Handschrift nichts mehr von Timotheos enthalte. Allerdings finden sich einige wenige der 'Lästerungen' des Diodor von Tarsus in Timotheos' großem Werk, aber daraus folgt noch nicht, daß er sie aus der in Σ vorliegenden Sammlung entnommen hat. Die dort vorhandenen Zusammenstellungen von 'Lästerungen' Theodors von Mopsuhestia und des Nestorius hat er sicher nicht benutzt; denn jenen zitiert er nie und diesen kennt er lediglich aus Cyrills 5 Büchern gegen Nestorius und den ephesischen Exzerpten,

---

1) Lebon hat in seinem ausgezeichneten Buch Le monophysisme sévérien [Löwen 1909] p. 94 in diesen Worten eine Anspielung auf 2 Tim. 2, 9 erkannt. Der syrische Ausdruck, den ich mit *ἀνέχομαι* wiedergegeben habe, kann an und für sich auch futurisch verstanden werden, aber dann vermag ich *τούτων* nicht zu verstehen, das gegenwärtige Leiden bezeichnen muß. Damit ist auch erwiesen, daß der Passus in der Verbannung geschrieben ist; in Alexandrien hatte Timotheos, ehe er deportiert wurde, nichts auszustehen, sondern war der Herr der Situation, den zu entfernen sich Kaiser Leo erst nach dreijährigem Zögern entschloß.

2) Also war Marcian tot.



keines der wenigen dort nicht auffindbaren Zitate des Timotheos läßt sich in der, der Hauptsache nach von Cyrill unabhängigen Sammlung in Σ [f. 86[a] ff., vgl. Loofs, Nestoriana p. 76 ff.] nachweisen. Auch das große, leider nicht gedruckte Florileg f. 69[a]—80[a] weist nur wenige, nicht ins Gewicht fallende Berührungen mit den von Timotheos angeführten *χρήσεις* auf.[1]) Die subscriptio f. 91[a], unmittelbar vor der Übersetzung von Cyrills Apologeticus contra Orientales: *τέλος ἔχει τὸ σύγγραμμα τῆς λύσεως τῆς ἀσεβοῦς συνόδου τῆς συνειλεγμένης ἐν Χαλκηδόνι πεποιημένον τῶι ὁσίωι Τιμοθέωι ἐπισκόπωι Ἀλεξανδρείας* bezieht sich auf das an der Spitze von Σ stehende Werk, das den Rest gewissermaßen deckt. Daß der gesamte erste Teil von Σ bis zu dieser subscriptio eine Sammlung darstellt, die erst nach Timotheos' Tod und wahrscheinlich in den beiden letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts zu Stande kam, wird sich noch herausstellen.

Als Dioskoros am 4. September 454 in Gangra starb [vgl. Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1912 XVI p. 17], war es für die altgläubige Kirche zunächst unmöglich ihm einen Nachfolger zu bestellen; erst nach Kaiser Marcians Tode wurde in aller Heimlichkeit Timotheos mit dem Spitznamen *αἴλουρος* ordiniert, 20 Tage vor der Ermordung des Proterius, also im März 457. Nachdem sich der fanatische Haß der Alexandriner gegen den Verräter des Dioskoros entladen hatte, schickten die wenigen Anhänger der Reichskirche und die Altgläubigen, die die Macht in Händen hatten, Deputationen und *libelli* an den neuen Kaiser Leo. Man kann begreifen, daß er Marcians erfolglose Gewaltpolitik, die Ägypten von der Reichskirche und mittelbar vom Reich abzutrennen drohte, nicht einfach fortsetzen mochte. Die frische Erinnerung an die zweite ephesische und die chalkedonische Synode verbot das Experiment einer Reichssynode noch einmal zu wagen; der Kaiser zog es vor die Metropoliten einzeln durch ein Rundschreiben zu befragen, ob die chalkedonischen Beschlüsse in Kraft bleiben und Timotheos' Ordination für ungültig erklärt werden sollte. Obgleich die Antworten so gut wie einstimmig sich für das Chalcedonense und gegen Timotheos aussprachen, am schärfsten, wie zu erwarten, die von Pabst Leo [ep. 156 vom 1. Dezember 457], traf der Kaiser noch keine bestimmte Entscheidung, sondern schlug eine Disputation vor zwischen je einem Vertreter des Timotheos und des römischen Stuhls,[2]) bei der das Chalcedonense nicht als von vorne herein maßgebend angesehen werden sollte; es ist mehr als wahrscheinlich, daß Timotheos sich zu diesem geistlichen Zweikampf bereit erklärt hat. Leo lehnte mit Entrüstung ab, hielt es aber für geraten zwei Legaten nach Konstantinopel zu schicken und ihnen einen Brief [ep. 165 vom 17. August 458] mitzugeben, der noch einmal, wie einst der an Flavian gerichtete [ep. 28], seine Inkarnationslehre darstellte und am Schluß eine Neubearbeitung

[1]) Ich beschränke mich hier auf die Beobachtung, daß das Florileg in zwei Teile zerfällt: der erste, bis zu den Exzerpten aus Epiphanius f. 74[a] ist das wohlgeordnete Werk eines gelehrten Mannes, dem eine reiche Bibliothek zur Verfügung gestanden haben muß, der zweite ist ein unordentlich zusammengeschriebener Anhang.

[2]) Leo ep. 162 [vom 21. März 458] *euidenter agnoscitis quod magnis haereticorum audetur insidiis ut inter Eutychis Dioscorique discipulos et eum quem apostolica sedes direxerit, diligentior tumquam nihil fuerit ante definitum, tractatus habeatur.* Man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, daß Leo jeden Gegner des Chalcedonense Eutychianer nennt; die syrischen und armenischen Übersetzungen der 'monophysitischen' Schriftstellerei lehren grade das, daß die alexandrinischen antichalkedonischen Patriarchen, von dem verbannten Dioskoros an, die Eutychianer oder Phantasianer ebenso als Ketzer behandelt haben wie die Chalkedonenser. Vgl. u.



der Stellensammlung enthielt, die er der am 16. Juli 450 nach Konstantinopel geschickten Abschrift jenes Briefes hinzugefügt hatte [vgl. u.]. Diesen Brief schickte der Kaiser durch den Silentiarius Diomedes nach Alexandrien an Timotheos mit dem Befehl darauf zu antworten, gewissermaßen zum Ersatz für die mündliche Disputation. Timotheos erklärte in einem an den Kaiser gerichteten *libellus*, der wenigstens zum Teil durch eine syrische Übersetzung [Anecd. syr. ed. Land 3 p. 139, 20 ff. = Ahrens-Krüger, Zacharias p. 28 ff.] erhalten ist,[1]) daß er den ihm übersandten Brief nicht für orthodox halten könne; die Widerlegung im einzelnen und die Sammlung von *χρήσεις*, die Timotheos der päbstlichen entgegengestellt hatte, sind von dem Kompilator jenes syrischen Werkes weggelassen.[2]) Auch die lateinische Übersetzung, die Gennadius von dem *libellus* angefertigt hatte, ist verloren gegangen.

Eine Entscheidung brachte dieser Federkrieg nicht; der Kaiser zögerte noch immer durch eine gewaltsame Lösung in die Bahnen Marcians wieder einzulenken. Er ließ allerdings den widerspenstigen Patriarchen endlich aus Alexandrien entfernen [Leo ep. 169 = Coll. Auell. 51 vom 17. Juni 460], aber Pabst Leo war, natürlich auf Grund von Nachrichten, die die 458 nach Konstantinopel geschickten Legaten ihm bei ihrer Rückkehr überbrachten und die ein Brief des dortigen Patriarchen Gennadius bestätigte, auch dann noch von der Sorge geplagt, der gefürchtete Gegner könne sich durch eine geschickt abgefaßte *ἔκθεσις* die Rückkehr auf den Stuhl des hl. Markus erkaufen, um so mehr als jenem gestattet wurde die Residenz zu betreten [Leo ep. 170 = Coll. Auell. 52 vom gleichen Tage wie ep. 169]. Daß die Furcht nicht grundlos war, zeigt ein f. 62[a]—63[a] [Patrol. or. 13, 241 ff.] erhaltenes Exzerpt aus einem wahrscheinlich an seine alexandrinischen Kleriker gerichteten Briefe des Timotheos. Er erzählt darin, daß der Comes Rusticus im Auftrag des Kaisers ihn fragte, wie er zum rechten Glauben stehe, und er durch jenen dem Kaiser eine *ἔκθεσις* geschickt habe, in der er wiederum die 'chalkedonische Definition, den Tomus Leos und die Lehre der Phantasianer' ablehnte und wie Dioskoros und die zweite ephesische Synode jedes Bekenntnis verwarf, das über das Nicaenum hinausging. Darauf sei das Verbannungsdekret gegen ihn erlassen[3]) und er den Händen der Chalkedonenser überantwortet, um ihn zu bewachen, wies ihnen gut scheine; mit dieser Umschreibung dürfte der Bischof von Gangra, dem auch Dioskoros schließlich zur Bewachung anvertraut war, bezeichnet sein, vgl. den s. g. Zacharias p. 36. Mit Sicherheit läßt sich der Hergang nicht rekonstruieren; ich halte für das Wahrscheinlichste, daß Timotheos von Alexandrien zunächst nach Konstantinopel gebracht und dort vom Kaiser ein letzter Versuch unternommen wurde eine für die Regierung noch erträgliche Formel von ihm zu erhalten. Erst als er auch diesmal unerschütterlich blieb, erging das Dekret, das ihm den Aufenthalt in Gangra anwies.

Hier verfaßte er aus Anlaß der Umtriebe, mit denen zwei ägyptische Eutychianer seine Anhänger in Konstantinopel in Verwirrung gebracht hatten, die teils genannten

---

[1]) Ein einzelner Satz des Originals steht in der Doctr. patr. 24, 9; das Lemma lautet: *Τιμόθεος ὁ αἴλουρος . . . ἐν τῆι γραφείσηι κατ' αὐτοῦ ἐπιστολῆι πρὸς Λέοντα τὸν βασιλέα διὰ τοῦ σελεντιαρίου Διομήδους.*

[2]) Anecd. syr. 3 p. 142, 1 übersetze ich d' lâ ršîmân mit 'was nicht abgeschrieben ist' und fasse es als eine in den Text geratene Randbemerkung.

[3]) Patrol. or. 13, 244, 1 ff. *ἐπειδὴ ὁ βασιλεὺς ἔγνω τὴν ὀρθήν μου ὁμολογίαν, παρορμώντων αὐτὸν τῶν τὸν κύριον ἡμῶν ἀρνησαμένων καὶ πολλὰ πρασσόντων ἡ πικρᾶς ἐξορίας καταδίκη ἐξῆλθεν κατ' ἐμοῦ.*

teils in extenso mitgeteilten Briefe, die in Σ f. 29b—36b stehen. Einer von ihnen, der nach Konstantinopel geschriebene, ist mit einer Sammlung von *χρήσεις* versehen; sie ist unter den erhaltenen des Timotheos die älteste. In dem an die Alexandriner findet sich nur ein Exzerpt aus einem Briefe des Dioskoros.

Nach einer Äußerung in dem Brief an die Alexandriner [f. 32b] dauerte der Aufenthalt des Timotheos in Gangra mindestens 4 Jahre. Die chalkedonische Partei in Konstantinopel setzte es schließlich durch, daß er noch weiter fort, nach Cherson in der Krim gebracht wurde. Aber auch jetzt noch wußten seine Anhänger in Konstantinopel den Kaiser zu bewegen, daß er das Verbannungsdekret aufhob und von ihm einen Bericht über die Ursache der kirchlichen Wirren einforderte; der Bericht fiel so aus, daß der Kaiser die Begnadigung zurücknahm. Wie Timotheos selbst sagt [s. o. zu arm. p. 329], verfaßte er in der resignierten Märtyrerstimmung, die das Exil in Cherson in ihm erzeugte, zwei durch eine lange Zwischenzeit voneinander getrennte Werke über das gleiche Thema, über die Gottlosigkeit der Synode von Chalkedon, des Tomus Leos, unter dem er ausschließlich den Brief an Flavian [ep. 28] versteht, und der 'Phantasianer', die er immer mit einbegreift. Das frühere Werk ist aller Wahrscheinlichkeit nach — ein zwingender Beweis läßt sich nicht führen — in syrischer Übersetzung in Σ f. 39b—61a erhalten, allerdings nur im Auszug; es läßt sich nicht einmal schätzen, wie viel gekürzt ist. Dagegen liegt das spätere Werk[1]) vollständig in armenischer Übersetzung vor. Ein Vergleich der darin enthaltenen zahlreichen *χρήσεις* mit der Stellensammlung, die dem jedenfalls früher geschriebenen Brief nach Konstantinopel angehängt ist, zeigt erstens, daß Timotheos älteres Material wieder verwandt hat, und zweitens, daß er nicht nur gegen das Chalcedonense und Pabst Leo, sondern mit demselben Eifer gegen die Eutychianer oder Phantasiasten kämpfte, gegen die ja jene frühere Stellensammlung gerichtet war.[2])

Wer die Beschreibung des armenischen Werkes mit syr. f. 1—29b vergleicht, kann nicht verkennen, daß in der syrischen Hs. ein Auszug jenes vollständigen Werkes vorliegt; es spricht nichts dagegen und alles dafür, daß dieser Auszug ebenso in der Originalsprache vorgelegen hat wie das Werk selbst, und daß der syrische Übersetzer eben diesen übertragen hat. Am unbarmherzigsten hat der Epitomator den zweiten und dritten Teil

---

[1]) Das griechische Original wird zitiert von Leontius de sectis 8 [PG 86, 1257] und Ephraim von Antiochien [Phot. bibl. 229 p. 258b], vgl. arm. 375; ferner von Iustinian PG 86, 1128, vgl. arm. 371; die dann zitierte Stelle: *λέγει ὁ αὐτὸς Τιμόθεος ἐν τῶι ὀγδόωι κεφαλαίωι τοῦ τρίτου βιβλίου, ὅπερ ἐν Χερσῶνι συνέγραψε* habe ich in der armenischen Übersetzung nicht finden können; sollte es sich auf das frühere Werk beziehen? Das Werk wurde neu bearbeitet von Severus; gegen beide schrieb der malkitische Patriarch von Alexandrien Eulogius [581—608], vgl. Phot. bibl. cod. 225: *ἀνεγνώσθη τοῦ ἐν ἁγίοις Εὐλογίου πάπα Ἀλεξανδρείας βιβλίον ἐν λόγοις β̄. τὸ δὲ βιβλίον συνηγορία μέν ἐστι τῶν ἐν τῶι τόμωι Λέοντος . ., ἔλεγχος δὲ Τιμοθέου καὶ Σεβήρου τῶν κατειπόντων τοῦ τόμου. καὶ γὰρ ἡ αἵρεσις ἑκάτερον κατὰ τῆς συνόδου καὶ τοῦ τόμου μεγαλαυχεῖ ἀγωνίσασθαι, ἀλλὰ Σεβῆρον μὲν πλατύτερον, Τιμόθεον δὲ ἀκριβέστερον.* Die von Timotheos in dem späteren Werk aus dem Briefe Leos ausgehobenen *κεφάλαια* kehren in der Beschreibung von Eulogius' Gegenschrift bei Photius wieder, es sind nur einige ausgelassen: p. 241b 7 ff. = *κεφ. γ*; ibid. 30 ff. = *κεφ. δ̄*; p. 242a 1 ff. = *κεφ. ε*; ibid. 18 ff. = *κεφ. ζ*; 39 ff. = *κεφ. ι*; p. 242b 9 ff. = *κεφ. ια* [nur der Anfang]; ibid. 17 ff. = *κεφ. ιδ* [nur der Anfang].

[2]) Daß die *χρήσεις* Stoff genug zu notwendigen und förderlichen Untersuchungen liefern, wie z. B. die Exzerpte aus Paulus von Samosata oder aus den Festbriefen des Athanasius, habe ich natürlich auch gesehen, bin aber nicht darauf eingegangen, weil mich das zu weit abgeführt hätte.

beschnitten; nur der Rahmen, die Exzerpte aus dem 'Tomus' Leos und aus der chalkedonischen Glaubensdefinition sind stehen geblieben. Er nimmt allerdings die Bemerkungen z. T. historischen Inhalts auf, mit denen das vollständige Werk die Widerlegung des Tomus und der Synode eingeleitet hatte [vgl. syr. *κη* f. 11[a]], aber er zieht sie in eine zusammenhängende Erzählung mit anschließendem Raisonnement zusammen und läßt trotzdem am Schluß die Ankündigung der Exzerpte aus dem *ὅρος* und ihrer Widerlegung stehen [Patrol. or. p. 217, 12—14 = arm. p. 151, 15—18]. Mehr hat sich der Epitomator für das an der Spitze stehende Florilegium interessiert. Er hat zwar auch hier manches weggelassen, so daß gelegentlich Lemmata wie *καὶ μεθ' ἕτερα* [[11[4]] und *καὶ μετ' ὀλίγα* [16[6]] falsch werden, aber doch auch viel beibehalten[1]) und für die Streichungen im zweiten Teil dadurch einen gewissen Ersatz geschaffen, daß er grade die vollständigen Stücke und die längeren Exzerpte, die das Originalwerk an den Schluß gestellt hatte, hierher transponierte. Endlich muß bemerkt werden, daß der Epitomator auch ein kleines Plus gegenüber dem Original aufzuweisen hat: die Exzerpte aus den Ignatianen am Anfang und die Anathematismen des römischen Pabstes Simplicius [ϛ f. 2[b]. 3[a]], über die gleich noch mehr zu sagen sein wird.

Wright [Catal. 2, 640] hat die Meinung geäußert und damit fast ausnahmslos Zustimmung gefunden, daß die Subskription f. 91[a], die am Schluß der ganzen Hs. wiederholt wird, auf alles vorhergehende zu beziehen und Timotheos als der geistige Urheber der Sammlung von f. 1—91[a] anzusehen sei. Ich habe schon oben meine Bedenken gegen diese Ausdeutung der Subskription geäußert und füge jetzt noch zwei Beweise hinzu, die sie unmöglich machen. f. 11[a], also innerhalb der Epitome, wird zu dem Bischofstitel des Timotheos hinzugefügt *γενομένου* (weiland), und ebenso heißt es f. 3[a] von Simplicius: *τοῦ γενομένου ἐπισκόπου Ῥώμης*. Timotheos starb am 31. Juli 477 [Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1912 xvi 3], Simplicius Anfang März 483. Dies Datum behält seinen Wert als terminus post quem für die Epitome auch dann, wenn das Simplicius zugeschriebene Stück eine Fälschung ist. Es scheint allerdings der Fall zu sein. Die Anatheme 4—6 gegen Leute, die durch verschleierte Bestechung die Ordination erschleichen, gegen Häretiker, die die weltliche Macht für sich zu gewinnen trachten, gegen solche, die überhaupt durch *ambitus* die Bischofswürde aus Ehrgeiz zu erlangen suchen, sind darum noch nicht verdächtig, weil sie von den Gegnern der in der Reichskirche herrschenden Anhänger des Chalcedonense gegen diese ausgespielt werden konnten. Nicht ganz dasselbe gilt von dem 7. und letzten Anathematismus: *εἴ τις ὑπερηφανεῖ κατὰ τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων θράσει καὶ ἀποστασίαι χρώμενος καὶ διαστροφῆς ἐμβάλλει προφάσεις τοῖς ἁμαρτωλοῖς, ἔστω ἀνάθεμα*: man erwartet, daß das chalkedonische Konzil ausdrücklich genannt war. Die drei ersten Anathematismen gehen die kirchliche Lehre an:

α[2]) *εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ καὶ φρονεῖ Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον τοῦτον ὃς ὑπέμεινε τὸν σταυρὸν ἐν τῆι ἐξουσίαι αὐτοῦ, εἶναι τὸν συναίδιον τῶι πατρὶ θεὸν λόγον, καὶ εἴ τις μὴ ἀκριβῶς καὶ ἀληθῶς αἱρετικὸν ἔχει τὸ φρόνημα τοῦ Νεστορίου τοῦ καθῃρεθέντος ἐκ τῆς κατὰ Κωνσταντινούπολιν ἐπισκοπῆς, ἀλλ' ἕτερον ἐν καρδίαι ἔχων ἑτέρως τῆι γλώσσηι λαλεῖ, ἔστω ἀνάθεμα καὶ ἐκβληθήτω τῆς Χριστιανότητος.*

1) Man darf bei der Vergleichung nicht übersehen, daß in Σ mindestens zwei Blätter, vielleicht mehr ausgefallen sind.

2) Die Ziffern nach der Handschrift.

$\overline{\beta}$ *εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ ἄνευ ὑποκρίσεως τὸν ἐκ πατρὸς θεὸν λόγον τὸν ἄκτιστον ⟨ἐν⟩*[1] *σώματι ὁμοουσίωι ἡμῶν καὶ κτιστῶι σαρκωθῆναι ἐψυχωμένωι ψυχῆι λογικῆι καὶ νοερᾶι, ἀλλὰ χωρὶς ἑνώσεως μετὰ σώματος ἐψυχωμένου σαρκωθῆναι, ἔστω ἀνάθεμα εἰς αἰῶνας.*

$\overline{\gamma}$ *εἴ τις μὴ ὁμολογεῖ τελείως καὶ πληρῶς σαρκωθῆναι τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ σώματος ἡμῶν κοινοῦ καὶ ἐψυχωμένου ψυχῆι λογικῆι καὶ νοερᾶι, ἔστω ἀνάθεμα.*

Ich kann nicht leugnen, daß mir die Formulierung des ersten Anathematismus verdächtig ist; sie ist für die Anhänger des Dioskoros und Timotheos mehr als annehmbar, verstößt aber gegen Sätze Leos wie [ep. 28, 5] *aequalis erat periculi dominum Iesum Christum aut deum tantummodo sine homine aut sine deo solum hominem credidisse* oder [ibid.] *ut . . . sciremus uerbum non hoc esse quod carnem, ut unum dei filium et uerbum confiteremur et carnem.* Auch der 2. und 3. Anathematismus klingen mehr nach cyrillischer als nach römischer Dogmatik. Damit ist auch über die Unechtheit des letzten, der oben übersetzt ist, entschieden; 4., 5. und 6. könnten einen echten Kern darstellen, aber auch um bestimmter Verhältnisse willen ersonnen sein, die nicht mehr zu erraten sind. Das Ganze ist jedenfalls ein dreister Versuch dem letzten römischen Pabst, der die Gemeinschaft mit der oströmischen Kirche aufrecht erhalten hatte, ehe es unter seinem Nachfolger zum Bruch kam, Formeln unterzuschieben, die, im Gegensatz zu den Briefen Leos, der Einigung über das Chalcedonense hinweg keine Schwierigkeiten in den Weg zu legen schienen. Übrigens will ich nicht versäumen hinzuzufügen, daß dies die einzige Fälschung ist, die ich unter der Masse von Zitaten gefunden habe, abgesehen natürlich von den älteren apollinaristischen Pseudepigrapha.

Einer Überarbeitung ist auch die Stellensammlung des nach Konstantinopel geschickten Briefes unterzogen, wie der Vergleich mit der Parallelüberlieferung in den Anecdota syriaca lehrt. Diese haben den Bestand und die Reihenfolge des Originals besser erhalten; die Übersetzung verwischt allerdings den Text des Originals erheblich mehr als die in *Σ*.

Man wird diesen Epitomator der Timotheosstücke mit dem nicht ungelehrten Manne identifizieren dürfen, der die ganze Sammlung zusammenstellte, die den ersten Teil von *Σ*, bis fol. 91ᵃ, bildet. Jene betragen etwa zwei Drittel des Ganzen; zu ihnen ist auch die Zusammenstellung von Glaubensformeln zu rechnen, die ich Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 25, 71 ff. besprochen habe,[2] da die drei auf das Nicaenum und Constantinopolitanum folgenden Stücke aus dem großen Werk des Timotheos übernommen sind. Vorläufig glaube ich annehmen zu können, daß die ganze Sammlung, natürlich in ihrer griechischen Originalgestalt, älter als die Schriftstellerei des Severus und ein Seitenstück zu der Collectio R ist, wie diese, unter der Herrschaft des Henotikon entstanden. Es ist dringend zu wünschen, daß sie als Ganzes gedruckt wird; Raubbau ist mit der Handschrift genug getrieben.

Vergleicht man nun die Stellensammlungen des Timotheos mit dem Florilegium R, so stellt sich sofort heraus, daß dessen erste Hälfte zum größten Teil aus jenen entnommen ist, vgl. die Bemerkungen zu I 1—12. 14. 17, und den Apparat zu I 5. 11. Timotheos

[1]) Fehlt im Syrischen.

[2]) Die ärgerliche Verwechslung von Iohannes Chrysostomos mit Iohannes von Jerusalem [nr. 5] bitte ich nach syr. 52 [oben S. 122] zu berichtigen.

ist aber nicht nur im Florilegium, sondern auch darüber hinaus in der Sammlung R selbst benutzt; aus ihm sind wahrscheinlich nr. 19 [= Timoth. arm. 373], nr. 54 [= Timoth. arm. 367. syr. 9[4]] und 64 [= Timoth. arm. 371. syr. 50] entlehnt; weiter darf man allerdings nicht gehen.

Mit der zweiten Hälfte hat sich der Sammler mehr Mühe gegeben: sie ist nicht nur umfangreicher, sondern auch selbständiger gearbeitet. Berührungen mit Theodoret [II 27. 32. 60. 61. 62], Gelasius [II 20. 27], ja sogar mit dem Florilegium Chalcedonense [II 21. 32] finden sich, reichen aber für einen präzisen Beweis der Abhängigkeit von einer bestimmten Sammlung nicht aus. Es muß sehr auffallen, daß II 65 dieselbe griechische Übersetzung eines Ambrosiusexzerptes erscheint wie in der älteren, zu ep. 28 gehörenden Testimoniensammlung Leos, über die ich am Schluß dieser Bemerkungen ausführlicher handeln werde; aber das Exzerpt steht nicht fest genug in der Reihe, um weittragende Schlüsse darauf zu bauen. Sicher ist, daß, von einer Ausnahme [I 17] abgesehen, der Sammler Cyrill von sich aus ausgebeutet hat, und zwar in erheblichem Umfang: er überwiegt so, daß er die dogmatische Haltung des Florilegiums bestimmt. Dem entspricht, daß auch in der übrigen Sammlung die Cyrilliana dominieren.

Wie Dioskoros und Timotheos zugleich gegen die Dyophysiten, d. h. die Reichskirche des Chalcedonense, und die Phantasiasten, d. h. die Eutychianer, streiten, so ist das Florilegium R in zwei Teile zerlegt, von denen jeder eine gesonderte Überschrift trägt. Die erste richtet ihre Spitze gegen das Chalcedonense, die zweite gegen die Eutychianer, indem sie die Grenze angibt, bis zu welcher zwei Naturen zugegeben werden müssen, nämlich bis zur rein intellektuellen, nicht bis zur realen Sonderung.[1]) Beide ergänzen sich; die erste allein würde die Eutychianer, die zweite das Chalcedonense nicht mit der nötigen Bestimmtheit ausschließen. Wichtig ist, daß die zweite Überschrift den Gegensatz gegen die Eutychianer in eine cyrillische Formulierung kleidet, die Timotheos nicht anwendet, die vielmehr in ähnlicher Weise durch eine fortgesetzte Polemik mit den Dyophysiten veranlaßt ist, wie die cyrillische durch den nach 433 entstehenden Streit gegen Diodor und Theodor.

67—69. 67 ist durch Caspari als echt erwiesen; das Stück ist in vielen alten Hss. erhalten. 68 werde ich in Acta Conc. ɪ 1, 6 herausgeben; die Drucke, denen der Vat. 830 der ephesischen Akten zu Grunde liegt, geben eine verfälschte Überlieferung wieder. 69 ist als apollinarisches Pseudepigraphon bekannt; Lietzmann hat R benutzt.

70. Dogmatisches steht in dem Briefe nicht; ebenso wenig sind die Dinge, die in ihm erzählt und erörtert werden,[2]) aus ihm allein verständlich. Den Sammler interessierte lediglich der Grund, den Basilius für seine schlechte Behandlung durch den Bischof von Nikopolis anführt, daß er die Gemeinschaft mit Eustathios von Sebaste nicht aufgegeben habe, obgleich er, wie jener behauptete, heterodox sei. Das ist freilich eine überraschende

---

[1]) Ich verweise auf die scharfsinnigen und klaren Ausführungen von Lebon, Le monophysisme sévérien p. 334—412. Für die Bedeutung von εἰδέναι vgl. speziell p. 364. Nur die These, daß erst Severus die cyrillische Lehre von den nur in der intellektuellen Betrachtung, nicht real vorhandenen zwei Naturen erneuert habe [p. 365. 406], wird sich angesichts des Florilegiums R, das Lebon noch nicht kannte, in dieser Bestimmtheit nicht aufrecht erhalten lassen.

[2]) Vgl. Loofs, Eustathius von Sebaste 24 ff. 63 ff.



Analogie zu der Rechtfertigung des Petrus Mongus vor den antichalkedonischen Ultras, die ich S. 96 angeführt habe.

71. Es ist der Abschnitt aus Gregors Rede über Athanasius ausgewählt, in der geschildert wird, wie jener es verstand die zerspaltenen Anhänger des Nicaenums in Antiochien zu einigen und den Streit über Schlagworte (*ὀνόματα*) unschädlich zu machen, indem er ihn auf Mißverständnisse reduzierte. Auch hier ist es auf ein aktuelles 'Werk' abgesehen, nicht in dem Sinne, daß der Gegensatz zu Chalkedonensern und Eutychianern abgestumpft werden soll, sondern die Mahnung richtet sich an die Altgläubigen: sie sollen sich hüten Meinungsverschiedenheiten, die bei ihnen, den wahrhaft Orthodoxen, nur ein Zank um Worte sein können, zu schismatischen Spaltungen anwachsen zu lassen. · Das dürfte auf die *ἀποσχισταί* gehen, die Petrus Mongus das Leben sauer machten.

72. Hier tritt wiederum der Begriff der *οἰκονομία* auf, mit einer eigentümlichen Wendung auf das Dogmatische. Gregor setzt auseinander, daß Basilius die Lehre von der Homousie des hl. Geistes in seinen Schriften und ihm gegenüber im persönlichen Verkehr mit unbedingter Schärfe, die auch nicht den leisesten Zweifel an seiner Orthodoxie aufkommen ließ, vertreten habe, aber in den Briefen, die er als Bischof schrieb, Rücksicht auf die Zeitumstände nahm und sich zurückhaltend äußerte, nicht aus Furcht vor persönlicher Verfolgung, sondern um nicht dadurch, daß er auf einem Wort — der Homousie — bestand, den über die weltliche Macht verfügenden Gegnern den erwünschten Vorwand zu verschaffen, unter dem sie die orthodoxen Metropoliten vertreiben und ihre Parteigänger an deren Stelle setzen konnten. Während er so sich die *οἰκονομία* vorbehalten habe, habe er Gregor, dem keine Verbannung drohte, die *παρρησία*, die offenherzige und rückhaltlose Verteidigung der Homousie des hl. Geistes überlassen. Man setze für dies Dogma, über das im 5. Jahrhundert kein Streit mehr war, die Verfluchung der chalkedonischen Synode ein, dann wird klar, was der Sammler mit diesem, an letzter Stelle vor den drei kaiserlichen Erlassen stehenden Exzerpt bezweckt. Die ägyptischen Mönche, auch die Bischöfe kleiner Einzelgemeinden können, ja sollen sich erlauben die Synode offen zu verfluchen; der Patriarch von Alexandrien, den der Kaiser nach Unterzeichnung des Henotikons als Bischof der Reichskirche anerkannt hat, muß Rücksichten nehmen, damit er nicht durch eigensinniges Bestehen auf dem Wort, d. h. auf der Verdammung der Synode in schärfster Form die Sache, d. h. die mildere Kassierung des Chalcedonense durch das Henotikon, schädigt und die Gefahr heraufbeschwört, daß er wie sein Vorgänger Timotheos Aeluros in die Verbannung geschickt und ein Chalkedonenser auf den Stuhl des hl. Markus gesetzt wird.

73—75. Die drei kaiserlichen Erlasse waren im Originaltext bisher nur aus Euagrius bekannt; aus der syrischen Übersetzung eines Teils des Enkyklion und des ganzen Henotikon[1]) und der lateinischen des Liberatus, die ich nach den Hss. neu herausgegeben habe, erhellt, daß R meist, wenn auch nicht immer, einen besseren Text bietet als Euagrius. In 75 handelt es sich um die gewöhnlichen, durch die *recensio* zu erledigenden Varianten; dagegen liegen in dem von Euagrius aufgenommenen Text von 73. 74 Abweichungen vor,

[1]) Eine zweite, aus Iohannes von Ephesus entnommene syrische Übersetzung liegt vor in der Chronik des s. g. Dionysius von Tellmahre [cod. Vat. or. 162]; der syrische Text ist bis jetzt nicht gedruckt und mit den Übersetzungen ist für kritische Zwecke nichts anzufangen. Über das Verhältnis des Ps. Dionysius zu Ps. Zacharias vgl. Djakonov, Iohannes von Ephesus (russ.) 235 ff.



die eine nähere Erörterung verlangen. Euagrius läßt im Enkyklion alle Erwähnungen der nicaenischen Kanones [p. 50, 7. 11. 16. 20. 21. 22. 31. 32. p. 51, 4. 9. 12. 18. 29] sowie der zweiten ephesischen Synode [p. 51, 13—15] fort; soweit Σ eine Kontrolle gestattet, bestätigt es R, nur an einer Stelle [p. 50, 21. 22] geht es mit E zusammen. Unter den 'nicaenischen Kanones' versteht das Enkyklion den sechsten, der eine Ausdehnung der kirchlichen Oberhoheit über mehrere Reichsprovinzen auf Rom, Alexandrien und Antiochien beschränkt. Wie schon Pabst Leo [vgl. Abhndlg. xxxii 2 p. 24], so beruft sich das Enkyklion auf die 'Ordnung der 318 Väter' gegen den 28. Kanon von Chalkedon, der die Oberhoheit des konstantinopler Stuhls über die pontische, asiatische und thrakische Dioecesis sanktionierte, und jene Berufung blieb nicht, wie bei dem Streit Leos mit dem Patriarchen Anatolios von Konstantinopel, eine praktisch bedeutungslose These. Timotheos Aeluros, den Basiliskos bei Beginn seiner Herrschaft 475 aus dem Exil nach Konstantinopel berufen und der mit seinen Begleitern den Usurpator veranlaßt hatte das Enkyklion zu erlassen [Land, Anecd. syr. 3, 166 = Ahrens-Krüger p. 60], gab, als er auf der Reise nach Alexandrien Ephesus passierte, dem dortigen Bischof die Gerechtsame seines Stuhles zurück [Land, Anecd. syr. 3, 171 = Ahrens-Krüger p. 65], d. h. die von Konstantinopel unabhängige metropolitane Oberhoheit über die Provinz Asien; zum Lohn dafür unterzeichnete dieser mit den ihm untergebenen Bischöfen das Enkyklion und verfluchte die Synode von Chalkedon.[1]) Dieser scheinbar große Erfolg wog den Widerstand nicht auf, den der schwer gereizte konstantinopler Patriarch Akakios der Aufhebung seiner hierarchischen Rechte entgegenstellte. Als ein Jahr später, 476, Kaiser Zenon wieder Kräfte gesammelt hatte und mit einem Heer heranrückte, zettelte Akakios einen Aufstand der Mönche in der Hauptstadt an, holte sogar den Asketen Daniel von seiner Säule herbei und zwang Basiliskos das Enkyklion zu widerrufen.[2]) In diese Zeit müssen jene Streichungen im Text des Enkyklion fallen, die nur in Konstantinopel vorgenommen sein können, sei es, daß sie eine Vorbereitung des Antenkyklion oder einen Versuch darstellen dieses in das Enkyklion hineinzukorrigieren. Denn es ist evident, daß nicht nur die Erwähnung der nicaenischen Kanones, sondern auch die der zweiten ephesischen Synode im Interesse der konstantinopler Kirche entfernt sind; die ephesische Synode hatte den konstantinopler Bischof Flavian abgesetzt, der, bald danach gestorben, dort als Bekenner galt. Die planmäßige, konsequente Durchführung jener Streichungen hatte aber nur dann Sinn, solange das Aktenstück, das durch sie geändert werden sollte, noch als Rechtsquelle galt, oder höchstens unmittelbar nach seiner Aufhebung; den Erlaß eines zu Grunde gegangenen Usurpators, dessen Andenken niemand verteidigte, nachträglich zu verfälschen hatte keinen Zweck.

Anders zu beurteilen ist das Fehlen der Verweisung auf die dem Enkyklion beigelegte Konstitution Theodosius ii.[3]) in R: die Konstitution selbst ist weder von Euagrius

---

[1]) Nach Severus ep. 1, 60 p. 201 Brooks hatte er bis dahin das Chalcedonense anerkannt; nicht richtig Zacharias a. a. O.

[2]) Die beste Darstellung bei Theodor. lect. 1, 34.

[3]) Höchst wahrscheinlich war es die, welche in dreifacher Fassung erhalten ist, durch die syrische Übersetzung der Akten der zweiten ephesischen Synode [Abhndlg. d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. xv 1, 151], und stark verkürzt, durch zwei lateinische, die des Rusticus in den chalkedonischen Akten [L iiii 863 = M vii 495] und die der Akten des fünften Konzils [L v 472 = M viiii 250].



noch von R mitabgeschrieben, dagegen hat jener die Verweisung stehen lassen, R sie gestrichen.

Eine noch merkwürdigere Bereicherung des Textes als in no. 73 hat R in nr. 74 gebracht, den Schlußsatz. Er erscheint zunächst so grotesk, daß man geneigt ist ihn mit Euagrius zu streichen, aber er ist ohne Zweifel echt. Denn die vorhergehende, an und für sich überflüssige Betonung der Giltigkeit des Erlasses als einer kaiserlichen Konstitution erhält Sinn erst durch die darauf folgende Restriktion. Ein unkundiger Leser wird in dieser Restriktion nichts anderes sehen als einen ohnmächtigen Wutausbruch des Usurpators gegen die, welche sich 'dies Schreiben verschafft haben', d. h. gegen Akakios. Hätte der Satz nur das bedeutet, so würde Akakios seine Weglassung wohl ebenso erzwungen haben wie den Erlaß der ganzen Konstitution. Wenn die Frage, was es bedeute, daß das Nicaenum nicht erwähnt sei, offen gelassen wird, so heißt das in der polemischen Terminologie jener Zeit nichts anderes als daß es unentschieden sei, ob das zweite ephesische oder das chalkedonische Konzil als Reichskonzil zu gelten habe. Nun ist aber im ersten Teil der Konstitution nur von dem bis jetzt und dem jetzt giltigen Glauben [p. 52, 3. 4 *τὴν—κρατοῦσαν*] die Rede; das Chalcedonense wird mit keinem Worte erwähnt, nur die Verdammung des Nestorius und Eutyches anerkannt, über die zwischen Chalcedonensern und Altgläubigen kein Streit war. Das Enkyklion wird freilich aufgehoben; aber nur eine rechtliche Folge dieser Aufhebung wird deutlich präzisiert, die Wiederherstellung der hierarchischen Rechte des konstantinopler Stuhls; die Glaubensfrage wird mit absichtlicher Zweideutigkeit im unklaren gelassen. Mehr hatte Akakios bei dem Usurpator nicht durchsetzen können und nicht durchsetzen wollen. Daß das Chalcedonense ihm nicht wie den römischen Päbsten das Palladium der Rechtgläubigkeit war, beweist das von ihm verfaßte Henotikon; in der damaligen Situation, in der noch nicht zu sehen war, wer in dem Kampf um das Kaiserdiadem Sieger bleiben werde, kam es ihm lediglich darauf an, die Macht seines Thronos zu sichern, aber in dem Streit der beiden großen kirchlichen Parteien die Hände frei zu behalten.

Zunächst freilich setzte nach dem Siege Zenos im Spätsommer 476[1]) eine scharfe chalkedonische Reaktion ein. Der Patriarch der Reichskirche in Alexandrien, Timotheos 'Wackelhut', der bei der Rückkehr des Timotheos Aeluros 475 geflohen war, wurde mit Gewalt zurückgeführt, und Petrus Mongus, der, als Timotheos Aeluros am 31. Juli 477 gestorben war,[2]) von den Altgläubigen ordiniert wurde, mußte sich verstecken. Aber nach wenigen Jahren kam der Umschwung, der Akakios die Gelegenheit verschaffte entscheidend einzugreifen. Als der andere Timotheos, der Patriarch der Reichskirche, 482 ebenfalls gestorben war, beging der von der chalkedonischen Partei gewählte Nachfolger, Iohannes Talaja, die Unvorsichtigkeit die Wahl anzunehmen, obgleich er kurz vorher dem Kaiser in Konstantinopel persönlich versprochen und das Versprechen durch feierliche Eide bekräftigt hatte, daß er niemals Bischof werden wolle. Durch den Bruch des Eides bestätigte er den Verdacht des Kaisers, daß er mit dem Heermeister Illus konspiriere, dessen Zerwürfnis mit dem Kaiser damals schon begonnen haben muß und bald nachher zur offenen Rebellion wurde.[3]) Jetzt war Akakios' Zeit gekommen. Er bestimmte mit Hilfe

1) Über die Zeit vgl. Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1912 xvi p. 2.
2) A. a. O. p. 5.
3) So weit darf man dem Bericht des Zacharias [Anecd. syr. 3, 176 = Ahrens-Krüger p. 71] folgen,

einer, vermutlich bestellten, Petition alexandrinischer, sich in Konstantinopel aufhaltender Mönche den Kaiser nicht nur Iohannes Talaja von dem usurpierten Thronos zu vertreiben — das verstand sich von selbst —, sondern die ägyptische Kirche wieder zur Reichskirche zurückzuführen dadurch daß er Petrus Mongus anerkannte, unter der Bedingung, daß dieser ein vom Kaiser zu erlassendes, von ihm entworfenes Edikt an die ägyptische Kirchenprovinz unterzeichne und auf Grund dessen mit Konstantinopel die kirchliche Gemeinschaft herstelle. Der kluge Patriarch der Reichshauptstadt muß die Sache gut eingefädelt haben; sowohl der Kaiser als Petrus Mongus taten was er wollte, es verlief alles programmäßig. In dem Edikt, das sehr bald den Namen Henotikon erhielt, fehlen die beiden für den konstantinopler Stuhl anstößigen Dinge, das zweite ephesische Konzil und die radikale Verurteilung der Synode von Chalkedon, die den 28. Kanon miteingeschlossen haben würde; dagegen war, durch eine geschickte Wendung, die chalkedonische Glaubensdefinition praktisch aufgehoben. Ließ sich der Nachfolger des Timotheos Aeluros zu diesen Konzessionen herbei, dann war Akakios vor einem zweiten Angriff auf die Gerechtsame seines Stuhles sicher. Deren Verteidigung war der Angelpunkt seiner Politik; die Glaubensfrage berührte ihn, wie gesagt, innerlich nicht und noch weniger der vorauszusehende Bruch mit Rom, dessen Päbste sich zwar gerne als eifrige Verfechter des Chalcedonense in die Angelegenheiten der oströmischen Kirche einmischten, aber den 28. Kanon von Anfang an nicht anerkannten.

Mit Vorbedacht hat der Sammler die drei kaiserlichen Erlasse an den Schluß gestellt. Das Enkyklion gibt seine dogmatische Überzeugung wieder; das Antenkyklion hebt einen kirchenpolitischen Fehler des Timotheos Aeluros auf und läßt die Glaubensfrage offen; das Henotikon ist die Urkunde, die für die Gegenwart maßgebend ist. Um seinetwillen ist eine kluge Politik nötig, die zwar das Chalcedonense prinzipiell negiert, aber auf die radikale Verfluchung verzichtet um die Einheit der praktisch zur antichalkedonischen Rechtgläubigkeit zurückgekehrten Reichskirche nicht zu gefährden. In ihm konvergieren die Linien, die der Sammler durch seine Auswahl von Schriften der Väter vorzuzeichnen bestrebt ist. Sind meine Deutungen dieser Auswahl richtig, so ist sowohl die Zeit bestimmt, in der die Sammlung angefertigt ist, das Ende der achtziger Jahre des 5. Jahrhunderts, als Petrus Mongus sich der *ἀποσχισταί* zu erwehren hatte, als auch der Ort: der Sammler war ein alexandrinischer Kleriker, wahrscheinlich vom Patriarchen selbst angeregt.

Der dogmatische und der kirchenpolitische Standpunkt des Sammlers heben sich so bestimmt heraus, daß die Resignation auffällt, mit der er darauf verzichtet hat die Zwecke seiner Auswahl durch einen verbindenden Text deutlich zu machen; die überlegte Klugheit, mit der er die Sammlung zusammengestellt hat, würde ihn befähigt haben auch selbst

auch wenn manche Einzelheiten Klatsch sein sollten; das Wesentliche, der Bruch des eidlichen Versprechens, wird durch Zeno selbst in dem Brief an Simplicius bestätigt [Coll. Auell. 68, 2 vom 15. Juli 482]. Liberatus' Erzählung 16. 17 enthält Unmöglichkeiten; zu der Zeit, als der, wie er behauptet, für den Kaiser bestimmte, an Illus geschickte Brief, in dem Iohannes seine Ordination anzeigte, in Konstantinopel eintraf, kann Illus nicht vom Kaiser nach Antiochien geschickt sein um die Rebellion des Leontius zu unterdrücken; sie gehört nach Iohannes Antiochenus [Exc. de insid. p. 137] ins Jahr 484 und ist mit der des Illus identisch. Nebenbei bemerke ich, gegen Ahrens-Krüger p. 71, 32, daß Land, Anecd. syr. 3, 176, 27 zu übersetzen ist: und versprach (nämlich Iohannes Talaja), daß er, wenn er Bischof würde, die kaiserlichen Geräte (*σκεύη*), die Arkadius zum heiligen Gebrauch in einer von ihm in Alexandrien erbauten Kirche bestimmt hatte, schenken wolle (nämlich dem Hyparchen).



das Wort zu nehmen. Er oder derjenige, für den er die Sammlung machte, wird seine Gründe gehabt haben, wenn die direkte Auseinandersetzung unterblieb. In dem Tun des Petrus Mongus, wie in dem des Akakios, sind Kirchenpolitik und Dogmatik in einer Weise ineinander geflochten, die sich von der in jener Zeit gewöhnlichen und allverbreiteten Verquickung der beiden für jeden Inhaber eines der großen Thronoi maßgebenden Faktoren deutlich abhebt. Machtwille und dogmatische Polemik fallen für den echten Hierarchen, wie Cyrill, zusammen; er scheut sich nicht politische Konzessionen dogmatisch zu rechtfertigen. Die beiden Patriarchen, die ein Menschenalter später auf den Stühlen von Alexandrien und Konstantinopel saßen, lassen, jedem sichtbar, die Dogmatik hinter der Politik zurücktreten. Zwei nur durch zwei Jahre voneinander getrennte Reichssynoden hatten zwei einander diametral entgegengesetzte Orthodoxien aufgerichtet; die Dogmatik schien Bankrott gemacht zu haben. Um die einzige Realität, die es noch gab, die Einheit der Kirche zu retten mußte man sich in die Politik flüchten; wenn sie Erfolg haben sollte, durfte sie nicht zu offenherzig sein. Sie und gerade die Politik der Regierungen liebt es bis auf den heutigen Tag durch indirekte Publizistik, durch geschickte Zusammenstellung autoritativer Dokumente und Schriften zu wirken und hütet sich diese Wirkung dadurch abzuschwächen, daß sie sie als eine gewollte verrät. Petrus Mongus konnte durch eine Sammlung von Väterschriften und Väterbriefen andeuten, was er für rechtgläubig und was er für politisch klug hielt; versuchte er beides direkt und ausführlich darzulegen, mußte er sich durch schwere Widersprüche kompromittieren.

Das Henotikon brachte der Kirche des Dioskoros und Timotheos Aeluros die Gefahr des Schismas zwischen den Anhängern der vom Patriarchat eingeschlagenen Politik der Kompromisse und den glaubenseifrigen Mönchen, die von der Politik so wenig wissen wollten wie von der Welt überhaupt. Um so nötiger war es in einem publizistischen Zwecken dienenden Werk das negative Moment hervorzuheben, in dem beide Parteien sich zusammenfanden, den Gegensatz gegen den Tomus Leos und das Chalcedonense. Deshalb richtet der Sammler diese beiden Dokumente in dem Anhang seines Werkes auf wie ein Mal, auf das alle mit einmütigem Schauder ihre Blicke richten können, und fügt noch den zweiten dogmatischen Brief Leos hinzu, der gerade in Alexandrien durch die Widerlegung des Timotheos Aeluros [s. o. S. 128] bekannt geworden war.

Leo ep. 165

Die geschichtlichen Umstände, die Pabst Leo veranlaßten dem Kaiser Leo seine Inkarnationslehre ausführlich zu entwickeln, sind oben [S. 127] skizziert. Er versprach eine solche Abhandlung schon in einem Brief [ep. 156], mit dem er am 1. Dezember 457 die kaiserliche Rundfrage über das Chalcedonense beantwortete, lediglich aus Höflichkeit; denn es schien ihm richtiger auf der unbedingten, keine Diskussion mehr vertragenden Giltigkeit des Chalcedonense zu bestehen, und er hielt daher die versprochene Abhandlung zunächst zurück. Als dann der Kaiser ihn ersuchte einen Legaten zu schicken, der mit Vertretern der altgläubigen Kirche disputieren sollte [s. o. S. 127], lehnte er dies aus prinzipiellen Gründen ab, versprach aber, wiederum aus Höflichkeit, Legaten zu senden, jedoch nicht zu einer Disputation [ep. 162 vom 21. März 458]. Auch dies Versprechen wurde zunächst nicht erfüllt; erst am 17. August desselben Jahres gingen die beiden

Legaten ab [ep. 164]. Sie haben offenbar die mit dem gleichen Datum versehene, längst versprochene Abhandlung [ep. 165] mitgenommen; bezeichnenderweise wird sie in dem Schreiben, das sie beim Kaiser einführen sollte [ep. 164], nicht erwähnt. Übrigens machte der Pabst es sich leicht; er entnahm, mit kleinen Änderungen, die dogmatische Auseinandersetzung einem Brief, den er 453 an die aufständischen palästinischen Mönche gerichtet hatte [ep. 124], und fügte nur eine neue Einleitung und einen neuen Schluß hinzu.

Die Abhandlung ist in Konstantinopel übersetzt, um sie Timotheos Aeluros zur Gegenäußerung vorzulegen; eine Abschrift dieser Übersetzung, in der die Adresse und der Schluß nach dem Original gegeben waren, ist von der Sammlung R benutzt. Die zweite Handschrift, die außer R sie enthält, der Vindob. theol. gr. 40,[1]) ist R so ähnlich, daß sie auf dieselbe Sammlung zurückgeführt werden darf. Jene Abschrift der nach dem Original angefertigten Übersetzung ist offenbar sorgfältig gemacht und in RW, von kleinen, meist schon von den Ballerini verbesserten Fehlern abgesehen, treu wiedergegeben, so daß der griechische Text geradezu als Lotse dienen kann, mit dessen Hilfe der Herausgeber sich in dem Gewoge der lateinischen Überlieferung zurechtfindet, um so mehr als der Übersetzer darauf bedacht gewesen ist jedes Wort des Originaltextes wiederzugeben. Diese Gewissenhaftigkeit hat ihn nicht gehindert ein leidlich flüssiges Griechisch zu schreiben und sogar die Regeln des Satzschlusses sorgfältig zu beobachten.

Über die lateinische Überlieferung bemerke ich in aller Kürze folgendes. Daß die alten Hss. von Corbie [P^a] und Köln [P^c], sowie der Pithoeanus [P^p], über die Maaßen, Gesch. d. Quellen usw. 556 ff. 574 ff. 604 ff. zu vergleichen ist, ein und dieselbe Hs. vertreten, lehrt der Apparat; nach dem Alter von P^a und P^c zu schließen, kann diese nicht jünger als die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts gewesen sein. Die Hs. von Laon [P^l] nimmt in diesem Briefe eine besondere Stellung ein und hätte daher eine Sigle verdient, die sie von P^{acp} völlig sonderte; da sie aber in anderen Briefen, die in den Akten von Chalkedon herausgegeben werden müssen, sich zu der Gruppe *P* stellt, habe ich die Bezeichnung nicht ändern mögen. Eine böse crux für den Herausgeber von Leobriefen ist die Hispana. Die alten spanischen Hss. sind immer noch unbekannt; zugänglich ist lediglich der Vindob. 411 [*S*],[2]) der von monströsen Schreibfehlern wimmelt und außerdem durch Blattversetzungen seines Originals [vgl. Maaßen p. 713 ff.] in Unordnung geraten ist. Mit seiner Vorlage hängt zusammen die pseudoisidorische Hs. I^a; sie macht es möglich die speziellen Schreibfehler von *S* wegzulassen. Weiter ab stehen I^r und I^l, ebenfalls pseudoisidorische Hss.; in ihnen ist der Text der Hispana vielfach nach anderer Überlieferung korrigiert, aber auch, besonders in I^l willkürlich interpoliert, so daß sie ein lehrreiches Beispiel dafür bieten, wie ein mittelalterlicher Text altes Überlieferungsgut und willkürliche Erfindungen so miteinander mischt, daß eine Scheidung nur durch den Vergleich mit einer reichen älteren Überlieferung möglich ist. Einfach dagegen liegen die Dinge bei *LH*. Der Sammler von *L* hat vorzügliches Material liederlich verwaltet;[3]) *H* hat in diesem Briefe nur *L* benutzt und verschlechtert.

---

[1]) Ich habe Acta Conc. I 1, 1 p. II ff. ausführlich über sie berichtet.

[2]) Zu ihm gesellt sich in den von *Q* ausgelassenen Exzerpten der Korrektor von Q^x, der eine Hs. der Hispana benutzt hat.

[3]) In L^β scheint eine Vorlage zu stecken, die die Fehler von *L* durch Heranziehung anderer Überlieferung zum Teil wenigstens verbesserte.

Daß ich die jungen, erst im späteren Mittelalter entstandenen Sammlungen von Leobriefen, die in zahllosen Hss. vorliegen, nicht benutzt habe, halte ich für keinen Schaden; dagegen bedauere ich, daß mir die Handschrift von Toulouse [364] nicht zur Verfügung stand: vgl. über sie C. H. Turner Journ. of Theolog. Studies 2, 266 ff.

Die in dem Briefe angekündigte und ihm beigelegte Sammlung von *testimonia* oder wie die Griechen sagen, *χρήσεις* ist natürlich ebenfalls ins Griechische übersetzt und hat Timotheos gereizt seiner Antwort auch ein solches Florilegium hinzuzufügen; aber der Sammler von R hat sie nicht mitaufgenommen, da er ihre Beweiskraft nicht anerkannte. Damit fehlt eine wichtige und zuverlässige Kontrolle der lateinischen Überlieferung, in der die Testimoniensammlung schon früh überarbeitet ist; die starken Divergenzen, die den Herausgeber in nicht geringe Verlegenheit bringen, verlangen eine ausführlichere Erörterung.

Wie Pabst Leo für den Brief selbst ein früheres Produkt seiner Kanzlei heranzog, so ist die Testimoniensammlung die erweiterte Neubearbeitung einer älteren, die er einem Exemplar des vom 13. Juni 449 datierten Briefes an Flavian [ep. 28, der s. g. *tomus Leonis*] beilegte, das er ein Jahr später den von ihm an Theodosius geschickten Legaten mitgab [ep. 71 vom 17. Juli 450]. Sie trafen den Kaiser nicht mehr am Leben, aber das von ihnen mitgebrachte Exemplar war dasjenige, das auf Befehl Marcians und Pulcherias von dem konstantinopler Patriarchen Anatolius und den Bischöfen der östlichen Reichshälfte als maßgebendes Glaubensdokument unterzeichnet wurde [ep. 88, vom 24. Juni 451]. Ein zweites Exemplar des Briefes mitsamt der Testimoniensammlung gab der Pabst seinem Delegierten beim chalkedonischen Konzil, Paschasinus, dem Bischof von Lilybaeum mit [ep. 88]. Das lateinische Original der Testimoniensammlung ist verloren gegangen, aber die griechische Übersetzung ist in der die chalkedonischen Akten einleitenden Briefsammlung des Ven. 555, des Parisin. 415 und des Sinait. 1690 erhalten; die römischen Herausgeber der editio princeps der griechischen Konzilsakten und, ihnen folgend, die späteren Konzilsausgaben haben die Testimonien dem Text des Briefes an Flavian angehängt, der der Sitzung vom 10. Oktober 451, der s. g. zweiten, eingefügt ist [L IIII 358 ff. = M VI 962 ff.], obgleich das übereinstimmende Zeugnis der griechischen und lateinischen Hss. der Akten beweist, daß damals nur der Brief, nicht aber die Testimonien verlesen wurden. In der Vorbemerkung zu ep. 28 haben die Ballerini die von den römischen Herausgebern angerichtete Verwirrung aufgeklärt, aber darauf verzichtet die Testimonia in ihre Ausgabe der Leobriefe aufzunehmen, obgleich der Text der editio princeps alles andere als gut ist.

Diese ältere, aus dem Jahr 450 stammende Testimoniensammlung, die ich mit Φ bezeichnet habe, besteht aus folgenden Stücken; die Nummern sind die der Testimonien in ep. 165 nach meiner oben vorgelegten Ausgabe:

II. III. IIII. V aus Hilarius *de trinitate.* IIII und V sind, obgleich die exzerpierten Stellen nicht unmittelbar aufeinander folgen, in den Hss. von Φ nicht voneinander getrennt.[1])

XII. XIII aus Gregor von Nazianz *de epiphania.*

VII. VIII. VIIII. X aus Ambrosius *de fide ad Gratianum* und *de incarnatione domini contra Apollinaristas.*

---

[1]) Die Absätze in den Drucken sind willkürlich und verkehrt.

xv. xvi. xvii aus Iohannes Chrysostomos *de ascensione domini.*

xxii. xxiii. xxvi aus Augustin *ep. ad Volusianum* und den *tractatus* zum Iohannesevangelium. Das Exzerpt xxvi ist überschrieben *ὁμοίως τοῦ αὐτοῦ Αὐγουστίνου ἐν τῶι λόγωι τῶι περὶ τῆς ἐκθέσεως τῆς πίστεως*, ist aber tatsächlich der *libellus fidei*, den Leporius den afrikanischen Bischöfen vorlegte, um wieder in die Kirche aufgenommen zu werden. Wahrscheinlich ist ein Exemplar nach Rom geschickt und im päbstlichen Archiv unter dem Namen Augustins registriert.

xxviii. xxviiii. xxx aus Cyrills Scholien *de incarnatione unigeniti.*

Deutlich tritt hervor, daß eine chronologische Ordnung und ein regelmäßiger Wechsel zwischen lateinischen und griechischen Vätern angestrebt ist; beabsichtigt ist auch wohl, daß die lateinischen etwas überwiegen. Die Exzerpte aus Gregor stimmen nicht mit den Originalstellen, sondern mit der Übersetzung Rufins überein, die in der Testimoniensammlung von ep. 165 vorliegt; sie sind also aus dieser zurückübersetzt. Das Gleiche muß für die Exzerpte aus Iohannes Chrysostomos angenommen werden; auch sie bieten nicht den Originaltext, sondern den der in ep. 165 exzerpierten lateinischen Übersetzung. Etwas anders liegt die Sache bei den Cyrillexzerpten. xxviii und xxviiii sind dem hier gerade erhaltenen griechischen Original entnommen, ebenso der erste Teil von xxx bis zu den Worten *νοεῖται δὲ μᾶλλον ἕτερον ἐν ἑτέρωι.* Aber der Wortlaut des dann folgenden Satzes [bis *τῶν φύσεων τὸ διάφορον*, das Folgende ist nur in lateinischer Übersetzung erhalten] weicht von dem Exzerpt im Florilegium Cyrillianum[1]) ab, und es scheint so als sei der zweite Teil des Exzerptes xxx aus der lateinischen Übersetzung, die ich in Acta Conc. I 5 herausgegeben habe, zurückübersetzt; denn aus ihr stammen die Exzerpte xxviii—xxx in ep. 165. Man wird das so erklären müssen, daß der griechische Übersetzer des älteren Florilegiums mit Hilfe einer Testimoniensammlung für xxviii. xxviiii und den ersten Teil von xxx die Originalfassung fand, aber nicht für den zweiten Teil von xxx. Jedenfalls ist schon jetzt klar, was die Untersuchung der Testimoniensammlung in ep. 165 bestätigen wird, daß Leo, wie schon die Ballerini vermuteten, beide Male die Exzerpte aus griechischen Kirchenvätern nicht den Originalen, sondern schon vorhandenen Übersetzungen entnahm.

Diese Sammlung wurde in der späteren, ep. 165 beigegebenen, um folgende Exzerpte vermehrt:

i aus Hilarius de trinitate; ferner wurden iiii und v getrennt.

vi aus der durch die Quesneliana erhaltenen Übersetzung von Athanasius' Brief an Epiktet.

xi aus Ambrosius *ad Sabinum.*

xiiii aus Basilius 'dem Kappadokier'. Man sucht das Exzerpt zunächst in den von Rufin übersetzten Homilien des Basilius, aber dort findet es sich nicht. Von anderen lateinischen Übersetzungen aus Basilius ist, soviel ich weiß, nichts bekannt. Nun steht in der Coll. Nouariensis [Acta Conc. t. iiii 2 p. 95, 25] ein, dem Exzerpt xiiii inhaltlich nahe verwandtes Stück, überschrieben *item eiusdem* [nämlich des Basilius] *ex sermone de incarnatione domini*, ein Titel, der in den erhaltenen griechischen Homilien des Basilius nicht

[1]) Ich habe es, durch Pusey und Diekamp verführt, Acta Conc. I 5 p. 226 ff. fälschlich Iohannes von Cäsarea zugeschrieben, vgl. Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 25, 73 und Acta Conc. I 1, 1 p. XII ff.

vorkommt. Ich nehme also an, daß in Rom eine lateinische, Basilius zugeschriebene Predigt *de incarnatione domini* umlief; ob sie wirklich aus einer Predigt des Basilius übersetzt, ob sie ihm aus Versehen zugeschrieben oder ob es eine im lateinischen Sprachgebiet entstandene Fälschung war, muß ich einstweilen dahingestellt sein lassen.

xviii aus Iohannes' Homilie *de cruce et latrone.* Auch von dieser Predigt hat es also in Rom schon im 5. Jahrhundert eine alte Übersetzung gegeben.

xviiii. xx aus Hieronymus' Übersetzung der Osterbriefe des Theophilos.

xxi. xxiiii. xxv aus Augustin *ad Dardanum* und den *tractatus* zum Iohannesevangelium; xxiiii und xxv schließen unmittelbar aneinander.

xxvii aus der durch die Quesneliana erhaltenen Übersetzung von Cyrills zweitem Brief an Nestorius.

Die Exzerpte aus lateinischen Kirchenvätern sind um 5, aus griechischen um 6 vermehrt; sie sollen sich offenbar so ziemlich die Wage halten.

Schwierigkeiten macht die Anordnung, weil die Überlieferung und zwar die alte Überlieferung beträchtliche Differenzen aufweist. Die Anmerkung auf S. 71 zeigt, daß die Hs. von St. Emmeran [*E*] mit *Q* zusammengeht, ebenso auch *TU*, nur daß diese etwas mehr auslassen; *U* scheidet außerdem schon darum aus, weil es die Augustinexzerpte an den Schluß stellt, um noch mehr Auszüge aus Augustin anhängen zu können.[1]) Die pseudoisidorischen Hss. I^{arl} kommen neben der Hispana [S^{w}], *H* neben *L* nicht in Betracht. Somit bleiben zur Vergleichung der Anordnung übrig der codex Grimanicus [*G*], die Quesneliana [*Q*, mit dem Q_1 in der Anordnung übereinstimmt], die Hispana [S^{w}] und die Sammlung der vatikanischen Hs. [*L*]. Ich ordne sie in einer Tabelle zusammen.[2])

---

[1]) Auch der Text weist starke Willkürlichkeiten auf; man darf sich durch das Alter der Hs. nicht blenden lassen.

[2]) Es gehört nicht zu diesen Differenzen, wenn in *LH* zwischen das dort letzte Exzerpt vi und die Subskription *explicuerunt testimonia de libris sanctorum patrum decerpta [decreta H] quae ostendunt xpm gemine substantiae gigantem [gignitum H] esse id est et [ex L^{a} H] deitatis et humanitatis ueras perfectasque naturas unam xpi esse personam* zwei kurze Glaubensformeln [*item fides sci hilarii* und *item fides sci augustini*, die Texte sind von den Ballerini in der Schlußnote zu ep. 165 veröffentlicht] eingeschaltet sind. Denn diese Glaubensformeln gehören augenscheinlich mit der dritten zusammen, die unmittelbar auf die Subskription folgt: *incip fides catholicae ecclesiae romanae* [aus L^{r} von Bandini im Katalog p. 113 f. abgedruckt]. Die Subskription ist also an die falsche Stelle gerutscht; sie mußte unmittelbar auf Exzerpt vi folgen.

G	Q	S^w	L
I	I	I	I
II	II	II	II
III	III	III	III
IIII	IIII	IIII	IIII
V	V	V	V
VI	VI	VI	—
VII	VII	VII	VII
VIII	VIII	VIII	VIII
VIIII	VIIII	VIIII	VIIII
X	X	X	X
XI	—	XI	XI
XII	XXI	XXI	XV
XIII	XXII	XXII	XVI
XIIII	XXIII	XXIII	XVII
XV	XXIIII	XXIIII	XVIII
XVI	—	XXV	XII
XVII	—	—	XIII
XVIII	XVIII	XVIII	XVIIII
XVIIII	XV	XV	XX
XX	XVI	XVI	XXI
XXI	XVII	XVII	XXII
XXII	XVIIII	XVIIII	XXIII
XXIII	XX	XX	XXIIII
XXIIII	XXVIII	XII	—
XXV	XXVIIII	XIII	—
XXVI	XII	XIIII	XIIII
XXVII	XIII	XXVIII	XXVII
XXVIII	XIIII	XXVIIII	XXVIII
XXVIIII	XXVII	XXX	XXVIIII
XXX	—	XXVII	VI

Zunächst fällt in die Augen, daß die Hispana von der Quesneliana abhängt: beide schieben die Augustinexzerpte [XXI ff.] an die aus Ambrosius heran und rücken die aus den beiden Kappadokiern [XII—XIIII] weit hinunter, sodann sind die Exzerpte aus Iohannes Chrysostomos [XVIII. XV—XVII] anders geordnet als in *GL*. Dazu kommt noch eine weitere Beobachtung. In *Q* [ebenso in $Q_1 ET$] ist die zweite Hälfte von Exzerpt III [vgl. oben S. 73, 20] weggelassen, S^w hat sie, setzt aber eine besondere Überschrift darüber, obgleich das Exzerpt ohne Unterbrechung fortläuft. Es ergibt sich der Schluß, daß in S^w das in *Q* fehlende Stück nachträglich aus anderer Überlieferung wiedereingefügt ist.[1]) So wird

[1]) Daß der Redaktor der Hispana ein in seiner Art gelehrter und fleißiger Mann war, geht aus

es auch auf sekundäre Korrektur zurückzuführen sein, daß S^{tw} XII—XIIII vor die Cyrillexzerpte stellt, während sie in *Q* diese unterbrechen. Ist aber die Ordnung der Hispana das Resultat nachträglicher Vergleichungen und Korrekturen, kann sie für die Herstellung des Ursprünglichen nicht benutzt werden.

Betrachtet man *Q*, so ist zunächst evident, daß die Zersprengung der Cyrillexzerpte durch XII—XIIII eine, wie auch immer entstandene Zerstörung der originalen Ordnung sein muß. Dazu kommen die durch *Φ* widerlegte Verkürzung von Exzerpt III und die Auslassung von 4 ganzen Exzerpten [XI. XXV. XXVI. XXX], von denen zwei [XXVI. XXX] wiederum durch das Zeugnis von *Φ* für Leo gesichert sind.

In *L* findet sich die Umstellung der Augustinexzerpte nicht, dagegen ist das Athanasiusexzerpt [VI] hinter Cyrill geschoben, ein grober Verstoß gegen das chronologische Ordnungsprinzip, das in *Φ* befolgt ist. Ferner sind die beiden Kappadokier auseinander gerissen; daß grade XII—XIIII verschoben sind, muß irgendwie mit der schon erörterten Störung in *Q* zusammenhängen, wie ja auch XXV. XXVI. XXX ebenso wie dort ausgelassen sind.

Dagegen bieten Anordnung und Bestand im Grimanicus nicht nur keine Anstöße, sondern lassen sich auch mühelos aus *Φ* ableiten. Daß XII. XIII aus ihrer Stellung in *Φ* versetzt sind, erklärt sich daraus, daß statt ihrer das neu zugefügte Athanasiusexzerpt [VI] zwischen die Exzerptreihen aus den beiden Lateinern Hilarius und Ambrosius gestellt ist. Sie sind mit den aus Griechen genommenen Exzerpten XIIII—XX zu einem Ganzen vereinigt, das passend die größten Exzerptreihen aus Lateinern, die aus Ambrosius und Augustin, auseinander hält. Die beiden für die Anordnung von *Φ* maßgebenden Regeln, die Zeitfolge und der, ein gewisses Gleichgewicht wahrende Wechsel zwischen Lateinern und Griechen, sind auch in der Erweiterung gewahrt, aber nur dann, wenn man *G* folgt.

Die entstellende Überarbeitung, die in *Q* am deutlichsten in die Erscheinung tritt, in S^{tw} und *L* sich teilweise fortsetzt, teilweise wieder aufgehoben wird, ist alt, sicherlich nicht später als das 5. Jahrhundert; das folgt aus dem Alter der Quesneliana. Sie ist veranlaßt vor allem dadurch, daß sich die Testimoniensammlung von dem Briefe ablöste[2]) und die Verpflichtung sie als einen Bestandteil eines päbstlichen Schreibens unverändert zu erhalten an Strenge verlor. Die Veränderungen selbst aber restlos aufzuklären ist unmöglich; nur einzelnes läßt sich vermuten. Daß die Auslassung von XI. XXV, die Verschiebung von VI gerade Stücke trifft, die zu *Φ* hinzugekommen waren, ist schwerlich Zufall. Bei der Streichung von XXVI kann kritischer Zweifel mitgewirkt haben, XXX stand schon in *Φ* am Schluß, der mechanischen Zerstörungen leicht ausgesetzt ist. Die Exzerpte aus Iohannes Chrysostomos können darum umgestellt sein, weil es passend erschien die Homilie über die Kreuzigung vor die über die Himmelfahrt zu stellen. Andere Kombinationen halte ich lieber zurück, weil sie zu unsicher sind; das Wichtigste bleibt doch, daß die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt und ihr Plan erkannt ist.

---

vielen Indizien hervor, die hier nicht aufgezählt werden können. Ich begnüge mich auf p. 74, 19 zu verweisen, wo die Hispana eine absichtlich ausgelassene Stelle aus dem Text des Hilarius einfügt, ferner auf p. 72, 3. 5, wo sie die Korrekturen von Ausdrücken des Hilarius, die dem 5. Jahrhundert anstößig waren, rückgängig macht, was ohne Vergleichung des Originals unmöglich war.

[2]) Vgl. die aus der Vorlage abgeschriebene, jetzt nicht mehr voll verständliche Randnotiz in Q_1^a p. 72, 1.



Verzeichnis der in der Sammlung R enthaltenen Schriften

V = Collectio Vaticana [V 1—32 = Acta Conc. I 1, 1; V 33—80 = I 1, 2; V 81—119 = I 1, 3; V 120—139 = I 1, 4; V 140—164 = I 1, 5; V 165—172 = I 1, 6]; A = Coll. Atheniensis [I 1, 7]

Stellenregister zu Florilegium R I. II

Stellenregister zu den Florilegien des Timotheos Aeluros [S. 98—126]

[**Athanasii**] *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ σταυροῦ*	arm. 28 = 156; arm. 29 = syr. 11^{10}; arm. 30; arm. 242 cf. 258; arm. 31 = syr. 11^{11} cf. arm. 259
ἐκ τοῦ λόγου τοῦ κατ' Ἀπολιναρίου [c. Apollin. 1, 5. 7. 18]	arm. 16 = syr. 11^{2}; arm. 17 = syr. 11^{3}; arm. 15 = syr. 11
ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ πίστεως [Lietzmann, Apollin. p. 296, 3—15. 296, 15—298, 15]	arm. 284 = 317; 285
περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τοῦ λόγου κτλ. [= R 64, Lietzmann, Apollin. p. 250 sq.]	arm. 371 = syr. 50
ἐν τῶι περὶ σαρκώσεως λόγωι [= Cyrill. ad dominas V 150, Acta Conc. I 1, 5 p. 65. 66]	arm. 238 = 315 cf. 316; 239
Attici episcopi Constantinopolis [Exc. Ephes. XVII]	arm. 71 = 129
Basilii *ἐκ τοῦ λόγου οὗ ἡ ἀρχὴ Εἰ φύσει θεός ἐστιν ὁ υἱός* [PG 29, 673. 680. 681]	arm. 46 = 325 = syr. 15^{3} = 35; arm. 326 = syr. 15^{6} = 36; 327 = syr. 15^{7} = 37
πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς τρεῖς λέγειν θεούς [PG 31, 493]	arm. 158 = 330 = syr. 15^{5}
ἐκ τοῦ ἐγκωμίου τοῦ εἰς τὴν μακαρίαν Ἰουλίτταν [PG 31, 253]	arm. 47 = syr. 15^{4}
ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος [12]	arm. 44 = 328 = syr. 15
[Exc. Ephes. XV, de spir. s. 18]	arm. 45 = 268 = 329 = syr. 15^{2}
ἐκ τοῦ κατ' Εὐνομίου [4]	arm. 286. 287
ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς Δυτικούς [ep. 90]	arm. 356. 357
ἐκ τῆς πρὸς Ἀντιοχεῖς ἐπιστολῆς [ep. 140]	arm. 355
πρὸς τοὺς ὑπ' αὐτὸν τεταγμένους μοναχούς [ep. 226]	arm. 359
ἐκ τῆς πρὸς Αἰγυπτίους ἐπιστολῆς [ep. 265]	arm. 358
Cypriani *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ ἐλεημοσύνης, ἑρμηνεία* [Exc. Ephes. XI]	arm. 33 = 213 = syr. 7
Cyrilli *ἐκ τῆς πρὸς Νεστόριον ἐπιστολῆς* [V 1 Acta Conc. I 1, 1 p. 13, 32—14, 4]	arm. 269
ἐκ τῆς ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς τῆς κατὰ Νεστορίου [V 1; ibid. p. 16, 21—17, 1. 18, 10—18]	arm. 96. 97
ἐκ τῆς δευτέρας ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον [V 4; ibid. p. 26, 25—27, 1. 28, 2—10. 12—17]	arm. 98—100
ἐκ τῆς τρίτης ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον [V 6; ibid. p. 36, 6—8]	arm. 101
ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Νεστόριον [V 6; ibid. p. 38, 4—8]	arm. 118 = 309
capitula XII [V 6; ibid. p. 40, 20—42, 5], cf. V 148	arm. 295 = syr. 24^{2}
ἐξ ὁμιλίας λεχθείσης ἐν Ἐφέσωι [V 75; PG 77, 997]	arm. 270
ἐκ τοῦ πρὸς Οὐαλεριανόν [V 119; Acta Conc. I 1, 3 p. 91, 19—29. 92, 1—21. 97, 25—28. 100, 2—6]	arm. 219. 220. 122; 121 = 310
ἐκ τῆς πρὸς Ἀκάκιον ἐπιστολῆς [V 128; Acta Conc. I 1, 4 p. 24, 1—4. 26, 19—22]	arm. 360; 195 = 343
ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ συμβόλου [V 135; ibid. p. 55, 12—30. 25—28. 59, 6—17. 60, 33 sq.]	arm. 243. 173. 244. 296. 297
ἐκ τοῦ δ̅ ἀναθεματισμοῦ [V 148]	arm. 116. 117. 149
anathem. 5 [V 6]	arm. 95. 169
[V 148; Acta Conc. I 1, 5 p. 21, 12—14]	arm. 170
Ὅτι θεὸς ὁ Χριστός [V 150; ibid. p. 64, 17. 18] + ?	arm. 196
ἐκ τοῦ λόγου ὅτι θεὸς ὁ Χριστός [V 150; ibid. p. 71, 2—7]	syr. 63
ἐκ τοῦ πρὸς τὰς βασιλίδας ἐκ τοῦ βιβλίου ὅτι θεὸς ὁ Χριστός [V 150, ibid. p. 84, 20—85, 14. 85, 15—21. 85, 23—86, 4]	arm. 381 p. 300—302. 303. 305. 306
[p. 86, 6—89, 8]	p. 284—289
[p. 88, 10—34]	syr. 78
[p. 89, 22—27; secuntur uerba Timothei]	arm. 381 p. 290
[p. 89, 28—90, 3]	p. 290. 291
[p. 92, 1—94, 37]	p. 291—296

Theophili episcopi Alexandriae *ἐκ τῆς ἕκτης ἑορταστικῆς* [Exc. Ephes. x]	arm. 192
ἐκ τῆς ἕκτης ἑορταστικῆς	arm. 336
ἐκ τῆς κα ἑορταστικῆς	arm. 73. 289; 337 = syr. 40
ἐκ τῆς κβ ἑορταστικῆς	arm. 290; 338 = syr. 41
ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ λόγου [Cyrill. ad dominas, V 150, Acta Conc. ι 1, 5 p. 68]	arm. 72
Vitalis *ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου* [Cyrill. ad dominas, ibid. p. 67] .	arm. 10 = 324 = syr. 14

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 7. Abhandlung

Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange

Untersuchungen und Texte

von

Martin Grabmann

Vorgetragen am 4. Dezember 1926

München 1927
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des Verlags R. Oldenbourg München



I. Einleitung.

Das deutsche Schrifttum Meister Eckharts ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten seitens der Germanistik Gegenstand eindringender literargeschichtlicher und philologischer Untersuchung gewesen. Durch Untersuchungen und Editionen haben Ph. Strauch, E. Sievers, Fr. Jostes, O. Begaghel, Pahnke, Fr. v. d. Leyen, A. Spamer teils neue Predigten des großen deutschen Mystikers ans Tageslicht gebracht, teils den Text der Pfeifferschen Ausgabe verbessert, teils Licht in die schwierigen Echtheitsfragen namentlich der deutschen Traktate Eckharts gebracht, teils auch eine wenigstens relative Chronologie der Eckhartschriften zu begründen sich bemüht. In nicht so sicheren wissenschaftlichen Händen wie die literarhistorische Eckhartforschung war die Darstellung seiner Gedankenwelt. Hier haben solche, welche die geistigen Zusammenhänge Meister Eckharts mit der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts nicht in Betracht zogen oder welche in der von Text- und Quellenstudien nicht beeinflußten Weise von Popularisatoren ans Werk gingen, doch recht gewagte unwirkliche Gebilde konstruiert. Mit der ihm eigenen kräftigen Hand hat H. Denifle in diese oft sehr geistvollen Gewebe hineingegriffen, als er in einer umfangreichen epochemachenden Abhandlung[1]) über die von ihm in Erfurt entdeckten großen Fragmente des Opus tripartitum, also eines lateinischen Sammelwerkes Eckharts, berichtete und an der Hand seines Fundes von der spekulativen Gedankenwelt des Mystikers ein von der bisherigen Auffassung abweichendes Bild in scharfen Strichen zeichnete.

Die für das Verständnis der Lehre und überhaupt der geistigen Persönlichkeit Meister Eckharts bedeutsamste und wertvollste Publikation seit Denifles Fund ist die Edition der lateinischen Rechtfertigungsschrift Eckharts durch P. A. Daniels O. S. B. in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.[2]) Cl. Baeumker konnte dieser Edition des überaus wertvollen Textes, den L. Keller im Jahre 1880 in der Stadtbibliothek zu Soest entdeckt hatte, noch eine sehr instruktive Einführung mit auf den Weg geben. Soeben hat ein französischer Forscher P. G. Théry O. Pr. in einer sehr sachkundigen Monographie die ideengeschichtliche Tragweite dieses Textes dargelegt[3]) und außerdem in einer anderen

[1]) H. Denifle O. Pr., Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 417—640.

[2]) P. A. Daniels O. S B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. Mit einem Geleitwort von Clemens Baeumker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII, 5, Münster 1923.

[3]) G. Théry O. Pr., Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. Première phase (1325—1326), Ligugé 1926.

Publikation eine neue Edition dieses Dokumentes mit einem reichen geschichtlichen Apparat veranstaltet.[1]) P. Théry hat in diesem Text nicht bloß eine Verteidigungsschrift Eckharts, sondern auch sonst wertvolles Aktenmaterial zum Kölner Eckhartprozeß vom Jahre 1326, über den ja schon W. Preger, H. Denifle u. a. Forschungen angestellt hatten, mit überzeugender Begründung festgestellt. Es ist jetzt möglich, diesen Prozeß mit einem hohen Maße von Sicherheit zu rekonstruieren. Théry weist auch auf die Bedeutung dieses Textes für die Germanistik hin. Meister Eckhart macht nämlich immer diejenigen seiner Schriften namhaft, aus welchen Anklagesätze gegen ihn herausgenommen worden waren, wir können so aus seinem eigenen Munde sichere Kunde über die Echtheit einer stattlichen Anzahl von Sermones, worunter sich auch noch unedierte befinden, vernehmen. Wir erfahren auch aus diesem Selbstzeugnisse des großen deutschen Predigers, daß eine Reihe von Sermones Reportata, Nachschriften von Zuhörern sind und seine Worte und Gedanken oft ungenau wiedergeben. Für die Kenntnis der Lehre Eckharts ist diese Edition selbstverständlich von allergrößter Bedeutung, da der Meister hier zu all den angegriffenen Punkten seiner Schriften sich äußert. Eine deutsche Übersetzung der von A. Daniels edierten Eckharttexte mit Einleitungen und Anmerkungen ist von O. Karrer und Herma Piesch veranstaltet worden.[2]) H. Piesch hat in einer Einleitung eine feinsinnige Darstellung des inneren Charakters der Rechtfertigungsschrift gegeben, während O. Karrer in reichhaltigen Anmerkungen die Fundstellen der Anklagesätze in den verschiedenen Eckhartschriften nachweist und ähnlich wie er es in seinem Buche über Meister Eckhart getan,[3]) die Übereinstimmung der Lehre des großen Mystikers mit Thomas von Aquin und die Grundlosigkeit seiner Verurteilung in Köln und Avignon nachzuweisen sich müht.

Handschriftliche Forschungen und Funde haben sonach viel Licht in die verwickelten Probleme der Eckhartforschung gebracht. Aber gerade die neuen Materialien und Erkenntnisse lassen neue Fragen vor unserem Geiste auftauchen und wecken das Verlangen nach neuen Funden, um die sich zeigenden Lücken unseres Wissens um Meister Eckhart und sein Lebenswerk ausfüllen zu können. Die Fragen über den Umfang, die Echtheit und besonders die Chronologie seiner deutschen Schriften sind lange noch nicht endgültig gelöst. Über Eckharts Schülerkreis liegt noch viel ungedrucktes und ununtersuchtes Material in den Bibliotheken verborgen. Ungleich mehr ist noch in der Erforschung der lateinischen Werke Eckharts zu tun. Denifle hat die von ihm entdeckten lateinischen Werke Eckharts nur in allerdings sehr charakteristischen und äußerst reichhaltigen zusammenhängenden Bruchstücken ediert. Zur Erfurter Handschrift des Opus tripartitum kamen dann noch eine Handschrift der Trierer Stadtbibliothek und eine andere der Hospitalbibliothek zu Cues. Letztere enthält auch den lateinischen Kommentar zum Johannesevangelium und lateinische Sermones Eckharts und ist auch mit Randnotizen aus der Feder des unter Eckharts Einfluß stehenden großen Kardinals Nikolaus von Cues ver-

---

[1]) G. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. I Paris 1926, 129—268.

[2]) O. Karrer und H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen, Erfurt 1927.

[3]) O. Karrer, Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung, München 1926.



sehen. Indessen ist uns noch keineswegs das ganze lateinische Schrifttum Eckharts bekannt. Sein Opus tripartitum ist uns nur teilweise überliefert. Im Vorwort kündigt er drei Teile an: ein Opus propositionum, ein Opus questionum und ein Opus expositionum. Letzteres zerfällt wieder in zwei Abteilungen: in ein Opus expositionum im engeren Sinne, in eine Sammlung theologischer Bibelkommentare und in ein Opus sermonum. In den Handschriften sind uns nur das Opus expositionum und einige Proben des Opus propositionum erhalten. Das Opus questionum fehlt in den Handschriften. Eckhart bemerkt über die Anlage desselben Folgendes[1]): „Opus autem secundum questionum scilicet, distinguitur secundum numerum questionum, de quo agitur ordine, quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thome de Aquino, quamvis non de omnibus, sed paucis prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi.“ Ohne Zweifel wäre gerade dieser Teil für die Kenntnis und die Beurteilung der Philosophie und Theologie, des spekulativen Systems Eckharts von größter Bedeutung.

Für das inhaltliche Verständnis Eckharts ist von besonderer Tragweite die Untersuchung des Verhältnisses, das zwischen seinen lateinischen und deutschen Schriften besteht. Ph. Strauch hat sich darüber im Hinblick auf die von Denifle entdeckten und untersuchten lateinischen Texte also geäußert[2]): „Was der gelehrte Eckhart über die Fragen der spekulativen Theologie gedacht hat, darüber geben erst seine lateinischen Schriften sichere Auskunft. Die Terminologie, die die deutschen Schriften anwenden, wird erst durch die lateinischen Schriften sichergestellt; alles, was und wie Eckhart alles meinte, wird erst jetzt deutlich .... Der gelehrte Eckhart kann nur an seinen lateinischen Schriften gemessen werden.“ Hingegen betont Strauch, daß doch im Lichte seiner deutschen Schriften uns Eckhart als geistige Persönlichkeit lebendig entgegentritt, als „ein Mann von wunderbarer Originalität, der erste Philosoph und Theosoph in deutscher Sprache, der große Sprachkünstler und Wortschöpfer, dem es gegeben war, die geheimsten Regungen der Muttersprache mit feinem Sinn zu erfassen und gewandt zum Ausdruck zu bringen, dessen Redeweise auch uns noch zu entzücken vermag ... Der Glanz, den der Name Eckhart auf Mit- und Nachwelt ausstrahlt, die Popularität dieses Mystikers erklärt sich nicht aus seinem wissenschaftlichen Ansehen als gelehrtem Scholastiker, sondern aus dem Zauber, den seine ebenso milde wie mutige Persönlichkeit auf die weiten Kreise ausübte, zu denen er in deutscher Sprache reden konnte.“ Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch Cl. Baeumker ein sowohl in seiner Besprechung der Abhandlung Denifles[3]) wie auch im Geleitwort zur Ausgabe der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts[4]): „Die eigentliche historische Bedeutung Meister Eckharts, die Seite seines Wirkens, welche ihn als einen wichtigen Faktor in einer allgemeinen Zeitbewegung erscheinen läßt, ist nicht in seinen wenig gelesenen lateinischen Schriften, sondern in seinen deutschen Traktaten und Sermonen zu suchen.“

Der neueste Eckhartforscher G. Théry kann sich diesen Anschauungen nicht anschließen, er sieht das als Bestimmende in der Persönlichkeit auch des deutschen Mystikers

[1]) Denifle, a. a. O., 534.

[2]) Ph. Strauch, Meister Eckhart-Probleme, Halle 1912, 2.

[3]) Cl. Baeumker, Archiv für Geschichte der Philosophie V (1892) 136.

[4]) S. VIII.

Eckhart seine an der Pariser Universität erworbene philosophisch-theologische Ausbildung und Richtung[1]): „Avant d'être un mystique allemand, Eckhart est un theologien du XIV siècle. Même dans ses écrits allemands et dans ses sermons, il reste un Maître de théologie, façonné en grande partie par le milieu universitaire de Paris.“ Eckhart bemerkt auch in seiner Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, daß er über seine Lehre sich eigentlich vor niemand außer vor dem Papste oder vor der Universität Paris zu verantworten hätte.[2]) Théry stellt auch überraschende Zusammenhänge zwischen charakteristischen mystischen Lehren Meister Eckharts und zwischen philosophischen Fragen her, welche zu der Zeit, in der unser deutscher Mystiker als Lernender und Lehrer in Paris weilte, noch die Geister bewegten. Es ist bisher die Einwirkung und Nachwirkung des zweimaligen Pariser Aufenthalts auf die geistige Entwicklung Meister Eckharts, auch des Mystikers Eckhart noch nicht untersucht worden. Der Grund, warum dies nicht geschah, liegt darin, daß wir aus der Pariser Zeit bisher keinerlei Schriften Eckharts besaßen. Die literarischen Leistungen eines Pariser Magisters der Theologie waren vor allem Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, deren Abfassung in der Regel schon der Vorbereitungszeit auf das Magisterium der Theologie angehörte, und scholastische Quaestionen, die in den Formen der Quaestiones disputatae und Quaestiones Quodlibetales überliefert sind. Der Sentenzenkommentar Meister Eckharts ist noch nicht aufgefunden. Wir besaßen auch keine scholastischen Quaestionen Eckharts. Der zweite Hauptteil des Opus tripartitum, das Opus questionum ist uns, wie schon bemerkt, nicht erhalten. Die uns bekannten lateinischen Werke Eckharts sind doch der Hauptsache nach allerdings sehr spekulativ gehaltene Schriftkommentare und Sermones. Aber ausgesprochen scholastische Schriften, die auf dem Boden des Pariser wissenschaftlichen Geisteslebens gewachsen sind, waren bisher unbekannt. Die Auffindung solcher Opera Parisiensia Eckharts würde uns mit dem früheren Stadium des geistigen Werdegangs des großen Mystikers vertraut machen. Da wir den Zeitpunkt seines zweimaligen Pariser Aufenthalts ziemlich genau feststellen können, hätten solche Pariser Schriften den Vorzug, daß sie mit großer Sicherheit datiert werden könnten, während bisher nur eine relative zeitliche Bestimmung der Eckhartschriften (abgesehen natürlich von seiner lateinischen Rechtfertigungsschrift) möglich gewesen ist.

Es ist mir nun in letzter Zeit geglückt, in zwei Handschriften lateinische Quaestionen Eckharts aus der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit aufzufinden. Es sind dies Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon und Cod. Vat. lat. 1086. Wenn es sich hier auch nur um einen Ausschnitt aus der Pariser literarischen Tätigkeit Eckharts handelt, so wird doch die ideengeschichtliche Untersuchung dieser Quaestionen neues Licht auf seinen geistigen Entwicklungsgang streuen und umstrittene Punkte seiner Lehre vielleicht in etwas aufhellen. Auch können diese Pariser Quaestionen den Weg zur Auffindung neuer lateinischer Eckhartschriften ebnen.

Für die Klarstellung und Darstellung schwieriger und verschieden gedeuteter Lehrpunkte eines mittelalterlichen Denkers sind gleichzeitige oder doch bald nachher entstandene Streitschriften, Angriffs- und Verteidigungsschriften ein wertvoller Behelf. Welch wertvolle Klärung haben doch umstrittene Theorien des hl. Thomas von Aquin durch die über-

---

[1]) G. Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart 33.

[2]) Daniels 12, 11.

aus reiche Kontroversliteratur, die in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode erwachsen ist, gefunden. Bei Meister Eckhart macht uns die von A. Daniels und von Théry herausgegebene lateinische Rechtfertigungsschrift ausführlich mit den Anklagen, die gegen ihn erhoben wurden, mit den Lehrpunkten, mit den Eigenlehren, die theologische und kirchliche Beanstandung gefunden haben, bekannt. Unter seinen Ordensgenossen hat Eckhart namentlich in Deutschland begeisterte Schüler und Anhänger gefunden. Gerholt Zerbolt von Zütphen hat in seiner Schrift De libris Teutonicalibus nur ganz allgemein sich gegen die deutschen Schriften Eckharts gewendet und dieselben als libri laycis valde nocivi et periculosi bezeichnet.[1]) Eine von W. Preger edierte Kundgebung der vier Franziskaner Heinrich von Thalheim, Franciscus von Ascoli, Wilhelm von Ockham und Bonagratia von Bergamo geht nicht auf das Inhaltliche der Lehre Eckharts ein.[2]) Eine Gegenschrift gegen Meister Eckhart, auf welche Kardinal Ehrle aufmerksam gemacht hat,[3]) wurde von dem Benediktinerkardinal Jakobus de Furno, dem späteren Papst Benedikt XII. verfaßt. In dem Katalog der päpstlichen Bibliothek von Avignon aus dem Jahre 1365 wird dieses Werk als magnus liber contra dicta magistri Ekardi, magistri Guilelmi de Ocham, fratris Petri Johannis Olivi, Joachim super Apocalypsy et magistrum Michelem de Sezena bezeichnet. Leider ist diese Streitschrift gegen Eckhart, welche im Jahre 1408 mit dem größten Teil der päpstlichen Bibliothek von Avignon nach Peñiscola kam, verloren gegangen. Zuletzt hat sich noch Mons. A. Pelzer vergeblich bemüht, sie wieder aufzufinden. Kardinal Ehrle hat Bruchstücke dieser Schrift in dem Sentenzenkommentar des Augustinertheologen Johannes Hiltaltinger von Basel († 1392), der im Clm. 26711 uns erhalten ist, nachgewiesen. Da ist es mir nun geglückt, in der gleichen Handschrift von Avignon, welche lateinische Pariser Quaestionen Meister Eckharts enthält, auch eine gegen Meister Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona († 1313) aufzufinden. Es ist diese Gegenschrift gegen Meister Eckhart um so bemerkenswerter, als sie, wie wir sehen werden, schon vor dem Jahre 1304 entstanden ist und in die Zeit der ersten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts fällt. Wir werden bei der ideengeschichtlichen Analyse dieser Streitschrift uns davon überzeugen können, daß Gonsalvus de Vallebona in dieser Quaestio schon gegen Ansichten Eckharts Stellung nimmt, die in dem Kölner Prozeß von 1326 und in der päpstlichen Verurteilung von 1329 eine Rolle gespielt haben.

Die nachfolgende Untersuchung wird zuerst eine eingehende Beschreibung der beiden Handschriften geben müssen. Die Verhältnisse sind namentlich bei der Handschrift von Avignon so verwickelt, daß eine gewiße Umständlichkeit dieser Handschriftenbeschreibung nicht vermieden werden kann. Hieran reiht sich eine literarhistorische Untersuchung, welche die Echtheit sowohl der in beiden Handschriften enthaltenen Eckhartquaestionen wie auch der Streitschrift des Gonsalvus de Vallebona erweist und Abfassungsort und -zeit all dieser Schriften feststellt. Es ist für die Kenntnis des geistigen Entwicklungsganges Eckharts von großem Interesse, daß hier zum erstenmale Arbeiten und zwar streng wissen-

---

[1]) Fr. Jostes, Die Schriften des Gerhard Zerbolt von Zütphen „De libris Teutonicalibus". Hist. Jahrbuch XI (1910) 1—22. Vgl. G. Théry, Contribution etc. (149 f.)

[2]) W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, München 1874, 483.

[3]) Fr. Kardinal Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V., Münster 1925, 85 ff. Derselbe, Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis I, Romae 1890, 316.

schaftliche Arbeiten aus den beiden Epochen seiner Pariser Lehrtätigkeit ans Tageslicht treten. Die von G. Théry aufgeworfene Frage, ob und in welchem Umfange die ganze spätere Entwicklung Eckharts unter dem Einfluße seiner Pariser Zeit steht, erfährt durch diese neuaufgefundenen Pariser Texte Eckharts eine mannigfache Beleuchtung. An diese literarhistorische Darlegung schließt sich als Hauptteil und Hauptaufgabe dieser Veröffentlichung eine ideengeschichtliche Untersuchung, welche die sowohl in der Polemik des Gonsalvus de Vallebona wie auch in den Eckhartquaestionen entwickelten Gedanken in den Zusammenhang der philosophischen und theologischen Bewegung der damaligen Zeit hineinstellt und vor allem die charakteristischen Lehren und Anschauungen Eckharts geschichtlich beurteilt. Es werden uns aus dieser früheren Zeit Eckharts auch Gedankengänge entgegentreten, die in seinen bisher bekannten Schriften sich nicht finden, die aber für das Verständnis seiner Lehrentwicklung bedeutsam sein dürften. Diejenigen Quaestionen, welche nichts Eigenartiges bieten und keinen ideengeschichtlichen Ertrag versprechen, sollen nicht ausführlicher in den Rahmen dieser Untersuchungen einbezogen werden. Indessen werden in den Textteil dieser Veröffentlichung alle Quaestionen Eckharts, wie sie in den beiden Handschriften sich finden, wie auch die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Gonsalvus de Vallebona aufgenommen werden. Bei einer so bedeutenden und auch so viel umstrittenen Persönlichkeit wie Meister Eckhart ist jeder Satz, den er geschrieben und der neuaufgefunden wird, der Veröffentlichung wert. Es sollen so diese Pariser Eckhartquaestionen auch dazu mithelfen, daß das Bild der geistigen Entwicklung des großen deutschen Mystikers in immer schärferen und deutlicheren Umrissen uns entgegentritt.

II. Handschriftliche Überlieferung.

1. Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

Auf die Vermutung, daß im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon unedierte Quaestionen von Meister Eckhart sich befinden, wurde ich durch den Katalog geführt, in welchem L. H. Labande die für die mittelalterliche Scholastik so überaus bedeutsame Handschriftensammlung dieser Bibliothek beschrieben hat.[1]) Ich habe in meiner Schrift: Die Kulturwerte der deutschen Mystik darauf aufmerksam gemacht, daß in der genannten Avignoneser Handschrift zwei Quaestionen dem Equardus predicator zugeteilt werden. Ich konnte mir inzwischen den Codex nach München kommen lassen und habe mich nach eingehender Untersuchung davon überzeugt, daß im Cod. Aven. 1071 tatsächlich zwei bisher unbekannte lateinische Quaestionen des Meister Eckhart uns überliefert sind. Desgleichen konnte ich in der Handschrift eine im Kataloge nicht angedeutete polemische Auseinandersetzung des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona mit Meister Eckhart feststellen.[3])

---

[1]) Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements tom. 27—29 Avignon par M. L. H. Labande, Paris 1894.

[2]) M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik, Augsburg 1923.

[3]) Die gleichen Quaestionen hat auch P. Ephrem Longpré O. F. M. in der Handschrift von Avignon entdeckt und soeben in der Revue néo-scolastique de philosophie XXVIII (1927) 69—85 ediert: Questions

Um den Nachweis für diese beiden Feststellungen einmal der Quaestionen Eckharts und sodann dieser franziskanischen Auseinandersetzung mit dem großen deutschen Mystiker durchsichtig gestalten zu können, wird eine ausführlichere Beschreibung des betreffenden Teiles der Handschrift zweckdienlich erscheinen. Eine solche Beschreibung ist auch deswegen am Platze, weil der Katalog Labandes bei dem großen Umfange der Handschriftenbestände von Avignon sich nicht eingehender mit den einzelnen Stücken des Codex befassen konnte und weil zudem, wie sich herausstellen wird, Labande dem Equardus predicator die unrichtigen Quaestionen zugeteilt hat. Außerdem gibt gerade eine nähere Untersuchung der Handschrift auch Anhaltspunkte für die chronologische Bestimmung der Quaestionen Eckharts.

Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon ist eine Pergamenthandschrift von verschiedenen Händen des beginnenden 14. Jahrhunderts geschrieben. Schon das verschiedene Format der verschiedenen Stücke dieses 156 Blätter füllenden Codex kündet uns denselben als einen Miszellankodex an, wie denn auch Labande dessen Inhalt als: Recueil de questions philosophiques zusammenfassend bestimmt.

Für unsere Untersuchung kommen nicht in Betracht die anonymen Quodlibeta, welche von verschiedener Hand geschrieben von fol. 1^r—72^r sich erstrecken. Ich konnte den Verfasser auch mit Zuhilfenahme des Initienverzeichnisses, welches P. Glorieux seinem wertvollen Werke: La littérature quodlibétique de 1260 à 1320 (Le Saulchoir Kain 1925) beigegeben hat, nicht bestimmen. Vielleicht können vereinzelte Randbemerkungen, in welchen Namen bekämpfter Autoren angegeben sind, den Schlüssel zur Bestimmung der Entstehungszeit und der Schulrichtung dieser Quodlibeta darbieten. So ist auf fol. 45^r am Rande: Aureolus (= Petrus Aureoli) li 1° dist. 17. qu. 7 zitiert, auf fol. 45^v ist mit der Bemerkung: evasio Hervey eine ablehnende Haltung des unbekannten Autors gegenüber dem bekannten Dominikanertheologen Herveus Natalis angedeutet. Auf fol. 59^r und 60^r begegnen uns Randverweise auf die Quodlibeta des Gottfried von Fontaines. Dogmengeschichtliches Interesse beansprucht die von fol. 59^v—63^v sich erstreckende Quaestio 12 des Quodlibetum IV: Utrum quantitas in sacramento altaris sit sine subiecto. Es ist hier, wie aus den Randnotizen: Johannes de Parisiis predicator, contra Johannem usw. (fol. 60^r) ersichtlich ist, zu den bekannten Theorien des Dominikanertheologen Johannes Quidort von Paris Stellung genommen.[1])

Gleichfalls für den Gegenstand und Zweck unserer Untersuchungen nicht von Belang sind die ebenfalls anonymen Quaestionen von fol. 73^r—106^r. Desgleichen scheidet für

---

inédites de Maître Eckart O. P. et de Gonzalve de Balboa O. F. M. Ich ediere diese Texte am Schlusse dieser Abhandlung nochmals, da zum Verständnis und zur Kontrolle meiner ideengeschichtlichen Untersuchungen der Einblick in die Texte notwendig ist und da ich einige Stellen auch anders lese als P. Longpré. Ich habe auch diese Eckhartquaestionen, auf welche ich schon 1923 hinwies, selbstständig aufgefunden. Auf die Abhandlung von P. Longpré, Gonzalve de Balboa et Duns Scot in den Études Franciscaines 1924, XXXVI, 641—645; XXXVII, 170—182, wurde ich erst durch die soeben erwähnte Textedition Longprés aufmerksam gemacht. Ich konnte diese Abhandlung für die gegenwärtige Arbeit nicht mehr benützen. Der Bibliotheksverwaltung von Avignon spreche ich für das freundliche Entgegenkommen, durch welches ich die Handschrift in München einsehen konnte, wärmsten Dank aus.

[1]) Vgl. hierüber M. Grabmann, Studien über Johannes Quidort von Paris O. Pr. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1922.

uns aus der von Labande mit der Bezeichnung: Quaestiones de creatione zusammengefaßte ebenfalls anonyme Schlußteil der Handschrift (fol. 131r—156r), der ein der Thomistenschule angehöriger Kommentar zum zweiten Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus ist. Auf fol. 132r steht auch am Rande: Johannes Parisiensis, doch ist dieser Sentenzenkommentar von demjenigen des Johannes Quidort von Paris verschieden.

Für unsere Untersuchung kommt nur die von fol. 107r—130r sich erstreckende Sammlung von Quaestionen verschiedener Autoren in Betracht. Es ist dieses Stück der Handschrift von der gleichen Hand geschrieben und durch die in diesen Quaestionen behandelten Probleme als ein zusammengehöriges Ganze gekennzeichnet. Ich gebe zuerst die Beschreibung dieses Teiles, wie sie sich im Katalog von Labande findet, und schließe daran eine berichtigende und ergänzende Bestimmung der einzelnen Quaestionen dieses Teiles der Handschrift. Es ist dies notwendig, um die Meister Eckhart zugehörigen Quaestionen nachweisen zu können.

Die Angaben Labandes sind folgende:[1])

Fol. 107. „Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus spei.“ (Labande liest irrig spei statt specie).

Fol. 110. „Consalvus minor. Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentie laudantis.“

Fol. 113. „Consalvus. Utrum in Deo sit idem esse et intelligere.

Fol. 113v. „Equardus. Quod in angelo meritum non precesserit . . . . . .“ (Die von Labande durch Punkte angezeigten noch zur Überschrift gehörigen Worte lauten: premium duratione, sed solum natura.)

Fol. 114. „Ernaldus Augustinensis. Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter, sit nobilior quacumque alia potentia.“

Fol. 116v. „Consalvus. Utrum intelligere angeli . . . . sit suum esse.“ (Die von Labande durch Punkte angezeigten Worte lauten: ut dicit actionem.)

Fol. 117. „Equardus predicator. Quod quando ex minore caritate sit maior minimo non corrumpatur.“ (Statt minimo ist hier numero zu lesen.)

Fol. 119. „Gonsalvus minor. Utrum laus Dei in angelis et animabus . . . . sit unius rationis.“ (Das durch die Punkte angedeutete fehlende Wort lautet: beatis.)

Fol. 120v. „Consalvus minor. Utrum laus Dei in patria sit nobilior . . .“ (Die von Labande durch Punkte angemerkten Worte sind: eius dilectione in via.)

Fol. 121v. „Consalvus minor. Utrum libertas voluntatis requirat, quod voluntas moveat se per se.“

Fol. 123. „J. Sapiens. Utrum, ratione ditante (muß dictante lauten), Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere.“

Fol. 125. „Consalvus minor. Quolibet J. Sapientis. Utrum voluntas necessario velit finem.

Nach dieser Beschreibung Labandes haben wir also zwölf Quaestionen vor uns, von denen die erste anonym ist, die Quaestionen 2, 3, 6, 8, 9, 10 dem Consalvus minor, die Quaestionen 4 und 7 Equardus predicator zugehören, während Quaestio 5 den Ernaldus Augustinensis und Quaestio 11 den J. Sapiens zum Verfasser haben. Bei dieser Zählung

[1]) tom. I, 492—493.

ergibt sich die Merkwürdigkeit, daß Labande an die Spitze der zwölften und letzten Quaestio zwei Namen stellt: Consalvus minor, Quodlibet J. Sapientis. Der Name des Consalvus minor hängt hier in der Luft, da doch das Quodlibet nicht zugleich von Consalvus minor und J. Sapiens sein kann, zumal sich das Wort Quodlibet nur auf J. Sapientis bezieht. Labande kommt in diese Schwierigkeit dadurch, daß er den in der Handschrift mit Namen angegebenen Autoren immer das darauffolgende Stück als literarisches Eigentum zuweist. Alle Schwierigkeiten lösen sich und jeder Name kommt zu der ihm zustehenden Quaestio, wenn man das letzte Stück, das Quodlibet J. Sapientis für sich behandelt und die übrigen elf Quaestionen so verteilt, daß mit den in der Handschrift angegebenen Autorennamen nicht das nachfolgende, sondern das vorhergehende Stück verbunden wird. Auf diese Weise erhält Consalvus minor die Quaestio 11 und die erste Quaestio bleibt nicht mehr anonym, sondern hat Consalvus minor zum Verfasser. Die Autorfrage der einzelnen Quaestionen löst sich also ohne Schwierigkeit so: Die Quaestionen 1 und 2 gehören dem Consalvus minor, die Quaestio 3 hat den Equardus predicator, die Quaestio 4 den Ernaldus Augustinensis zum Verfasser, die Quaestio 5 stammt wieder von Consalvus minor, die Quaestio 6 ist wieder dem Equardus predicator zuzuweisen, die Quaestionen 7, 8 und 9 sind Werke abermals des Consalvus minor, die Quaestio 10 ist von J. Sapiens verfaßt, die Quaestio 11 stammt auch noch von Consalvus minor. Hieran schließt sich noch, von uns als Quaestio 12 gezählt, das Quodlibet des J. Sapiens. Als die wirklich dem Equardus predicator zugehörigen Quaestionen sind also die zwei folgenden von Labande dem Consalvus minor zugeteilten Quaestionen zu bezeichnen:

Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? (fol. 113^r-113^v),
Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? (fol. 116^v—117^r).

Daß diese Verteilung der Quaestionen die allein richtige ist und daß damit die von Equardus predicator verfaßten Quaestionen die zwei soeben von mir angegebenen sind, läßt sich durch zwei Tatsachen, welche sich bei näherer Durchsicht der Handschrift feststellen lassen, auf unwiderlegliche Weise dartun. Die zweite dieser Tatsachen wird uns zudem neue Erkenntnisse in der Eckhartforschung vermitteln.

Labande teilt die nach unserer Zählung an der elften Stelle stehende Quaestio: Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere (fol. 123^r bis 125^r) dem J. Sapiens zu. In der Handschrift nun ist unten als Inhalt dieser Quaestio angegeben: Solutio rationum J. Sapientis ostendentium quod voluntas non movet se per se. Im Texte der Questio selbst (fol. 123^r) ist auf die These: quod voluntas movet se eingegangen und bemerkt: Ad hoc declarandum est primo non inducendo rationes ad hoc modo, quia superius posite sunt, sed ostendendo non valere que contra hec dicta sunt a quibusdam et ponuntur in precedenti questione. Es wird also hier gegen die Argumente der vorhergehenden Quaestio in polemischer Form Stellung genommen. Der Titel der vorhergehenden Quaestio lautet: Utrum libertas voluntatis requirat, quod voluntas moveat se per se. Wenn also die Quaestio 11 als Solutio rationum J. Sapientis ostendentium quod voluntas non movet se per se charakterisiert wird und wenn in dieser Quaestio die rationes, welche in der vorhergehenden Quaestio über diesen Gegenstand entwickelt werden, kritisch beleuchtet und widerlegt werden, dann kann die Quaestio 11 nicht Werk des J. Sapiens sein, es muß vielmehr die vorhergehende Quaestio 10 den J. Sapiens zum Verfasser haben.

Das J. Sapiens auf fol. 123^{r} bezieht sich also nicht auf das nachfolgende, sondern auf das vorhergehende Stück der Handschrift. Die Quaestio 11 ist literarische Leistung des Consalvus minor, dessen Name am Schluß der Quaestio auf fol. 124^{v} steht und notwendig auf das vorhergehende Stück sich bezieht, zumal es sonst, wie schon früher bemerkt wurde, in der Luft hängen würde, da das unmittelbar nachfolgende Stück das Quolibet des J. Sapiens ist.

Die zweite für unsere Verteilung dieser Quaestionen entscheidende Tatsache ist mir bei Durchsicht der Quaestio 9: Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via (fol. 120^{v}—121^{v}) ins Bewußtsein getreten. Auf fol. 120^{v} findet sich am inneren Rand die Notiz: Rationes Equardi. Dieser Notiz entspricht im Texte eine große Zahl von Argumenten, von rationes, deren Aufzählung und Darlegung mit folgenden Worten eingeleitet wird: „Sed contra istam rationem aliqui sic arguunt ostendentes, quod intellectus actus et habitus ipsius sint quid nobilius voluntate actu et habitu eius (fol. 120^{v}). Auf fol. 121^{r} lesen wir unten am Rand die Notiz: Solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis. Damit ist die im Texte dargebotene eingehende Widerlegung der vorher angeführten rationes Equardi angekündigt. Wenn wir nun diese rationes Equardi und deren Widerlegung mit denjenigen Quaestionen, die Labande dem Equardus predicator zuteilt, in Beziehung bringen, so können wir nicht die geringsten Anklänge wahrnehmen. Hingegen wird eine Vergleichung mit der Quaestio 3: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere und der Quaestio 6: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse sofort hier auf solche rationes Equardi, auf Gedankengut Meister Eckharts stoßen. Da später hievon nocheinmal vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus die Rede sein muß, kann ich hier auf diese vergleichende Gegenüberstellung verzichten. Die beiden genannten Quaestionen 3 und 6 tragen den Namen Equardus, Equardus predicator am Schluß. Folglich ist die von mir gegenüber Labande vorgenommene Verteilung und Zuteilung der Quaestionen die einzig mögliche und richtige. Die Quaestio 9, welche rationes Equardi in so großer Anzahl anführt und ausführlich widerlegt, hat zum Verfasser den Consalvus minor. Wir können also in unserer Handschrift nicht nur zwei Quaestionen des Equardus predicator, sondern auch noch eine Auseinandersetzung mit Equardus, eine Gegenschrift gegen Equardus feststellen, welche den Consalvus minor zum Verfasser hat. Die Feststellung dieser Gegenschrift ist für unsere Untersuchung um so wertvoller, als sie uns die an sich schon naheliegende Gleichsetzung des Equardus predicator mit Meister Eckhart als eine allem Zweifel entrückte unumstößliche Tatsache erscheinen läßt. Außerdem wird die nähere Untersuchung über die Persönlichkeit dieses Consalvus minor uns auch Anhaltspunkte für die chronologische Bestimmung dieser beiden Quaestionen Meister Eckharts bieten.

Wenn wir in eine nähere Beschreibung dieses für unsere Untersuchung in Betracht kommenden Teiles der Handschrift eintreten, so machen wir sogleich die Wahrnehmung, daß ein Teil der den einzelnen (jeweils am Schlusse stehenden) Autoren zukommenden Quaestionen in eine Reihe von Fragen zerfällt, deren Überschriften unten am Rande vermerkt sind.

Das erste Stück, das aus der Feder des Consalvus minor stammt (fol. 107^{r}—110^{r}), hat die Überschrift: Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus specie. Es ist damit ein Thema angekündigt, das durch diese Quaestionensammlung sich hindurchzieht und derselben ein gewisses einheitliches Gepräge verleiht. Mir ist bisher in den Quodlibetensammlungen eine derartige Behandlung der „actus laudandi Deum“ nicht be-

gegnet, auch der Sachindex des Werkes von P. Glorieux weist diese Materie nicht auf. Diese erste Quaestio gliedert sich nun in eine Reihe von Unterfragen: Quod actus specificantur ab obiecto (fol. 107r) — Quod actus diversificantur specie propter diversitatem specificam obiectorum (fol. 107v) — Quod actus diversificantur etiam et species ex fine (fol. 108r) — Quod (ex) modo agendi et ex distinctione principii elicitivi sive potentie est diversitas specifica actuum (fol. 108r) — Quod laudare et orare differunt specie (fol. 109v).

Die zweite gleichfalls dem Consalvus minor zugehörige Quaestio: Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentie laudantis (fol. 110r—113r) führt das Thema des Gotteslobes in einer Reihe von Unterfragen weiter: Quod intellectus et voluntas causant in se directe actus suos (fol. 110v) — Quod movens et motum non oportet esse distincta loco et subiecto, immo necessario aliquando sunt conjuncta vel idem (fol. 112r) — Quod actus rectus necessario sit obiectum principale actus reflexi (fol. 112r). Hier werden mit großem Scharfsinn psychologische und metaphysische Untersuchungen angestellt, welche zugleich einen Einblick in die Vielfältigkeit und Verschiedenheit der Schulmeinungen und Schulrichtungen an der Pariser Universität zu Beginn des 14. Jahrhunderts gewähren. Consalvus beruft sich fort und fort auf Augustinus, die augustinische Grundfärbung der Franziskanerschule tritt hier deutlich in Erscheinung. An einer Stelle (fol. 112v) ist auch „thomas in prima secunde" kurz zitiert. Gegen Schluß (fol. 113r) ist auch von einem articulus episcopi die Rede: „Ad duodecimum dicendum. Dicunt aliqui quod Deus non potest facere actum aliquem in voluntate nisi cooperante voluntate. Sed hoc non videtur, quia quicquid Deus potest mediantibus causis secundis, potest immediate et ideo, si potest illum actum causare mediante voluntate, tunc et immediate poterit. Et hoc etiam articulus episcopi." Es ist hier auf das bekannte Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277 hingewiesen, durch welches 219 Sätze der Pariser Averroisten verworfen worden sind. Es ist hier wohl prop. 14: Quod prima causa et causa omnium remotissima gemeint.[1])

Das nächste Stück dieser Quaestionensammlung ist die schon oben nachgewiesene Quaestio des Meister Eckhart: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? (fol. 113r—113v).

An vierter Stelle folgt (fol. 113v—114r) eine kurze Quaestio des Ernaldus Augustinensis: Quod in angelo meritum non precessit premium. Wer dieser Augustinertheologe eigentlich gewesen ist, konnte ich weder aus Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis, noch auch aus den literarhistorischen Werken von Ossinger, Torelli u. s. w. über die Theologen des Ordens der Augustinereremiten feststellen.

Das nächstfolgende umfangreichere Stück: Utrum potentia, qua Deus laudatur mentaliter, sit nobilior quacumque alia potentia (fol. 114r—116v) gehört wieder dem Consalvus minor. Mit großer Ausführlichkeit und mit viel Scharfsinn wird hier die in der nachthomistischen Zeit vielerörterte Frage, ob Verstand oder Wille das höhere und wertvollere Seelenvermögen sei: Utrum intellectus sit nobilior quam voluntas erörtert. Am Rande sind auch hier die Überschriften mehrerer Unterfragen angegeben: Quod actus voluntatis habet rationem finis et propter se appetibilis (fol. 114v) — Quod actus voluntatis magis habet rationem finis quam actus intellectus (fol. 115r) — Quod actus voluntatis est finis actus intellectus etiam in patria (fol. 116r). Consalvus entwickelt eingehend die Argumente,

---

1) P. Mandonnet o. Pr., Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle II Louvain 1908, 781.



welche seine intellektualistischen Gegner für den Vorrang des Intellekts ins Feld führen, und tritt dann für die höhere Bewertung des Willens, freilich mit Mäßigung und Zurückhaltung ein: Alia vero opinio, quod voluntas est nobilior intellectu et ista mihi videtur probabilior, non quod faciam magnam unde(?) que sit nobilior, quia utramque habeo, sed quia circa hanc videntur aliqua valde male dicta non quod velim aliqua dicere contra dicentem, sed contra dicta. Et ista videtur esse opinio Aristotelis . . . . Ad hoc etiam sunt expresse sanctorum auctoritates. Alii autem pro se ad hoc propositum dicentes nullam habent auctoritatem (fol. 114^{v}). Die thomistischen Gegner werden jedenfalls mit der Berufung auf Aristoteles, der für sie der Hauptgewährsmann für den Vorrang des Intellekts vor dem Willen war, nicht einverstanden gewesen sein. Die augustinische Richtung kommt in zahlreichen Augustinustexten, dann auch in Zitaten aus Anselm, Hugo und Richard von St. Viktor zum Vorschein.

Jetzt folgt das sechste Stück, die zweite Quaestio des Equardus predicator: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (fol. 116^{v}—117^{r}).

Nunmehr kommt ein gleichfalls aus der Feder des Consalvus minor stammendes Stück (fol. 117^{r}—119^{r}), das inhaltlich aus zwei ganz verschiedenen Teilen sich zusammensetzt. Zuerst werden nämlich zwei Fragen über die Vermehrung der caritas erörtert: Quod quando ex minore caritate fit maior, numero non corrumpatur (fol. 117^{r}) und: Quod quando ex minore caritate fit maior, tota res aut essentia caritatis non sit in minori (fol. 117^{r}—117^{v}). Unten am Rand sind die Überschriften dieser zwei Quaestionen so wiedergegeben: Quod cum ex minori fit magis minus realiter non corrumpitur — Quod ipsum minus non est tota essentia forme, sed sibi advenit aliquid de forma. Diese zwei Quaestionen bekunden nicht die klare und durchsichtige Darstellungsart der anderen Quaestionen des Consalvus minor, so daß man fast zweifeln möchte, ob sie wirklich von ihm herrühren. Die als zweiter Teil dieses Stückes nunmehr folgenden Quaestionen, welche das Thema des Gotteslobes wieder aufgreifen, tragen wieder ganz das Gepräge des Consalvus minor. Unten am Rand geben folgende Überschriften Inhalt und Gedankengang an: Utrum laudare Deum mentaliter sit actus intellectus practici (fol. 117^{v}) — Quod scientia speculativa et practica principalius distinguntur penes fines quam penes subiecta, quia practica bene est de agibilibus et speculativa de non operabilibus a nobis (fol. 117^{v}) — Quod conditiones habet actus, unde scientia debet dici practica (fol. 117^{v}) — Quod theologia non sit simul practica et speculativa sive una dicatur simpliciter sive non una (fol. 118^{r}) — Quod theologia non sit speculativa quantumcumque consideret speculabilia et quod ipsa practica existens dirigit in vita activa et contemplativa et qualiter differt contemplatio theologie et philosophie (fol. 118^{r}) — Quod theologia non est affectiva sic, quod affectivum dicit tertiam differentiam a speculativo et practico, immo quod omnis scientia de mundo sit practica aut speculativa accipiendo practicum, ut Aristoteles accepit (fol. 118^{v}) — Quod theologia est practica scientia (fol. 118^{v}) — Quod ipsa tota est practica et quelibet eius pars (fol. 119^{r}) — Quod theologia inter omnes morales est maxime practica (fol. 119^{r}) — Quod laudare Deum mentaliter est actus intellectus practici (fol. 119^{r}). Diese Darlegungen des Consalvus minor sind deswegen besonders beachtenswert, weil sie die in den Einleitungen zu den Summen und Sentenzenkommentaren vielerörterte Frage, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, behandeln. Consalvus lehnt die von Thomas von Aquin und seiner Schule vertretene Lehre, daß die Theologie in erster Linie eine spekulative Wissenschaft

sei, ebenso ab, wie die Bestimmung der Theologie als scientia affectiva, wie sie uns bei Albert d. Gr. und bei Augustinertheologen des 14. Jahrhunderts, z. B. bei Thomas von Straßburg und Alphonsus Toletanus begegnet. Consalvus bestimmt im Sinne der Franziskanerschule die Theologie als scientia practica, es liegt dies auch in der Linie seiner Anschauung, daß der Wille eine höhere und wertvollere Seelenpotenz ist, als der Verstand. Als Probe der Ausführungen unseres Scholastikers über diese Probleme der theologischen Einleitungslehre sei der kurze Abschnitt vom Unterschied zwischen contemplatio philosophica und contemplatio theologica wiedergegeben: Unde notandum, quod tripliciter differt contemplatio theologie a contemplatione philosophie, quia contemplatio theologie ordinatur ad inflammationem affectus et non ad subtilem considerationem vel investigationem consideratorum. Econverso est de contemplatione philosophie, quod ordinatur ad subtilem inquisitionem et considerationem consideratorum et non ad inflammationem affectus. ... Secunda differentia principalis est, quod contemplatio theologie est circa singularia. Unde dicebat Apostolus: Non judicavi me aliquid scire inter vos nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. Sed contemplatio philosophie versatur circa universalia. Tertia differentia est, quia contemplatio theologie quanto perfectior tanto plus inclinat et ordinat hominem ad agendum. Non autem sic contemplatio philosophie. Unde in hoc conveniunt activum et contemplativum theologie, quod utrumque inclinat ad devotionem et actionem. Sed differunt, quod contemplativum est circa interiora, sed activum circa exteriora (fol. 118ᵛ).

Von Consalvus minor stammt auch die nächste, an achter Stelle stehende Quaestio, welche gleichfalls das Thema vom Lobe Gottes zum Vorwurf hat: Utrum laus Dei in angelis et animabus beatis sit unius rationis? (fol. 119ʳ—120ᵛ). Am Rand ist als Unterfrage oder besser als die Lösung der Frage unten notiert: Quod nec laus divina nec beatitudo est unius rationis in angelo et anima beata nec visio nec caritas nec gloria (fol. 119ᵛ).

Gleichfalls literarische Leistung des Consalvus minor und eine erneute Behandlung des Problems vom Gotteslob ist das neunte Stück unserer Quaestionensammlung: Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via? (fol. 120ᵛ—121ᵛ). Unten am Rand ist als Unterfrage oder besser Lösung der Frage angegeben: Quod dilectio Dei in via sit nobilior laude Dei in patria immo quam visio Dei in patria (fol. 120ᵛ). Die Randbemerkungen: Rationes Equardi (fol. 120ᵛ) und Solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis (fol. 121ᵛ) haben uns früher schon dazu geführt, daß wir in dieser Quaestio eine Gegenschrift des Consalvus minor gegen Meister Eckhart erkannt haben.

Ein neuer Autor tritt uns im nächsten zehnten Stück entgegen, das unter dem Namen eines J. Sapiens das Problem der Willensfreiheit ausführlich bespricht: Utrum libertas voluntatis requirat, quod voluntas moveat se per se? (fol. 121ᵛ—123ʳ). Der Gang der Untersuchung ist durch folgende Unterfragen angekündigt: Quod sumus liberi per hoc, quod habemus dominium nostrorum actuum per intellectum et voluntatem (fol. 121ᵛ) — Quod contradictionem includit, quod aliquid se per se moveat seu ducat de potentia in actum (fol. 122ʳ) — Quod non valet hec solutio: voluntas ut virtute talis movet et ut potentia formaliter talis movetur et sic non idem movet et movetur (fol. 122ʳ) — Quod quamvis obiecta de necessitate moveant voluntatem, tamen ipsa est libera (fol. 122ᵛ) — Quod si obiecta non moverent de necessitate intellectum et voluntatem, homo non esset sufficiens principium actuum humanorum (fol. 122ᵛ) — Quod dominium et meritum attribui debet homini et non obiecto (fol. 122ᵛ) — Quomodo in speciali homo sit dominus actuum humanorum (fol. 122ᵛ).

Das elfte Stück: Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere? (fol. 123r—125r) ist wiederum, wie schon das Thema des Gotteslobes andeutet, ein Werk von Consalvus minor. Die fol. 123r unten am Rand angebrachte Notiz: Solutio rationum Johannis Sapientis ostendentium, quod voluntas non movet per se hat uns schon früher den Weg gezeigt, diese Quaestio dem Consalvus minor, dessen Name auch am Schlusse steht, zuzuweisen. Diese scharfe und scharfsinnige Auseinandersetzung mit den Darlegungen in der vorausgehenden Quaestio des J. Sapiens gewährt einen interessanten Einblick in die Probleme und Polemiken der scholastischen Freiheitslehre zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Ich kann auf die Einzelheiten dieser Darlegungen nicht eingehen. Consalvus wendet sich vor allem gegen die Behauptung des J. Sapiens: „quod voluntas non potest moveri contra vel preter iudicium rationis", die er als falsch bezeichnet und vertritt den Satz, daß der Wille sich wohl contra vel preter iudicium rationis, nicht aber preter ostensionem rationis bewegen kann. Philosophie-geschichtlich beachtenswert ist, daß er sich für den Beweis seiner eigenen Auffassung auf die articuli episcopi, auf das bekannte Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris beruft.

Nunmehr folgt als zwölftes und letztes Stück dieser Quaestionensammlung das Quolibet J. Sapientis (fol. 125r—130r). An erster Stelle werden hier Untersuchungen über den Willen angestellt: Utrum voluntas necessario velit finem (fol. 125r) — Utrum negligentia sit aliqua causa per se (fol. 125r) — Utrum fantasia sit causa per se et humanorum actuum principalis (fol. 125r) — Utrum ponens voluntatem se movere per se necessario habet ponere, quod volens comedere aliquando semper velit comedere (fol. 126r) — Utrum ponentes voluntatem movere se per se necessario habent ponere quod idem gignat se (fol. 126r). Hierauf folgt eine eingehende Quaestio über ein Problem aus der metaphysischen Lehre von Potenz und Akt: Utrum inconveniens sit dicere, quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu eiusdem (fol. 126r—129r). Die Bemerkung am unteren Rand von fol. 127r: Solutio rationum Consalvi zeigt eine Auseinandersetzung des J. Sapiens mit Consalvus minor und stellt damit den Zusammenhang dieses Quolibet mit den vorhergehenden Quaestionen, die zum großen Teil von Consalvus minor herrühren, ins Licht. Diese Quaestio ist für die scholastische Lehre vom Kausalprinzip und von der Willensfreiheit, die ein Lieblingsthema des J. Sapiens gewesen zu sein scheint, bedeutsam. Ich hebe nur einen Satz heraus: Cum dicunt ulterius, quod non est per se notum quod nihil movet se quia nihil est per se notum in philosophia cuius contrarium ponunt magni in philosophia, magni autem in philosophia posuerunt, quod aliquid movet se: Dico, quod apud omnes philosophos, quos vidi quorum scripta apud nos sunt authentica, pro per se noto habetur, quod nihil movet se nec reducit de potentia ad actum. Et si aliquid alii magni in philosophia dixerunt contrarium hoc non fuit, quia hoc eis videretur, sed quia eis videbatur quod aliter non possent servare libertatem voluntatis, quod tamen aliis non videtur, quoniam de libertate communis est theologis et philosophis, quam omnes philosophi voluerunt salvare, apud quos per se notum est, quod nihil se reducit de potentia ad actum. Den Schluß des Quolibets des J. Sapiens bilden Fragen der praktischen Theologie: Quod de genere nature aut moris per se et simpliciter non est licitum prelatos dimittere suas dyeceses et assistere principibus secularibus nec non de genere humano (fol. 129r) — Quod filiafamilias, servus et uxor non possunt facere eleemosynas (fol. 129r) — Quod filia familias sine licentia patris non potest magnas eleemosynas facere nec aliquis potest eas accipere (fol. 130r).

2. Cod. Vat. lat. 1086.

Cod. Vat. lat. 1086, eine aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts stammende Pergamenthandschrift, die in ihrer Struktur zu den schwierigsten scholastischen Codices zählt, zerfällt inhaltlich in zwei Teile, deren erster an den Namen des Prosper de Regio geknüpft ist. Dieser erste Teil enthält den Kommentar dieses Theologen zu dem ersten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, der allerdings nur den Prologus und einen Teil der 1. distinctio des 1. Sentenzenbuches umfaßt und fol. 100^{v} abbricht. Der zweite Teil bietet eine vielleicht auch mit Prosper de Regio zusammenhängende Sammlung von Quaestionen Pariser Professoren aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts. Die Wichtigkeit dieser Handschrift für die Geschichte der geistigen Strömungen an der Pariser Universität in den ersten Zeiten des 14. Jahrhunderts, sowie auch der Nachweis bisher unbekannter und unedierter Quaestionen des Meister Eckhart wird erst auf Grund einer ausführlicheren Beschreibung dieser Handschrift erkannt werden.[1])

Auf fol. 13^{r} — das Vorhergehende ist für uns ohne Belang — lesen wir folgende Überschrift: „Incipiunt tituli questionum ordinatarum per fratrem Prosperum de Regio fratrum heremitarum ordinis S. Augustini de oppinionibus quas Parisius recollegit secundum quod materia quattuor librorum sententiarum requirit. Ubi primo ponuntur questiones prohemii de causis scientie et primo de formali“. Es folgt nun auf fol. 13^{r} und 13^{v} ein Verzeichnis der in diesem Sentenzenkommentar behandelten Quaestionen. Auf fol. 14^{r} ist aufs neue der Titel des Werkes angeführt und daran eine kurze Vorrede gereiht: Incipit compilatio opinionum ordinata per fratrem Prosperum de Regio fratrum heremitarum S. Augustini secundum quod materia quattuor sententiarum requirit. Venerabili in Christo patri et domino fratri Hugolino Dei gratia episcopo Faventino frater Prosper de Regio fratrum heremitarum ordinis S. Augustini claram sapientiam in ecclesie fulcimentum. Vestre benevolentie, cui ex beneplacito vestro etiam multis me percipio debitorem placuit iniungere parvitati mee, quatenus de quibusdam recollectionibus Parisius disputatis super quattuor libros sententiarum questiones contexerem, quibus suo stilo consertis elucescat veritas et velud quattuor paradisi fluminibus theologie sacre congeries roridetur. Et licet quamplures noverim magis idoneos ad huius laboris sarcinam perferendam, tamen quia specialioris familiaritatis causa id mihi iniunctum esse considero, ne exactionem vestram videar recusare, hoc opus predictum aggredi non neglexi, confidens de illustratione divina, que balbutientibus etiam et parvulis dat, ut sapiant et quod sciunt proferant ad profectum. In quo quidem ad faciliorem doctrinam non plures opiniones in uno problemate adduxi sicut in quibusdam, que communicavi alias memini fecisse, sed cuilibet opinioni utriusque partis rationibus datis suorumque auctorum nominibus loco marginali descriptis articulo singulo singula cooptavi.

---

[1]) Eine ausführliche Beschreibung des Codex, welche, soweit dies überhaupt möglich ist, Licht in die Zusammensetzung und die einzelnen Stücke dieser Handschrift bringt, gibt Mons. A. Pelzer, der sich eineinhalb Monate mit diesem äußerst komplizierten Codex befaßt hat, sowohl in seinem der Vollendung entgegengehenden Katalogband vatikanischer scholastischer Handschriften, dessen Bedeutung und Wert für die Literaturgeschichte, Handschriftenforschung, Paläographie usw. der Scholastik nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, wie auch in einer Abhandlung, die in der Revue néo-scolastique de philosophie erscheinen wird. Ihm wie auch P. B. Xiberta verdanke ich wertvolle Mitteilungen über diese Handschrift. Monsignore Giovanni Mercati, Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, besorgte mir in liebenswürdiger Weise Photographien der Eckhartquaestionen, die ich Ostern 1926 in der Handschrift aufgefunden hatte.

In quo queso plus attendatur affectus quam munus, plus obedientia, plus scripture zelus quam vane laudis gloria temporalis.

Aus diesem Vorwort ist vor allem die Widmung an den Bischof Hugolin von Faenza wichtig, da uns dadurch ein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit des Werkes gegeben ist. Da Hugolinus von Faenza aus dem Franziskanerorden von 1311 bis 1337 auf dem bischöflichen Stuhl von Faenza war, so ergibt sich für die Entstehung des Werkes als unterste Zeitgrenze das Jahr 1311. Weiterhin ist in diesem Vorwort besonders beachtenswert die ausgesprochene Absicht, bei den einzelnen Problemen die verschiedenen Meinungen der Pariser Professoren mit deren Begründung vorzutragen und am Rande die Namen der Vertreter der verschiedenen Meinungen genau anzugeben. Bekanntlich war es in der wissenschaftlichen Literatur des 13. und großenteils auch noch des 14. Jahrhunderts Gepflogenheit, die Namen zeitgenössischer Autoren, zu denen man zustimmend oder ablehnend Stellung nahm, nicht anzuführen, sondern mit quidam in die Diskussion einzuführen. Kardinal Ehrle hat sich mit dieser akademischen Gepflogenheit näher befaßt. „Es war", schreibt er,[1]) „in der Hochscholastik, ja noch bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts verpönt, in den Vorlesungen und Disputationen und demgemäß in den Schulschriften: den Sentenzenkommentaren und Aristoteleskommentaren, den Quolibeta und Quaestiones disputatae usw. zeitgenössische Lehrer namentlich anzuführen. Es galt dies gewissermaßen als unanständig, als ein Verstoß gegen die schuldige, literarische Urbanität. Auch in den Statuten finden sich häufig Mahnungen, in den akademischen Veranstaltungen, leidenschaftliche Redekämpfe hintanzuhalten, die bei dem international so stark gemischten Publikum mit seinen empfindlichen Landsmannschaften und Ordensangehörigkeiten leicht zu Tätlichkeiten führen konnten. Daher dann in dieser Periode beim Handschriftenstudium die so nervenreizenden Wendungen Quidam dicunt, Alia opinio est u. ä. Erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts beginnen allmählich in diesen Schriften zahlreichere Namen nicht etwa nur am Rande, sondern auch in den Originaltexten aufzutauchen." Kardinal Ehrle verweist dann auf die Sentenzenkommentare des Alphonsus Toletanus, des Johann Baconthorp, des Johannes von Basel, Johannes de Wasia, Petrus von Candia und Thomas Claxton. In diesen Werken, die der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören, teilweise schon ins 15. Jahrhundert hinüberreichen, — am frühesten ist der Sentenzenkommentar des Alphonsus Toletanus von 1345 — finden sich zahlreiche Namen von zeitgenössischen oder früheren Scholastikern. Kardinal Ehrle mahnt auch zur Vorsicht bei der Benützung von Randzitaten in scholastischen Werken: „Die in den Drucken, ja selbst in den Handschriften, sei es am Rande, sei es im Texte, verzeichneten Zitate dürfen keineswegs ohne weiteres dem Verfasser zugeschrieben werden. Nicht selten sind sie von den Herausgebern oder gelehrten Benützern der Handschriften dort am Rande angesetzt worden, wo im Texte auf einen quidam oder einen alius verwiesen wird." Angesichts dieser Tatsachen ist es von besonderer Bedeutung, daß schon erheblich früher — wir werden später sehen, daß Prosper de Regio im Jahre 1315 als Professor tätig war — ein Scholastiker und Pariser Professor im Vorwort zu seinem Sentenzenkommentar unzweideutig den Willen ausspricht, die im Texte aufgeführten und entwickelten opiniones am Rande mit dem Namen ihrer

[1]) Fr. Kardinal Ehrle, Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, München 1919, 15 f.



Vertreter zu versehen. Diese Namensnennung ist um so wertvoller, als Prosper de Regio Professoren namentlich aufführt, die zu seiner Zeit und mit ihm an der Pariser Universiät lehrten, darunter viele solche, von denen uns Werke in den Handschriften nicht überliefert sind. Für die Literatur- und Ideengeschichte der Pariser Scholastik der beiden ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts ist dieses Werk unseres Augustiners von großem Interesse und Wert. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß seine Angaben und Namensnennungen, weil aus persönlicher akademischer Kenntnis und Bekanntschaft geschöpft, absolut verlässig sind. Diesen Vorzug der Zuverlässigkeit in der Benennung von zeitgenössischen Autoren dürfen wir auch auf den zweiten Teil der Handschrift, auf die Sammlung und Zusammenstellung der Quaestionen von Pariser Professoren ausdehnen. Ich hebe dies schon jetzt hervor, da wir unter diesen Quaestionen auch solche aus der Feder des Meister Eckhart nachweisen werden.

Der Sentenzenkommentar des Prosper de Regio[1]) bricht in der zweiten distinctio mit der Quaestio: Utrum Deo frui possimus distinctis fruitionibus ab. Der größte Teil dieses Kommentars beschäftigt sich mit dem Prologus des Sentenzenkommentars, bis fol. 77^{v}, wo die Bemerkung sich findet: Expliciunt questiones super prologo sententiarum de quattuor causis theologie. Inhaltlich und ideengeschichtlich ist dieser Teil der Handschrift deshalb von Interesse, weil hier die Probleme der theologischen Einleitungs- und Erkenntnislehre, die bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts an der Spitze der Summen und Sentenzenkommentare in der Regel kurz erörtert wurden, die eingehendste Darlegung finden. Der Einfluß der Philosophie auf die theologische Prinzipien- und Methodenlehre kommt hier im weitgehendsten Maße zur Geltung. Es sind auch rein philosophische Fragen, z. B. die Frage von der Notwendigkeit des intellectus agens zum Zustandekommen des geistigen Erkenntnisaktes erörtert. Diese ausführliche Behandlung der theologischen Einleitungslehre findet sich auch bei anderen späteren Theologen der Augustinerschule, so bei Thomas von Straßburg, Alphonsus Toletanus, Ugolino Malabranca von Orvieto, sodann auch bei Franziskanertheologen wie Johannes de Rodington, Johannes de Ripa usw. Ockham und der Nominalismus gaben Anlaß zu Auseinandersetzungen der schwierigsten Art, die sich bei Prosper de Regio selbstverständlich noch nicht finden. Das Charakteristische der theologischen Einleitungslehre des Prosper de Regio ist die Vorführung und kritische Würdigung der Lehrmeinungen seiner Pariser Kollegen. Es liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung, auf Einzelheiten einzugehen, aber so viel kann gesagt werden, daß sich uns hier ein Bild der wissenschaftlichen Zersplitterung und Meinungsverschiedenheit zeigt, wie ein solches trotz aller Gegensätze die große Scholastik des 13. Jahrhunderts, des Zeitalters des hl. Thomas von Aquin auch nicht annähernd darbietet. Der Satz Baeumkers „von der differenzierten Mannigfaltigkeit und Lebensspannung im mittelalterlichen Geistesleben" könnte nicht leicht durch etwas deutlicher und drastischer illustriert werden, als durch dieses Werk des Prosper de Regio, das an einem verhältnismäßig kleinen Stoff und für eine Zeit von wenig Jahren erkennen läßt, wie an der Pariser Universität die Meinungen der Theologen nach allen Richtungen der Windrose auseinandergegangen sind.

[1]) Eine Quaestio disputata des Prosper de Regio ist uns im Cod. Ottobon. lat. 179, fol. 67 — 69^{v} erhalten: Incipit questio determinata per reverendum magistrum Prosperum de Regio: Utrum judex debeat judicare vel condempnare secundum allegata vel secundum conscientiam illum, quem certitudinaliter scit innocentem.

Von besonderem Wert ist dieses Werk für die literarhistorische Erforschung der Pariser Scholastik in der Frühzeit des 14. Jahrhunderts, insofern hier eine große Zahl von Pariser Professoren mit ihren Lehrmeinungen namentlich aufgeführt werden. Die Randnotizen machen uns mit einer großen Anzahl von Autoren bekannt, welche damals eine Rolle spielten und von denen vielfach uns sonst keine literarischen Leistungen erhalten sind. Unter Umständen können die hier gebotenen Texte, deren Autor am Rande angegeben ist, den Schlüssel zur Identifizierung anonymer scholastischer Werke darbieten. Es würde über den Rahmen unserer Untersuchung hinausführen, wenn ich jetzt alle diese Namen im Einzelnen eingehend behandeln würde. Ich konnte auch eine ziemliche Anzahl einer Reihe von Namen trotz der vorzüglichen Indices von Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis noch nicht näher bestimmen.

Der zweite Teil der Handschrift (fol. 101^r — 327^v) war ursprünglich eigens foliiert, ist dann nachträglich fortlaufend im Anschluß an den vorhergehenden Teil weiter numeriert worden (also fol. 101^r — 327^v). Es zerfällt dieser zweite Teil wieder in zwei Unterabteilungen: fol. 101^r — 173^v und 176^v bis Schluß, welche Sammlungen von Quaestionen darstellen. Die Namen der Autoren sind teils am Rande, teils am Anfange der Quaestion oder einer ganzen Reihe von Quaestionen angebracht. Vielfach sind mehrere Quaestionen eines Autors zusammengestellt. Mons. Pelzer ist der Anschauung, daß es sich vielfach um Nachschriften oder um abkürzende Bearbeitungen dieser Pariser Quaestionen handelt. In der Tat wird diese Anschauung durch den oft lückenhaften, nur andeutenden Text bestätigt. Ich kann auf die Autoren dieser einzelnen Quaestionen nicht eingehen, zumal eine eingehende und abschließende Darlegung dieser verwickelten literarischen Eigentumsverhältnisse durch Mons. Pelzer aus der Fülle seines literarhistorischen und ideengeschichtlichen Wissens gegeben wird. In der literarhistorischen Untersuchung werde ich Gelegenheit haben, den einen und anderen Autor nach seiner chronologischen Einreihung kurz zu betrachten.

In der ersten Quaestionensammlung findet sich nun fol. 143^r eine Quaestio: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem, an deren Spitze M. Ayerdus steht. Unmittelbar voraus (fol. 142^r) geht eine Quaestio des Johannes de Polliaco: Utrum beatitudo consistat in actu reflexo. Ich zweifelte anfangs, ob man Magister Ayerdus mit Magister Aycardus identifizieren dürfe und ob ich so in der literarhistorischen Untersuchung unserer Abhandlung diese Quaestio als Quaestio des Meister Eckhart ins Auge fassen könne, wurde aber durch Mons. A. Pelzer, der mit den verschiedenartigsten Schreibweisen mittelalterlicher Eigennamen aufs gründlichste vertraut ist, in der Anschauung bestärkt, daß Ayerdus mit Aycardus gleichzusetzen ist. Diese Quaestio hat ganz den Charakter eines Exzerptes, einer abkürzenden, sehr skizzenhaften Wiedergabe des Textes der Quaestio des Aycardus. Sinn und Gedankengang ist deshalb mehr angedeutet als ausgeführt, so daß die Quaestio nicht leicht verständlich ist, zumal einzelne Wörter in der verblaßten und undeutlichen Schrift nicht zu entziffern sind.

In der zweiten Quaestionensammlung begegnet uns auf fol. 222^r links oben von ziemlich blasser gleichzeitiger Hand geschrieben der Name M. Aycardus an der Spitze einer Quaestio: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum (fol. 222^r — 222^v). Es reihen sich hieran unmittelbar ohne Angabe eines Autors vier Questionen: Utrum omnipotentia que est in Deo debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam (fol. 222^v) — Utrum essentia Dei est actualior

quam proprietas (fol. 222^v — 223^r) — Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis (fol. 223^r — 223^v) — Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem (fol. 223^v — 224^r). Ich war der Anschauung, daß diese vier Quaestionen mit der vorhergehenden Quaestio des M. Aycardus als zusammengehöriges Werk eines einzigen Autors zu betrachten seien, eben des M. Aycardus, zumal diese Quaestionen durch einen Strich gegenüber den vorhergehenden und nachfolgenden Quaestionen anderer in der Handschrift deutlich benannter Autoren abgegrenzt sind. Unmittelbar voraus steht (fol. 221^v) die Quaestio des M. Ainodeus: Utrum cognitio creditiva supernaturalis de Deo sit possibilis communicari creature sine lumine supernaturali. Unmittelbar auf die letzte der fünf fraglichen Quaestionen (fol. 225^r) folgen Quaestionen eines M. G. de sancto Victore, deren erste überschrieben ist: Utrum felicitas habeat rationem premii. Meine Anschauung, daß diese fünf Quaestionen, die von fol. 222^r — 224^r anscheinend unter dem gemeinsamen Namen des M. Aycardus stehen, wirklich zusammengehören und den gleichen Verfasser haben, wurde durch Mitteilungen von Mons. Pelzer in ihrer Sicherheit sehr erschüttert. Er machte auf Grund seiner Untersuchung aller einzelnen Quaestionen der Handschrift mich darauf aufmerksam, daß aus dem Umstande, daß mehrere Quaestionen unter einem gemeinsamen Namen stehen, noch keine sicheren Schlüsse auf deren Zusammengehörigkeit und Abfassung durch diesen einzigen Autor gezogen werden dürfen. Es kommen in der Handschrift gewiß Fälle vor, daß unter einem einzigen Namen stehende aufeinander folgende Quaestionen wirklich zusammengehören und von dem an der Spitze der ersten Quaestio genannten Autor herrühren. Mons. Pelzer hat aber, wie er mir mitteilte, auch Fälle vorgefunden, in denen dies nicht zutrifft. Außerdem hat er mir bei einer gemeinsamen Untersuchung des betreffenden Teiles der Handschrift gelegentlich meines Romaufenthaltes Ostern 1927 eine Rasur auf fol. 222^v links oben, wo die zweite unserer fraglichen Quaestionen: Utrum omnipotentia, que est in Deo etc. beginnt, gezeigt, welche, da dieser ganze Rand von einer Hand des 15. Jahrhunderts voll beschrieben ist, nur bei sorgfältigster Untersuchung wahrnehmbar ist. Da ich meine Untersuchungen auf Grund von Photographien angestellt hatte, war ich auf diese Rasur überhaupt nicht aufmerksam geworden. Mons. Pelzer hält es für wahrscheinlich, daß an der Stelle dieser Rasur ein Eigenname gestanden habe. Es konnte bisher auch durch das Verfahren der Palimpsestphotographie dieses Wort nicht festgestellt werden. Stand an dieser Stelle wirklich der Name eines Scholastikers aus dem Autorenkreis dieser Quaestionensammlung, dann stammt die hier beginnende Quaestio nicht mehr von M. Aycardus und auch die anderen daran sich schließenden drei Quaestionen können nicht als dessen Werk angesprochen werden. Man wird also als unzweifelhafte literarische Leistung Meister Eckharts nur die zwei folgenden Quaestionen ansprechen dürfen: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem (fol. 142^r) und: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserient forme elementorum (fol. 222^r — 222^v). Die vier an diese Quaestio sich unmittelbar anschließenden Quaestionen, deren Überschriften wir oben angegeben haben, können einstweilen nur als zweifelhafte Arbeiten des M. Aycardus betrachtet werden.

III. Literarhistorische Feststellungen und Untersuchungen über die neuaufgefundenen Pariser lateinischen Quaestionen Meister Eckharts und über eine gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona.

Die ausführliche Beschreibung der Handschriften hat folgendes Ergebnis gezeitigt: Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon enthält in einer zusammenhängenden und zusammengehörigen, jedenfalls in Paris entstandenen Quaestionensammlung zwei Quaestionen, als deren Verfasser jeweils am Schluß Equardus, Equardus predicator genannt ist: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere (fol. 113^r—113^v) und: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (fol. 116^v—117^r). Außerdem findet sich in dieser Handschrift eine polemische Auseinandersetzung mit Equardus aus der Feder eines Consalvus minor, von dem der größte Teil dieser Quaestionen stammt. Cod. Vat. lat. 1086 enthält im ersten Teil einen Kommentar des Augustinertheologen Prosper de Regio zum Anfang des ersten Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus, wobei die Namen der Vertreter verschiedener Lehrmeinungen aus dem Kreise der Pariser Professoren aufgeführt sind, im zweiten Teile eine vielleicht auch mit Prosper de Regio zusammenhängende Sammlung von zahlreichen Quaestionen Pariser Professoren, darunter Quaestionen, als deren Verfasser am Anfang M. Aycardus genannt ist: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem (fol. 142^r) und: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum (fol. 222^r—222^v). An diese Quaestio schließen sich noch vier weitere Quaestionen an, die anscheinend auch von M. Aycardus stammen, die aber aus den oben bei der Beschreibung der Handschrift angegebenen Gründen nur als zweifelhaftes Werk des M Aycardus angesehen werden können. Es haben diese vier Quaestionen folgende Überschriften: Utrum omnipotentia que est in Deo debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam (fol. 222^v) — Utrum essentia Dei esset actualior quam proprietas (fol. 222^v — 223^r) — Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis (fol. 223^r — 223^v) — Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem (fol. 223^r — 224^r).

Die literarhistorische Untersuchung wird nun festzustellen haben, ob wir hier wirkliche lateinische Schriften von Meister Eckhart vor uns haben und ob sich über die Entstehungszeit dieser Quaestionen etwas bestimmtes sagen läßt. Wir beginnen mit der Handschrift von Avignon.

Bei der Handschrift von Avignon werden wir unsere Untersuchung am besten mit der Quaestio des Consalvus minor beginnen, welche durch die Randbemerkungen: Rationes Equardi (fol. 120^v) und Solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis als eine Auseinandersetzung eines Franziskaners Consalvus mit Equardus oder, wenn wir so sagen wollen, als eine Streitschrift gegen Equardus bestimmt ist. Da die in Betracht kommende Questionensammlung der Handschrift von Avignon ihrer ganzen Komposition nach aus der gleichen Zeit stammt und da die Streitschrift des Consalvus minor, wie wir oben gesehen haben, mit Gedankengängen, die in der ersten Quaestio des Equardus: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere uns begegnen, sich auseinandersetzt, deshalb kann diese Streitschrift uns Anhaltspunkte zur chronologischen Bestimmung der beiden Quaestionen des Equardus geben.

Wer war nun dieser Franziskaner (minor) Consalvus? L. Wadding[1]) kennt aus dieser Zeit nur einen einzigen Franziskanertheologen mit dem Namen Consalvus (Gonsalvus), einem Namen, der mit Gondisalvus, Gundisalvus gleichbedeutend ist. Es ist dies Gondisalvus de Vallebona, ein Spanier (Gallaecus) und Angehöriger der Ordensprovinz Kastilien, der 1304 auf dem Generalkapitel zu Assisi zum Ordensgeneral gewählt wurde und bis zu seinem Tode 1313 an der Spitze des Ordens gestanden hat. Als literarische Leistung dieses Franziskanergenerals erwähnt Wadding nur einen Tractatus de praeceptis eminentibus Regulae et de Aequipollentiis, der im Enchiridion Minorum 1535 zu Neapel gedruckt worden ist. J. H. Sbaralea[2]), der vortreffliche, aus reichster Handschriften- und Quellenkenntnis schöpfende Literarhistoriker des Franziskanerordens, macht auf die warme Charakteristik, die in der Schrift De planctu ecclesiae des Franziskaners Alvaro Pelayo († 1352) sich findet, aufmerksam und ergänzt auch Waddings Mitteilungen über die Schriften des Gonsalvus de Vallebona. Mit Berufung auf das fast gleichzeitige, aber ziemlich unbestimmte Zeugnis in dem Werke: De conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Jesu des Franziskaners Bartholomaeus von Pisa, teilt er ihm Kommentare zur hl. Schrift zu. An zweiter Stelle nennt Sbaralea den auch bei Wadding stehenden Traktat De praeceptis regulae et aequipollentiis. Sodann führt Sbaralea als Werk des Consalvus de Vallebona an: Apologiae pro Communitate Ordinis et contra scriptum Ubertini Casalensis et Zelatorum libri tres und verweist hiefür auf Cod. 734 scamn. 3 der Klosterbibliothek von S. Croce in Florenz. Auf die bedeutsame Rolle, welche Consalvus de Vallebona als Ordensgeneral im Streite mit Ubertino von Casale und den Spiritualen gespielt hat, kann ich hier nicht eingehen. Sbaralea erwähnt schließlich noch pastorale Arbeiten und Verfügungen, die aus dem Ordensgeneralat des Consalvus de Vallebona stammen. Von scholastischen Quaestiones disputatae oder quodlibetales des Consalvus ist weder bei Wadding noch bei Sbaralea noch auch in den anderen einschlägigen bibliographischen Werken Joannes a. S. Antonio, Barbosa usw. die Rede. Auch die an franziskanischer Scholastik so reichen Handschriftensammlungen der Bibliotheken von Assisi und Todi weisen keine Quaestionen des Consalvus auf. Es scheint also, daß durch unsere Handschrift zu Avignon Consalvus de Vallebona zum erstenmal als Verfasser philosophischer und theologischer Quaestionen sich uns enthüllt. Die Pariser Franziskanerschule erhält damit eine neue Persönlichkeit und auch der bisher noch nicht genügend erforschte Anteil Spaniens an der Scholastik erfährt dadurch eine neue Bereicherung.

Für die Zwecke unserer Eckhartuntersuchung ist hier einzig die Frage von Belang, ob und wann Consalvus in Paris Professor gewesen ist. Denn die Zeit seines Ordensgeneralats von 1304 bis zu seinem 1313 erfolgten Tode kommt für diese Quaestionen nicht in Betracht. Daß Consalvus magister Parisiensis gewesen ist und folglich in Paris studiert und doziert hat, ist durch alte Quellenzeugnisse außer allen Zweifel gestellt. In der Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum ist Gundisalvus de Vallebona als magister Parisiensis bezeichnet.[3]) Im Chronicon XIV vel XV Generalium Ministrorum Ordinis Fratrum Minorum,

---

[1]) L. Wadding, Scriptores Ordinis minorum, Romae 1806, 100.

[2]) H. J. H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum S. Francisci, Romae 1806, 310.

[3]) Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum. Analecta Franciscana III. Ad Claras Aquas 1897, 454—467.

welcher auch Catalogus Gonsalvinus betitelt ist, weil Consalvus der letzte in dieser Chronik behandelte Ordensgeneral ist und weil er auch den Auftrag zur Abfassung dieses Kataloges gegeben haben soll, findet sich folgende Bemerkung[1]): „Huic successit in officio ministerii frater Gonsalvus de Provincia sancti Jacobi, magister in theologia Parisiensis electus, cum esset Minister Castellae, in capitolo celebrato Assisii anno Domini MCCCIIII“. Von durchschlagender Beweiskraft ist folgende Stelle in der im Jahre 1312, also noch während des Generalates des Consalvus entstandenen Verteidigungsschrift des Ubertino von Casale[2]): Fr. Gonsalvus generalis, cum legeret sententias Parisius in scholis minorum, illam opinionem de essentia divina, quam recitat fr. Petrus predictus, tenuit tamquam probabilem. Et dicunt qui presentes erant in scholis, dum legeret.“

So unzweifelhaft sicher es feststeht, daß Consalvus de Vallebona in Paris Magister der Theologie geworden ist oder in Paris gelernt und gelehrt hat, ebenso schwierig und unsicher ist die Bestimmung der Zeit, in der er an der Pariser Universität geweilt hat. Es ist diese Frage in neuester Zeit im Zusammenhange mit der Bestimmung der Zeit des Studienaufenthaltes des Johannes Duns Skotus an der Universität Paris untersucht worden. Ob die Abhandlung von P. José-M. Pou, Fr. Gonzalo de Balboa, primer General español de la Orden[3]) hiezu Stellung genommen hat, kann ich, da sie mir nicht zur Verfügung stand, nicht sagen. Hingegen hat P. André Callebaut O. F. M. in Quaracchi, ein hervorragender Forscher, dem wir wertvollste Untersuchungen zur Biographie von Franziskanertheologen des Mittelalters verdanken, in seiner Abhandlung: Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293—1296, die Frage des Pariser Aufenthaltes des Consalvus de Vallebona zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht.[4] P. Callebaut hat auch unsere Kenntnis vom literarischen Schaffen des Consalvus durch den Nachweis bereichert, daß die in den Druckausgaben der Werke des Duns Skotus stehenden Conclusiones metaphysicae nicht ein Werk des Doctor subtilis, sondern eben unseres Consalvus sind. Diese Autorschaft ist bezeugt durch das Explicit zweier Handschriften. In Cod. M. III, 26 des erzbischöflichen Seminars zu Venedig lesen wir: „Expliciunt collationes metaphysice secundum magistrum Gonsalvum, tuuc Parisiensem lectorem et demum ordinis Minorum generalem“. Cod. Ottob. lat. 1816, fol. 5 v, auf welchen P. Callebaut durch Msgre. A. Pelzer aufmerksam gemacht wurde, hat die Bemerkung: „Explicit collectio conclusionum libri metaphysice cum initiis suis edita a magistro Gonsalvo, tunc lectore Parisius et postea generali ministro ordinis Minorum fratrum, de provincia S. Jacobi oriundo“. Es ist auch durch dieses Explicit die Tatsache, daß Consalvus in Paris Professor gewesen ist, bestätigt.

Um nun auf die Darlegungen von P. Callebaut einzugehen, so bildet den Ausgang seiner Untersuchungen der Erlaß, in welchem Fr. Consalvus de Vallebona unter dem 18. November 1304, also bald nach seiner Wahl zum Ordensgeneral, den Fr. Johannes Duns Scotus nach Paris zur Erlangung der Grade eines Lizentiaten und Magisters der Theologie (pro licentiatu et magisterio Parisius consequendo) abordnet. Dieser Beschluß des Ordens-

[1]) Chronicon XIV vol XV Generalium Ministrorum Ordinis Fratrum Minorum. Ibid. 704.

[2]) Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886) 383.

[3]) Revista de Estudios Franciscanos V (1911) 171—180, 332—347.

[4]) P. A. Callebaut O. F. M., Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris 1293—96. Archivum Franciscanum Historicum XVII (1924) 3—12.

generals ist folgendermaßen motiviert: „dilectum in Christo fratrem Joannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque sublimissimo aliisque insignibus conditionibus suis partim ex experientia longa, partim fama que ubique divulgata est, . . . informatus sum ad plenum.“ P. Callebaut macht nun die Bemerkung des Consalvus, daß ihm Johannes Scotus „ex longa experientia“ nach seinen ausgezeichneten Eigenschaften des Geistes und Herzens bekannt sei, zum Ausgangspunkt für die Feststellung der Zeit, in der Consalvus und Johannes Scotus zusammen, ersterer als Lehrer, letzterer als Schüler an der Pariser Universität gewesen sind. Mit Benützung der Vorschriften der Pariser theologischen Fakultät über die Studiendauer vor Erlangung der akademischen Grade kommt P. Callebaut zu dem Ergebnis, daß die beiden Franziskanertheologen ungefähr in den Jahren 1293—1296 gleichzeitig in Paris weilten. Freilich will P. Callebaut in seiner vorsichtig abwägenden Art dieser Zeitangabe keine definitive Bedeutung beilegen. Er verweist mit Recht auf die überaus spärlichen sicheren Daten über das Leben des Consalvus de Vallebona und auf die mangels an urkundlichen Zeugnissen bestehende Unmöglichkeit, dessen Pariser Aufenthalt mit Sicherheit festzustellen. Es könnte die longa experientia, von der Consalvus spricht, sich ganz gut auch so verstehen lassen, daß beide Consalvus und Scotus zusammen in Paris studiert haben und daß ersterer erst später in Paris Magister der Theologie geworden ist. Er ist wohl vor seiner Wahl zum Ordensgeneral Provinzial der kastilischen Provinz gewesen. Aber wir wissen nicht, wie lange er diese Stelle bekleidet hat. Es ist eben bedauerlich, daß wir kein chronologisches Verzeichnis der Pariser Magistri des Franziskanerordens besitzen, wie wir ein solches des Dominikanerordens haben.

Da gibt nun die mit Equardus sich befassende Quaestio des Consalvus Fingerzeige zur zeitlichen Feststellung sowohl der Pariser Lehrtätigkeit des Consalvus wie auch der Abfassung der beiden in dieser Handschrift überlieferten Quaestiones Equardi. Ich will aus der oben gegebenen Beschreibung der Handschrift hier noch einmal hervorheben, daß die in Betracht kommende Quaestionensammlung den Charakter des Einheitlichen, Zusammengehörigen, zu gleicher Zeit Entstandenen macht. Von den an dieser Quaestionensammlung auch noch beteiligten Autoren, dem Augustiner Ernaldus und dem J. Sapiens, welch letzterer sich als ein scharfer Kopf zeigt, konnte ich auch mit Zuhilfenahme der Indices zu Denifles Chartularium nichts Bestimmtes feststellen. Es gilt also nur, die Beziehungen zwischen Consalvus de Vallebona und Equardus zeitlich abzugrenzen. Hier muß vor allem zweierlei festgestellt werden, einmal daß Equardus mit dem berühmten deutschen Dominikanermystiker Meister Eckhart ein und dieselbe Persönlichkeit ist, sodann, daß die in der Handschrift von Avignon enthaltenen Quaestionen des Consalvus de Vallebona, sowohl die gegen Equardus gerichtete wie auch die anderen, aus der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit stammen.

Die Identität des Equardus, des Equardus predicator mit Meister Eckhart ist ohne weiters einzusehen. Denn der Zusatz predicator bezeichnet den Equardus als Angehörigen des Dominikanerordens. Der Name Equardus ist ohne Zweifel derselbe wie Ekardus, Ekehardus. Wir kennen nur einen Dominikaner Ekardus, der in Paris als Professor tätig gewesen ist, und das ist eben Eckhart von Hochheim, der Meister Eckhart. Außerdem wird unten die ideengeschichtliche Untersuchung zeigen, daß unter den von Consalvus de Vallebona bekämpften rationes Equardi sich bekannte Eigenlehren Meister Eckharts finden, die in seinen anderen Schriften niedergelegt sind. Auch aus den beiden Quaestiones Equardi in der Avignoneser Handschrift weht uns Meister Eckharts Geist entgegen.

Mit der gleichen Gewißheit, wie die Identität des Equardus predicator mit Meister Eckhart, läßt sich auch nachweisen, daß die Quaestionen des Consalvus de Vallebona aus dessen Pariser Lehrtätigkeit stammen. Wir erinnern uns noch an das Explicit seiner Conclusiones metaphysicae in zwei Handschriften, in denen als Verfasser dieser Conclusiones magister Gonsalvus, tunc Parisiensis lector, postea (demum) generalis minister Ordinis Minorum fratrum bezeichnet ist. Dies gilt auch von den Quaestionen des Consalvus in der Handschrift von Avignon. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß Consalvus in der Zeit, da er Ordensgeneral war und er war dies bis zu seinem 1313 erfolgten Tode, streng scholastische Quaestionen verfaßt hat. Aber die ganze Komposition der Quaestionen selbst spricht entschieden dafür, daß dieselben von einem Verfasser stammen, der zu Paris im aktiven Lehramt stand und mit den geistigen Strömungen und Lehrmeinungen an der dortigen Hochschule in lebendigster Fühlung war. Die fortwährende Aufführung der verschiedensten opiniones und deren Bekämpfung, die polemische Auseinandersetzung mit Meister Eckhart und mit dem weiter nicht feststellbaren Magister J. Sapiens, auch die Replik dieses J. Sapiens gegen Consalvus, all diese Momente weisen darauf hin, daß die Quaestionen des Consalvus aus dessen Pariser Lehrtätigkeit hervorgegangen sind. Ein wichtiges Beweismoment ist auch die auf fol. 112ᵛ bei einer der Quaestionen des Consalvus angebrachte Randnotiz: Non sum certus, si sic dixit. Diese Notiz ist aus gleicher Zeit, aber nicht von gleicher Hand wie der Text selber. Diese Randnotiz kann nur den Sinn haben, daß jemand, der den Magister Consalvus de Vallebona gehört hatte, beim Durchlesen oder Durchkorrigieren der Niederschrift dieser Quaestio Zweifel bekam, ob Consalvus wirklich im Kolleg so gesagt hatte als es jetzt in der Handschrift zu lesen ist. Jedenfalls bezeugt diese Randnotiz, daß die Quaestionen des Consalvus aus dessen Pariser Lehrtätigkeit stammen.

Diese etwas umständlichen Untersuchungen zeitigen hiemit das Ergebnis, daß die in der Handschrift von Avignon überlieferten Quaestionen des Fransiskanergenerals Consalvus de Vallebona vor seiner im Jahre 1304 erfolgten Wahl zum Ordensgeneral entstanden sind. Hieraus ergibt sich, daß auch die beiden in der gleichen Handschrift befindlichen Quaestionen des Meisters Eckhart ebenfalls vor diesem Zeitpunkt entstanden sind. Es hat ja, wie schon mehrfach bemerkt, diese Quaestionensammlung das unverkennbare Gepräge des Zusammengehörigen, Ineinandergreifenden und Gleichzeitigen. Außerdem nimmt ja Consalvus in der mit Meister Eckhart sich auseinandersetzenden Quaestio zu Gedanken, die in den beiden Quaestionen Eckharts, besonders in der ersten, entwickelt sind, kritisch Stellung. Wir kommen dadurch zur Erkenntnis, daß diese vor 1304 entstandenen zwei Quaestionen Meister Eckharts aus der Zeit von dessen erster Pariser Lehrtätigkeit stammen. Es ist diese Feststellung um so wichtiger, als Meister Eckhart, wie wir sehen werden, auch noch ein zweitesmal in Paris als Magister, als Professor gewirkt hat. Mit beiden Pariser Aufenthalten hat sich schon W. Preger befaßt und hat für den ersten Aufenthalt, bei welchem Eckhart Magister der Theologie wurde, sich auf eine Notiz in Cgm. 365 (s. XVI fol. 199ᵛ) berufen.[1] Volle Klarheit in die zeitliche Umgrenzung der ersten Pariser Lehr-

[1] W. Preger, Geschichte der Mystik II, 333. Vgl. auch die gut zusammenfassenden Darlegungen bei X. de Hornstein, Les grands Mystiques Allemands du XIV. siècle Eckart, Tauler, Suso, Lucerne 1922, 11 ff.



tätigkeit Eckharts hat P. Heinrich Denifle gebracht. In dem von ihm veröffentlichten alten chronologischen Verzeichnis der Pariser Magistri der Theologie aus dem Dominikanerorden an der Pariser Universität, welches Stephan Salanhac O. Pr. († 1294) angelegt und der bekannte Dominikanerhistoriker Bernard Gui (Guidonis † 1331) fortgesetzt hat, findet sich über Meister Eckhart folgende Mitteilung:[1]) „frater Aychardus Theutonicus fuit licentiatus anno MCCCII. Hic fuit confirmatus in priorem provincialem Saxoniae in generali capitulo tholosano anno Domini MCCCIIII." Meister Eckhart erlangte demnach im Jahre 1302 an der Pariser Universität den Grad eines Licentiaten und Magister der Theologie und hat von da an als vollberechtigtes Mitglied des Professorenkollegiums der theologischen Fakultät in Paris das Lehramt ausgeübt. Wie lange vor Erlangung des Magisteriums Eckhart in Paris geweilt hat, wann er dorthin gekommen ist, darüber berichten die Quellen nichts. Wir werden annehmen dürfen, daß die beiden Quaestionen Eckharts in der Handschrift zu Avignon erst aus der Zeit, da er Magister der Theologie geworden war, also frühestens aus dem Jahre 1302 stammen. Die Quaestiones disputatae und die Quaestiones de quolibet sind ja literarische Leistungen des Magisters der Theologie. Eckhart war nicht lange als Professor der Theologie in Paris tätig. Auf dem Generalkapitel des Dominikanerordens zu Besançon 1303 wurde die so ausgedehnte Ordensprovinz Teutonia in zwei Provinzen, in die Teutonia und Saxonia geteilt. Im Jahre 1303 wurde nun Meister Eckhart in Erfurt zum Provinzial der neuerrichteten Saxonia gewählt. Diese Wahl fand am 18. Mai 1304 auf dem Generalkapitel zu Toulouse ihre Bestätigung.[2]) Wir besitzen also aus der Zeit dieser ersten Wirksamkeit Eckharts als Magister der Theologie an der Pariser Universität aus den Jahren 1302—1303 zwei Quaestionen. Es ist dies nur ein Bruchstück der scholastischen Veröffentlichungen Eckharts aus dieser Pariser Zeit. In der ersten dieser beiden Quaestionen: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere verweist Eckhart mehrmals auf andere Stellen, an welcher er über die betreffende Frage oder Schwierigkeit gehandelt habe (sicut alias dixi). Man wird hier an andere Quaestionen Eckharts oder auch an seinen Sentenzenkommentar denken dürfen.

Nicht so leicht und sicher läßt sich die Abfassungszeit der lateinischen Quaestionen bestimmen, welche im Cod. Vat. lat. 1086 dem Aycardus zugeteilt sind. Daß dieser Aycardus mit Meister Eckhart identisch ist, steht außer allem Zweifel. In dem alten Verzeichnis der Pariser Magistri der Theologie aus dem Dominikanerorden ist, wie wir soeben gesehen haben, Eckhart als frater Aychardus bezeichnet. Es ist uns auch sonst kein Theologe und Verfasser lateinischer Quaestionen mit diesem Namen bekannt. Eckhart führt zwar in der vatikanischen Handschrift nicht wie in derjenigen von Avignon die Benennung predicator. Indessen läßt die philosophische Einstellung der zweiten dieser vatikanischen Quaestionen, wie die ideengeschichtliche Analyse zeigen wird, einen Dominikaner, der in der Lehre von Materie und Form den thomistischen Standpunkt vertritt, klar erkennen. Die Beschreibung der Handschrift hat klar und deutlich gezeigt, daß der Inhalt des Cod. Vat. lat. 1086 in Paris entstanden ist und so auch die Quaestionen Eckharts aus seiner Pariser

[1]) H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 211.

[2]) Vgl. die gute Zusammenstellung der Lebensdaten Eckharts bei P. von Loë O. Pr. Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. 4. Heft) Leipzig 1910, 16.

Zeit stammen. Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob diese Quaestionen während der ersten oder während der zweiten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts entstanden sind. Wir verdanken auch für diesen zweiten Pariser Aufenthalt Eckharts den Forschungen H. Denifles sichere chronologische Daten. Er hat im Chartularium Universitatis Parisiensis den Beschluß des Generalkapitels des Dominikanerordens in Neapel von Ende Mai 1311 veröffentlicht[1]): „Absolvimus priorem provincialem Saxonie et mittimus eum Parisius ad legendum". Dieser Provinzial der Saxonia, der 1311 nach Paris zur Übernahme einer Professur an der Universität geschickt wurde, ist Meister Eckhart gewesen, der von 1303 bis 1311 als erster Provinzialoberer diese neugegründete Provinz leitete. Ein Jahr zuvor hatte ihn das Provinzialkapitel der anderen und ursprünglichen deutschen Dominikanerprovinz zu Speyer zum Provinzial gewählt. Das Generalkapitel von Neapel im Mai 1311 hat jedenfalls diese Wahl nicht bestätigt, sondern Eckhart seiner Stelle als Provinzial der Saxonia enthoben und ihn nach Paris auf den Lehrstuhl entsendet. In dieser zweiten Berufung auf eine Professur an der Pariser Universität wie auch in all den Ämtern, die Eckhart übertragen wurden, zeigt sich ein besonders hohes Maß des Vertrauens seitens des Ordens, namentlich auch seitens seiner deutschen Ordensgenossen. Gleichzeitig mit Eckhart wurde durch den nämlichen Generalkapitelsbeschluß Fr. Thedericus de provincia Saxonie mit einer Professur an der Pariser Universität betraut. Es ist dies der dem Meister Eckhart wissenschaftlich nahestehende Meister Dietrich von Freiberg, über dessen philosophisches und naturwissenschaftliches Schrifttum wir durch Denifle und durch die Editionen von E. Krebs und Würschmidt bestens unterrichtet sind. Die zweite Pariser Lehrtätigkeit Eckharts hat sich nicht über die Jahre 1311—1314 ausgedehnt. Denn im Urkundenbuch der Stadt Straßburg wird bereits 1314 Eckhart als professor sacre theologie im dortigen Dominikanerkloster bezeugt.[2])

Fallen nun die Quaestionen des Aycardus, die im Cod. Vat. lat. 1086 sich vorfinden, in diese zweite Pariser Lehrperiode des Meisters Eckhart? Wenn sich diese Frage auch nicht mit der gleichen Sicherheit, mit der wir die Eckhartquaestionen der Handschrift von Avignon seiner ersten Pariser Professorenzeit zuweisen konnten, lösen läßt, so möchte ich doch diese lateinischen Eckharttexte der vatikanischen Handschrift in die Jahre 1311—1314, in den zweiten Pariser Aufenthalt unseres Mystikers verlegen. Grund hiefür ist die ganze Komposition der Handschrift. Der Sentenzenkommentar des Prosper de Regio, der den ersten Teil des Codex ausfüllt, will die Lehrmeinungen der Pariser Professoren zur Zeit, da dieser Theologe in Paris weilte, zusammenstellen und kritisch beleuchten. Wir besitzen über Leben und Schriften des Augustinertheologen Prospero du Reggio wenig sichere Daten. Der bekannte, dem gleichen Orden angehörige Historiker Jordan von Quedlinburg († 1380), der sein Schüler in Bologna gewesen war, rühmt nur mit warmen Worten die edle Persönlichkeit seines Lehrers, ohne über dessen Leben chronologische Mitteilungen zu machen. Bei den Literarhistorikern des Ordens der Augustinereremiten Philippus Elssius, Ossinger, Torelli, Lanteri, sowie bei Gir. Tiraboschi findet sich keine sichere Zeitbestimmung seines Pariser Aufenthaltes.[3]) Es wird nur darauf hingewiesen, daß er dem General-

[1]) H. Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 148 n. 690.

[2]) A. Schulte, Urkundenbuch der Stadt Straßburg III, 1884, 23b.

[3]) Ph. Elssius, Encomiasticum Augustinianum, Bruxellis 1654, 596. Hier finden sich auch die Worte des Augustiners Jordanus de Saxonia (De vitis fratrum l. 2 c 6). Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolstadii 1758, 737. L. Torelli, Secoli Agostiniani V Bologna 1678, 363. J. Lanteri, Postrema

kapitel seines Ordens zu Rimini im Jahre 1318 als examinator studentium in einem italienischen Ordensstudium aufgestellt wurde. Denifle teilt mit,[1]) daß im Jahre 1321 Prosper de Regio noch an seinem Ordenskolleg als Magister und Regens studentium wirkte. Als schriftstellerische Leistungen werden ihm ein Evangeliumkommentar und ein Sentenzenkommentar zugeteilt. Gedruckt ist von ihm 1503 zu Bologna und 1626 zu Cesena eine Quaestio de sensibus interioribus. Dieselbe ist aus seinem Pariser Kommentar zum Prolog der Sentenzen des Petrus Lombardus herausgenommen. Aus all diesen Angaben ergibt sich, daß die Zeit der Pariser Lehrtätigkeit des Prospero de Reggio vor 1318 anzusetzen ist. Eine Bestätigung und Ergänzung findet diese Zeitbestimmung durch eine chronologische Notiz im Cod. Vat. lat. 1086. Diese chronologische Angabe findet sich nicht im Sentenzenkommentar Prospers, der den ersten Teil der Handschrift füllt, sondern in einer der Quaestionen Prospers, die in unserem Codex der gleichen Quaestionensammlung wie die Quaestionen Eckharts angehören. Auf fol. 294^{v} beginnt hier eine Quaestio: Utrum verbum sit principium creaturarum. Hiezu ist nun bemerkt: „Fuit questio magistrorum in aula anno Domini MCCCXV die lune post brandones. Ad quam respondit frater Prosper ordinis heremitarum S. Augustini. Sic dixit enim tria. Primo ex aliquali expositione terminorum sumpsit intellectum questionis. Secundo iuxta intellectum datum respondit ad questionem. Tertio respondit ad argumenta Magistri G. de Sancto Victore arguentis contra eum.“ Dieser G. de Sancto Victore ist der in Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis mehrfach erwähnte Magister Gerardus de Sancto Victore, von dem in einem Schreiben der Pariser Universität an Papst Johannes XXII ungefähr aus dem Jahre 1317 rühmend hervorgehoben wird, daß er schon zwölf Jahre an der Pariser Universität als Professor wirke.[2]) Diese Quaestio in aula des Prospero de Reggio fand also im Jahre 1315 zu Paris statt und zwar am Montag nach dem ersten Fastensonntag (Brandones ist eine französische Bezeichnung für den Sonntag Invocavit), also am 10. Februar 1315. Von Gerard de Sancto Victore finden sich in unserer Handschrift Quaestionen, die sich unmittelbar an die fünf unter dem Namen des M. Aycardus stehenden Quaestionen anschließen (fol. 224^{r} — fol. 226^{r}). Die erste dieser Quaestionen lautet: Utrum felicitas habeat rationem premii. Wenn man die Autoren der verschiedenen Quaestionen, welche in dieser Pariser Quaestionensammlung die Quaestionen des Meister Eckhart umgeben, ins Auge faßt, so sind es der Hauptsache nach Professoren, die ungefähr in den Jahren 1312—1315 in Paris gelehrt haben. Von einer Reihe dieser Pariser Professoren kann man allerdings, da ihre Namen in Denifles Chartularium nicht vorkommen oder da sie nur mit ihrem Taufnamen (Magister Petrus, Johannes, Yvo, Adam usw.) aufgeführt werden, keine näheren Daten angeben. Magister Joannes de valle scolarium, unter dessen Namen eine Reihe von Quaestionen in unserer Handschrift stehen, läßt sich, da dieser Name in Denifles Chartularium nicht vorkommt, gleichfalls nicht näher bestimmen. Die Identifizierung all dieser Autornamen im Cod. Vat. lat. 1086 ist für den Scharfsinn und das die größten Schwierigkeiten bewältigende literarhistorische Wissen von Mons. A. Pelzer, der diese

---

saecula sex religionis Augustinianae, Tolentini 1858 I, 171—172. Thomas de Hernera, Alphabetum Augustinianum II Matriti 1644, 242—243. G. Tiraboschi, Biblioteca Modenese o notizie della vita e delle opere degli scrittori nati degli stati di serenissimo Signor Duca di Modena IV Modena 1783, 340.

[1]) H. Denifle, Chartularium III, 404 n. 952.

[2]) H. Denifle, Chartularium III, 209 n. 751.

Handschrift für das große Katalogisierungswerk der vatikanischen Bibliotkek in all ihren Einzelheiten beschreibt, ein ausgiebiges und lohnendes Arbeitsgebiet gewesen. Außer Prosper von Reggio und Gerhard von St. Viktor begegnen uns in der Quaestionensammlung, der die Quaestionen Meister Eckharts angehören, noch mehrere Pariser Professoren, die ungefähr zur Zeit, da Eckhart zum zweiten Male an der Pariser Universität dozierte, ebendaselbst das akademische Lehramt ausübten. Eine Reihe von Quaestionen (fol. 258^{r}—273^{v}) trägt den Namen des M. Guido. Es ist damit der hervorragende Karmelitertheologe Magister Guido Terreni, der spätere Ordensgeneral und Bischof zuerst auf Mallorca und dann in Elsse († 1342 zu Avignon) gemeint, über dessen Leben, Schriften und philosophisch-theologische Lehrrichtung wir dem scharfsinnigen und überaus kenntnisreichen katalaunischen Forscher B. Xiberta O. Carm. eine Reihe wertvollster Untersuchungen verdanken. Für unsere Zwecke kommt Xibertas Feststellung, daß Guido Terreni im Jahre 1313 zu Paris die erste disputatio quodlibetalis gehalten und noch 1316 als Professor an der Pariser Universität gewirkt hat, in Betracht.[1]) Mehrere Quaestionen der vatikanischen Handschrift (fol. 164^{r} — fol. 166^{r}, fol. 170^{v} — 173^{r}) stammen von Durandus de S. Porciano, dessen Lebensgang, Lebenswerk und wissenschaftliches Charakterbild nun dank des großen Werkes von J. Koch in voller Tageshelle vor uns steht. Durandus, der wahrscheinlich in den Jahren 1307/1308 als baccalaureus theologicae facultatis seine Lehrtätigkeit in Paris begonnen hatte, wurde 1312 daselbst magister in theologia und übte dieses magisterium aus, bis er im Jahre 1313 als lector s. palatii an die päpstliche Kurie nach Avignon berufen wurde. Die im Cod. Vat. lat. 1086 enthaltenen Quaestionen des Durandus sind nun, wie J. Koch ausführlich dartut, gerade bei seiner Magisterpromotion entstanden („Quaestiones in vesperis“, Quaestiones in aula“), stammen mithin aus dem Jahre 1312, also aus der Zeit, da Meister Eckhart zum zweitenmale als Professor an der Pariser Universität weilte.[2])

IV. Meister Eckharts Eigenlehren im Lichte der Kritik des Franziskanertheologen Gonsalvus de Vallebona.

Die Quaestion des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona, welche sich mit Meister Eckhart auseinandersetzt und welche wir als eine Gegenschrift gegen diesen bezeichnen können, führt den Titel: „Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via?“ Ob das Gotteslob der Seligen des Himmels innerlich wertvoller ist als die Gottesliebe dieses Erdenlebens? Wie wir bei der Beschreibung der Avignoneser Handschrift gesehen haben, stehen fast alle Quaestionen des Gonsalvus in dieser Pariser Quaestionensammlung unter dem Gesichtspunkt der Laus Dei, ein einheitlicher Gesichtspunkt, der mir sonst in der gedruckten und ungedruckten Quaestionenliteratur noch nirgends begegnet ist. Man würde sich allerdings täuschen, wenn man auf grund dieses Leitmotivs des Gotteslobes etwa aszetisch-mystische Darlegungen erwarten wollte. Es bildet vielmehr dieser

---

[1]) B. Xiberta O. Carm., De magistro Guidone Terreni, Priore Generali Ordinis nostri (O. Carmelitarum), Episcopo Maioricensi et Elssensi. Analecta Ordinis Carmelitarum V (1924), 125.

[2]) J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit von Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil Literarhistorische Grundlegung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. XXVI. I. Halbband) Münster 1927, 160—168.



Gesichtspunkt der Laus Dei die Folie für rein theoretische, vorwiegend philosophische Untersuchungen. In unserer Quaestion wird in dieser Weise die Frage, ob Verstand oder Wille die innerlich wertvollere und vorzüglichere Seelenpotenz sei eingehend erörtert. Für uns kommt allerdings der polemische Teil dieser Quaestio, der sich mit Meister Eckhart befaßt, in erster Linie in Betracht, aber der Vollständigkeit und des besseren Verständnisses dieses polemischen Hauptteiles halber wird es sich empfehlen, auch den thetischen Teil, der den Anfang und die Grundlage der ganzen Quaestio bildet, in seiner Gedankenentwicklung vorzuführen.

Entsprechend der scholastischen Disputationsmethode reihen sich unmittelbar an die Überschrift der Quaestio Einwände, die mit: arguitur sic eingeführt werden. Die Einwände liegen alle in der Richtung einer bejahenden Lösung der gestellten Frage, wornach also das Gotteslob des Himmels innerlich wertvoller wäre als die irdische Gottesliebe. Es muß hier zum Verständnis des Ganzen eingeschaltet werden, daß Gonsalvus in einer früheren Quaestion diese Laus Dei als eine Funktion der ratio practica, also des Intellekts, dargetan hat. Der erste Einwand ist nun folgender: Das was Gott näher steht und uns unmittelbarer mit Gott verbindet, ist das innerlich wertvollere und bessere. Dies ist aber beim himmlischen Gotteslobe viel mehr der Fall als bei der Gottesliebe dieses Erdenwandels. Hieran schließt sich der zweite Einwand: Die Tätigkeit der vorzüglicheren Persönlichkeiten ist auch die höhere, innerlich wertvollere. Nun aber ist das Gotteslob des Himmels der Akt vorzüglicherer Wesen, weil es sich um die Betätigung der Seligen, der Verklärten des Himmels, handelt. Hingegen ist die Gottesliebe während dieses Erdenlebens ein Akt armseliger Menschen, die noch auf der Pilgerreise des Lebens sind. Der dritte Einwand geht von dem Gesichtspunkte des Zweckes aus. Dasjenige, was den Zweck vorstellt, steht höher als dasjenige, was den Gesichtspunkt der Hinordnung zum Zweck repräsentiert. Das geistige Erkennen aber hat unmittelbar den Wesenszug des Zweckes an sich, die Liebe dagegen besagt eine Tendenz, ein Hinstreben, ein Hingeordnetsein zum Zwecke. Der vierte Einwand stützt sich auf den Gedanken der göttlichen Kausalität. Ein von Gott selbst verursachter Akt ist vorzüglicher als ein vom menschlichen Willen hervorgebrachter Akt. Die Anschauung Gottes im Himmel wird nun aber unmittelbar von Gott beursacht, während die Liebe Gottes nicht bloß hienieden, sondern auch in der himmlischen Heimat vom endlichen Willen hervorgebracht wird. Es ist eben die Tat eines höheren und stärkeren Agens vornehmer als die eines niedrigeren Tätigkeitsprinzips. Gott ist aber ein unendlich höheres Tätigkeitsprinzip als der menschliche Wille.

Gonsalvus verläßt nun diese Einwände, um sogleich zur Solutio, zur eigenen selbstständigen Lösung der Frage überzugehen. Er gibt sofort die Lösung in Form einer These, die er dann begründet. Er kommt erst am Schluße der ganzen Quaestio nach seiner eingehenden Auseinandersetzung mit Eckhart auf diese Einwände zurück. In seiner Solutio gibt Gonsalvus zuerst die eigene Lösung der Frage in Form einer Thesis, die er dann begründet. Diese Lösung ist folgende: Wenn die Gottesliebe dieses Erdenlebens und das Gotteslob des Himmels in sich und in ihren wesentlichen Momenten betrachtet und mit einander verglichen werden, dann ist diese irdische Gottesliebe innerlich wertvoller als das Gotteslob, ja selbst als die Gottesanschauung des Himmels. Der erste Grund, der für diese Thesis spricht, ist folgender: Derjenige Akt ist schlechthin der bessere und innerlich wertvollere, den das richtig geordnete geistige Strebevermögen, das von keinem Bedürfnisse

eingeengt ist, dem anderen Akte, der auch für diese Wertbestimmung in Frage kommt, vorziehen würde. Es ist hier das Freisein von einengenden Bedürfnissen unterstrichen, weil gerade wegen solcher Bedürfnisse das geringere Gut dem höheren vorgezogen wird, wie nach einem Gedanken des Aristoteles der Dürftige den materiellen Besitz der Beschäftigung mit der Philosophie vorzieht. Es würde nun das recht geordnete von keinen Bedürfnissen abgelenkte geistige Strebevermögen die Gottesliebe dieses Erdenlebens der himmlischen Gottesanschauung vorziehen. Denn jenes Strebevermögen ist in keiner Weise ein richtig geordnetes, welches das endliche und geringere Gut dem unendlichen und höheren Gut vorzieht. Das wäre aber der Fall, wenn jemand in seiner Wertschätzung der himmlischen Gottesanschauung vor der irdischen Gottesliebe den Vorzug geben würde. Ein solcher würde nämlich etwas anderes als Gott, etwas von Gott Verschiedenes, nämlich die Anschauung Gottes mehr lieben als Gott selbst, und dieselbe Gott vorziehen. Der Grund hiefür ist der: Wer die Anschauung Gottes mehr liebt als die Liebe Gottes, der würde lieber auf die Liebe Gottes als auf die Anschauung Gottes verzichten. Wer aber der Liebe Gottes entbehren möchte, der liebt Gott nicht. Wer also mehr die Anschauung als die Liebe Gottes liebt und schätzt, der will lieber auf Gott verzichten als auf die Anschauung Gottes. Also liebt und erstrebt er mehr die Anschauung Gottes als Gott. Folglich kann niemand in höherem Maße die Anschauung Gottes als die Liebe Gottes lieben, ohne daß er mehr die Anschauung Gottes liebt als Gott. Ein so eingestelltes Strebevermögen ist nicht in der rechten Weise geordnet. Ganz anders ist es, wenn jemand die Gottesliebe höher stellt und mehr liebt als die Anschauung Gottes. Hier ist die Folgerung, daß jemand etwas von Gott Verschiedenes mehr liebt als Gott selbst, ganz und gar ausgeschlossen. Also kommen wir zu dem Endergebnis, daß für ein richtig geordnetes geistiges Strebevermögen die Gottesliebe dieses Erdenlebens etwas wertvolleres ist als die Gottesanschauung im Himmel.

Der zweite Grund, den Gonsalvus für seine These entwickelt, bewegt sich im folgenden scharfsinnigen Gedankengange: Wenn zwei Dinge ein und derselben Spezies angehören, dann wird, falls das eine wertvoller ist als ein drittes Ding, auch das andere der beiden wertvoller sein als dieses dritte. Nun aber sind die Gottesliebe hienieden und die Gottesliebe des Himmels spezifisch ein und dasselbe und ist die himmlische Gottesliebe innerlich höher und wertvoller als die Gottesanschauung. Der Grund für letzteres ist dieser: Da die Seligkeit das innerlich wertvollste und höchste ist, so ist auch dasjenige das Vorzüglichere, in welchem in höherem Maße die Seligkeit besteht. Die Seligkeit des Himmels besteht aber mehr in der Liebe Gottes als in der Anschauung Gottes. Die Seligkeit besteht nämlich in höherem Maße in dem, wodurch sie von der ihr entgegengesetzten Unseligkeit unterschieden ist. Nun wird aber die Seligkeit mehr durch die Liebe als durch die Schauung oder Erkenntnis von dem entgegengesetzten Zustand der Unseligkeit unterschieden. Der Zustand der entgegengesetzten Unseligkeit ist nicht dieses Erdenleben, sondern der Zustand der Verdammnis. In den Seligen findet sich das richtige Verhältnis zwischen dem Intellekt und dem Akt des geistigen Erkennens und auch das richtige Verhältnis zwischen Willen und dem Akte der Liebe. Bei den Verdammten aber findet sich viel Richtigkeit des Denkens und Erkennens, aber keinerlei rechte und geordnete Liebe. Da aber die Seligen mit den Unseligen wohl in mancher Hinsicht Richtigkeit des Intellekts, aber in keiner Weise Richtigkeit des Willens gemeinsam haben,

so werden die Seligen von den Unseligen mehr durch die Liebe als durch die Gottesanschauung unterschieden. Folglich ist die Liebe in der himmlischen Seligkeit ein wesentlicheres und folglich auch wertvolleres Element als die Anschauung. Da nun die Gottesliebe dieses Erdenlebens spezifisch dieselbe ist wie die Gottesliebe des Jenseits, deshalb ist sie gleich dieser innerlich wertvoller als das himmlische Gottschauen.

Der nächstfolgende Grund geht von dem aristotelischen Gedanken aus, daß von zwei Dingen dasjenige das Bessere ist, dessen konträrer Gegensatz das schlechtere Böse darstellt. Der Gegensatz der diesseitigen Gottesliebe, der Gotteshaß ist nun etwas Schlechteres und Böseres als der Gegensatz des himmlischen Gotteslobes, welcher in der Gotteslästerung der Hölle besteht. Denn der Gotteshaß geht aus Bosheit, die Gotteslästerung der Hölle aus Unwissenheit hervor. Eine Sünde aus Unwissenheit ist aber nicht so schlimm als eine Sünde aus Bosheit und Unwissenheit ist nicht so böse als wie Bosheit.

Gonsalvus fügt noch einen weiteren vierten und letzten Grund an, der an Gedankengänge in einer früheren Quaestion anknüpft. Wenn eine Spezies nach ihren wesentlichen Elementen über eine andere Spezies hinausragt, dann ragt auch jedes einzelne Individuum dieser Spezies über jedes Individuum dieser niedriger stehenden Spezies schlechthin hinaus, wenn auch beziehungsweise die niedere Spezies einen Vorrang vor der höheren haben kann. So ragt z. B. die Spezies Mensch schlechthin über die Spezies Löwe hinaus und jedes Individuum der Spezies Mensch steht schlechthin höher als jeder einzelne Löwe, wenn auch beziehungsweise der Mensch vom Löwen an Schnelligkeit des Laufens, an Kühnheit und Körperkraft übertroffen wird. Nun aber überragt die Gottesliebe dieses Erdenlebens nach ihren wesentlichen Elementen die himmlische Gottesanschauung. Die wesentlichen Elemente, die bei beiden bei der Liebe und der Anschauung in Betracht kommen, sind Potenz, Habitus und Objekt. Es sind aber Potenz, Habitus und Objekt der Liebe absolut höher und vorzüglicher als Potenz, Habitus und Objekt der Anschauung. Gonsalvus beruft sich hier auf Darlegung einer seiner früheren Quaestionen über die Laus Dei und zieht dann die Schlußfolgerung: Also ist jedweder individuelle Bestandteil der diesseitigen Gottesliebe wertvoller und höherstehend als jeder individuelle Bestandteil der himmlischen Gottanschauung. Das Gotteslob des Himmels ist aber ein solcher individueller Bestandteil der himmlischen Gottanschauung.

Diese Gedanken- und Beweisgänge des Gonsalvus, deren weitere ideengeschichtliche Würdigung für die Zwecke unserer Eckhartuntersuchung nicht in Betracht kommt, tragen ganz das Gepräge der Franziskanerschule und gemahnen gerade, was den ersten der vier Beweise betrifft, an die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus[1]).

Die philosophische Grundlage dieser theologischen Erörterungen ist die Grundüberzeugung der augustinisch gerichteten Franziskanerschule von dem Vorrang des Willens vor dem Intellekt. Diese philosophische Grundlage war ein heißumstrittener Gegenstand der Kontroverse. Gonsalvus ist sich dessen auch bewußt und setzt sich deswegen auch im ganzen folgenden Verlauf der Quaestio mit dem intellektualistischen Gegensatz seines voluntaristischen Standpunktes eingehend auseinander. Der Vertreter dieses Intellektualismus ist für ihn hier in concreto, wie die Randbemerkungen: rationes Equardi und Solutio rationum Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis bezeugen, Meister Eck-

[1]) Vgl. J. Klein, Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus, Münster 1926.



hart. Der Franziskaner nimmt hier zu Gedanken, die auch in den beiden Eckhartquaestionen der Handschrift von Avignon uns begegnen, Stellung, er bringt aber auch Lehren Eckharts zur Sprache, die in diesen Quaestionen nicht stehen, die aber jedenfalls in anderen uns noch nicht bekannten Quaestionen aus der ersten Pariser Lehrtätigkeit Meister Eckharts stammen. Bevor aber diese Auseinandersetzung des Franziskanergenerals mit Meister Eckhart in ihren einzelnen Punkten erörtert wird, wird es zweckmäßig sein, über die das philosophische Denken aller Jahrhunderte bewegende Frage [1]), ob Verstand oder Wille den Vorrang im Seelenleben besitzen, die Auffassung der Hochscholastik, vor allem des hl. Thomas von Aquin kurz vorher zu berichten. Es wird dadurch sowohl die Lehre Meister Eckharts wie auch deren Kritik durch Gonsalvus ideengeschichtlich beleuchtet und in den Zusammenhang des scholastischen Denkens eingefügt.

Wir finden in der Quodlibetalienliteratur des ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts die Frage, ob dem Verstand oder dem Willen der Primat unter den Seelenpotenzen zukomme, mannigfach erörtert. So behandelt Gottfried von Fontaines diese Frage zweimal: Utrum voluntas vel intellectus sit excellentior potentia? (Quodl. II, 9) — Utrum actus intelligendi sit perfectior actu diligendi? (Quodl. VI, 10). Sein Lehrer Heinrich von Gent stellt die Frage also: Utrum voluntas sit potentia superior intellectu an econverso? (Quodl. I, 14). Der Schüler des hl. Thomas Petrus de Alvernia formuliert die Frage so; Utrum voluntas sit principalior intellectu? (Quodl. II, 9). Der Dominikaner Hervaeus Natalis hat die Frage: Utrum voluntas sit nobilior potentia quam intellectus? (Quodl. VIII, 9). Im Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris O. Pr., der wie die beiden vorhergehenden Thomisten ein Zeitgenosse des Meister Eckhart gewesen ist, begegnet uns folgende Fragestellung: Queritur, que potentia sit altior et perfectior utrum intellectus vel voluntas? [2]) Schon die Fassung dieser Frage läßt uns erkennen, daß es sich hier, wie Baeumker mit Recht hervorgehoben hat,[3]) nicht um die Frage nach der Grundkraft des Seelenlebens, sondern lediglich um eine Überordnung im Sinne eines Werturteils handelt: Welches Vermögen ist das vornehmere, das edlere, der Verstand oder der Wille? Thomas von Aquin stellt diese Frage an drei Stellen. In seinem Sentenzenkommentar (III. Sent. d. 27, qu. 1. a. 4) formuliert er dieselbe also: Utrum cognitio sit altior amore? und antwortet darauf mit einer Unterscheidung: Der Ordnung in der Betätigung nach (secundum ordinem) geht der Verstand dem Willen voran, dem Umfang des Gegenstandes nach (secundum capacitatem) sind beide Seelenvermögen gleich. Wenn man sie der Würde und dem Vorrang nach vergleicht, so stehen sie als inkommensurabel sich gegenüber, indem unter dem einen Gesichtspunkt der Verstand, unter einem anderen der Wille obenan steht. Wenn es sich um Inhalte und Gegenstände handelt, die über der menschlichen Seele erhaben sind, dann ist die Liebe zu ihnen höher und wertvoller als ihre Erkenntnis. Wenn es sich hingegen um Dinge handelt, die unter der menschlichen Seele stehen, dann hat deren Erkenntnis den Vorzug vor der Liebe zu denselben. Schärfer als im Sentenzenkommentar, in welchem die augustinische Einwirkung auf den jugendlichen Thomas noch stärker hervortritt, kommt der intellektualistische Standpunkt in der Bewertung

[1]) Vgl. O. Habert, Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée. Paris 1926.

[2]) Cod. lat. 2165 fol. 100^{v} der Wiener Nationalbibliothek.

[3]) Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters. Kultur der Gegenwart I, 5 (2. Aufl.). Leipzig 1923, 413 ff.

der Seeelenvermögen in den etwas später entstandenen Quaestiones disputatae de Veritate (qu. 22, a. 11) zur Geltung. Die Fragestellung ist diese: Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel econverso? Aus der Antwort hieraus sei Folgendes hervorgehoben: Die Vollkommenheit und Würde des Intellekts besteht darin, daß die Spezies, das Gedankenbild, das geistige Bild des erkannten Gegenstandes, im Intellekt selber entsteht. Hingegen ist der Vorzug und Vorrang des Willensvermögens und des Willensaktes darin zu sehen, daß die Seele zu einem vorzüglichen Gegenstande hingerichtet wird und zwar nach dem Sein, das dieser Gegenstand in sich selbst besitzt. Schlechthin bedeutet es aber ein höheres Maß von Vollkommenheit für ein Seelenvermögen, die Vorzüglichkeit eines Dinges im eigenen seelischen Besitz (in ideeller Form) zu haben, als auf einen vorzüglichen, wertvollen Gegenstand, der aber außerhalb der Seele ist, hingeordnet zu sein. Wenn man deshalb Verstand und Wille absolut ohne Bezugnahme auf die verschiedenen Gegenstandsbereiche miteinander vergleicht, so wird man dem Intellekt schlechthin den Vorrang vor dem Willen zusprechen müssen. Wenn man jedoch diese beiden Seelenvermögen zu den verschiedenen Gegenstandsgebieten in Beziehung setzt, so wird man zwischen Gegenständen, die über der Seele stehen und solchen, die niedriger als die Seele sind, unterscheiden müssen. Wenn man Verstand und Wille sinnenfälligen Naturdingen, also der materiellen, ungeistigen Stoffwelt gegenüberstellt, so ist hier der Intellekt schlechthin höher zu bewerten als der Wille. Es ist etwas innerlich wertvolleres, einen Stein zu denken als einen Stein zu wollen, weil die Form des Steines auf eine vornehmere Weise im Intellekt ist, insofern sie von diesem geistig aufgefaßt wird, als wie im Ding, also im Steine selbst sich findet, insofern sie vom Willen verlangt wird. Wenn man aber Verstand und Wille zu den göttlichen Dingen, welche die Seele an Seins- und Wertgehalt überragen, in Beziehung setzt, so ist das Wollen etwas Höheres als das Erkennen. Gott wollen und Gott lieben ist etwas innerlich wertvolleres als Gott erkennen. Denn die objektive göttliche Güte ist auf eine vollkommenere Weise in Gott selbst, insofern sie Gegenstand unseres Wollens und unserer Sehnsucht ist, als wie sie in uns ist, insofern sie von unserem Intellekt geistig erfaßt und ausgedrückt ist. Denn sie kann nur als eine mitgeteilte Güte in uns als Inhalt des Denkens sein. Die aristotelische Beeinflussung tritt deutlicher in der Behandlung dieser Frage in der Theologischen Summa, dem Werke des auf der Höhe seines geistigen Schaffens stehenden Aquinaten zu Tage. Er beruft sich hier (S. Th. I, qu. 82, a. 3) ausdrücklich auf den Satz der nikomachischen Ethik, daß der Verstand das Vornehmste im menschlichen Seelenleben ist. In der Beantwortung der Frage macht er die gleiche Unterscheidung wie in De Veritate. Man kann den Vorrang des einen vor einem anderen unter doppeltem Gesichtspunkte betrachten: schlechthin, insofern ein Ding für sich betrachtet wird, und beziehungsweise, insofern ein Ding in einer Beziehung zu etwas anderem betrachtet wird. Wenn nun Verstand und Wille für sich betrachtet werden, so ist der Verstand erhabener und vornehmer. Es ergibt sich das aus der vergleichenden Betrachtung der Objekte beider Potenzen. Das Objekt des Verstandes ist nämlich einfacher und absoluter als das Objekt des Willens. Der Gegenstand des Intellekts ist nämlich die ratio boni appetibilis, die Idee des erstrebenswerten Gutes; das erstrebenswerte Gute selbst, dessen Sinn und Sosein zuerst vom Intellekt erfaßt wird, ist der Gegenstand des Willens. Je einfacher und abstrakter aber etwas ist, desto vornehmer und höher ist es auch. Deshalb ist das Objekt des Verstandes höher als das des Willens Da nun die Potenzen durch ihr Objekt bestimmt werden, ist schlechthin

und in sich betrachtet der Intellekt ein vornehmeres und höheres Seelenvermögen als der Wille. Diese Bewertung von Intellekt und Willen vom Standpunkt des Objekts her ist uns bei der Behandlung dieser Frage in den früheren Thomasschriften noch nicht begegnet. Hingegen knüpft unser Scholastiker wieder an Gedankengänge seiner früheren Werke an, wenn er ausführt, daß beziehungsweise bisweilen der Wille höher als der Intellekt. Es ist dies dann der Fall, wenn das Objekt des Willens in einer höheren und vornehmeren Sache sich findet als das Objekt des Intellekts. Die Tätigkeit des Intellekts besteht darin, daß ein ideelles Bild des erkannten Gegenstandes im Geiste entsteht, die Tätigkeit des Willens hingegen vollzieht sich dadurch, daß der Wille zur Sache selbst, wie sie in sich ist, hingezogen wird. Thomas verweist hier auf den Satz der aristotelischen Metaphysik, daß das Gute und Böse, der Gegenstand unseres Willens, in den Dingen, das Wahre und Falsche, der Gegenstand unseres Intellekts, in der Denkkraft sich befinden. Wenn nun Verstand und Wille auf einen Gegenstand sich richten, der höher und vornehmer ist als die Seele selbst, dann ist in diesem Falle in der Hinordnung auf diesen Gegenstand der Wille die vorzüglichere Potenz. Wenn es sich aber um Gegenstände handelt, die niedriger sind als unsere Seele, dann ist der Intellekt die höhere seelische Potenz. So ist die Liebe zu Gott innerlich wertvoller als die Gotteserkenntnis, dagegen ist die Erkenntnis der körperlichen Dinge etwas Höheres und Vornehmeres als die Liebe zu diesen körperlichen Dingen. Absolut gesprochen aber ist der Intellekt vornehmer als der Wille. Aus diesen Texten und Gedankengängen ist ersichtlich, daß Thomas in der bewertenden Vergleichung der beiden Seelenpotenzen des Verstandes und des Willens den aristotelischen Intellektualismus zwar übernommen, aber doch gerade im Hinblick auf die caritas, die Höhenwege der liebenden Hingabe an Gott, den Willen höher als den Intellekt gewertet hat. Sein Aristotelismus unterscheidet sich auch hier von dem averroistischen Aristotelismus des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Letzterer hat z. B. in seiner Schrift De summo bono oder De vita philosophi, ohne der christlich-theologischen Lehre von der caritas auch nur Erwähnung zu tun, den aristotelischen Gedanken: *Κρατίστη τε γὰρ αὕτη (ἡ θεωρητική) ἐστὶν ἡ ἐνέργεια*[1]) in der Form eines extremen Intellektualismus durchgeführt. Ich habe diese Darlegungen über die Lehre des hl. Thomas vorangestellt, damit die Auseinandersetzung des Gonsalvus de Vallebona mit Meister Eckhart über die Frage, ob der Intellekt vornehmer, innerlich wertvoller ist als der Wille oder umgekehrt, schärfer ins Licht treten kann. Wir haben ja die Quaestio Eckharts, gegen welche sich der Franziskaner wendet und die wohl auch ungefähr den Titel trug: Utrum intellectus sit potentia nobilior voluntate, nicht vor uns und können die Gedankengänge des deutschen Mystikers nur im Transparent der Polemik seines Gegners erkennen. Da es indessen scholastische Gepflogenheit war, den Gegner möglichst im Wortlaut anzuführen, so können wir aus den rationes Equardi, wie sie bei Gonsalvus de Vallebona entwickelt sind, die Quaestio Eckharts selbst so ziemlich in ihren Hauptbeweisgängen rekonstruieren. Auch werden wir sehen und wir haben bei der Beschreibung der Handschrift schon darauf hingewiesen, daß einzelne von Gonsalvus hier angeführte und bekämpfte rationes Equardi ausführlich in den beiden Eckhartquaestionen der Avignoneser Handschrift entwickelt sind. Ich werde abweichend von der Anordnung des lateinischen Textes am besten unmittelbar auf die jeweilige ratio Equardi die solutio, die Kritik des Gonsalvus, folgen lassen.

---

[1]) Ethic Nic. X, 7 (1177, a. 19).

Die erste ratio Eckharts ist folgende, als erste ratio, als erstes Argument Eckharts für den Vorrang des Intellekts vor dem Willen führt der Franziskanergeneral an: Akt und Habitus des Intellekts ist vornehmer, wertvoller als der Akt und Habitus des Willens. Denn der Akt und der Habitus jener Potenz ist vorzüglicher, deren Objekt einfacher, höher und im Vergleich zum Gegenstand der anderen in Vergleich gestellten Potenz früher ist. Dies ist aber beim Objekt des Intellekts der Fall. Das Objekt des Intellekts ist das Sein. Das Sein ist aber früher, höher und einfacher als das Objekt des Willens, welches das Gute ist. Denn die ganze Grundlage des Guten ist das Sein selbst. Gonsalvus gibt hierauf eine ganz kurze Antwort: Die Schlußfolgerung, etwas ist früher und einfacher, folglich auch vollkommener, ist nicht zutreffend und zwingend. Es findet sich vielmehr im Bereiche des Geschöpflichen häufig das Gegenteil. Auf eine nähere Begründung wird nicht eingegangen. Das von Meister Eckhart hier aus dem Objekt des Verstandes und Willens geschöpfte Argument erinnert an die oben vorgeführte Darlegung der Summa theologica des hl. Thomas. Es ist dies in der Thomistenschule der Hauptbeweis für den Vorrang des Verstandes vor dem Willen geblieben.

Das zweite von Gonsalvus angeführte Argument Eckhardts ist folgendes: Jene Potenz ist vornehmer, deren Habitus vornehmer, in sich wertvoller ist. Nun sind aber die erworbenen intellektuellen Tugenden: Weisheit, Verstand und Klugheit, die im Intellekt sich finden, vornehmer als die erworbenen moralischen, affektiven, dem Willensvermögen angehörenden Tugenden. Gonsalvus erwidert hierauf: Es sagen angesehene Denker (magni), daß die moralischen Tugenden höher stehen als die intellektuellen Tugenden. Deshalb stellt auch Cicero die Gerechtigkeit über die Klugheit. Dieses Argument versagt auch deswegen, weil für die Lösung der Frage, welches von zwei Dingen das höhere, vollkommenere ist, nicht eine beliebige Vollkommenheit, sondern die höchste Vollkommenheit entscheidend ist. Dasjenige Ding, in welchem die höchste Vollkommenheit sich findet, ist das absolut höhere. Wenn es sich um den absoluten Vollkommenheitsvorrang eines Dinges vor einem anderen handelt, so sind die höchsten Vollkommenheiten beider Dinge miteinander zu vergleichen und es ist dasjenige Ding das höchste, dessen höchste Vollkommenheit höher steht als die höchste Vollkommenheit des anderen Dinges. Es kann eine nicht höchste Vollkommenheit, z. B. die Schärfe des Gesichtsinnes, ganz wohl beim Tiere in höherem Grade sich finden als beim Menschen. Aber die höchste Vollkommenheit des Menschen ist etwas Vorzüglicheres und Wertvolleres als die höchste Vollkommenheit des Tieres und deshalb ist der Mensch vollkommener als jedes Tier. Nun aber sind die erworbenen Tugenden nicht die höchsten Vollkommenheiten des Intellekts und Willens, sondern die übernatürlichen, eingegossenen Tugenden. Deshalb ist jene Potenz die schlechthin vollkommenere, in der die höchste eingegossene Vollkommenheit ist. Das ist aber die caritas, die göttliche Tugend der Liebe, die im Willen ist. Also ist der Beweis Eckharts nicht stichhaltig. Dieser Beweis hat aber auch noch einen Mangel. Er setzt nämlich voraus, daß die Liebe, wenn sie auch unter dem Gesichtspunkte des Verdienstes vorzüglicher ist, doch nicht absolut vorzüglicher ist. Diese Voraussetzung ist jedoch nicht richtig. Denn das Besser- und Vorzüglichersein in Bezug auf Gott ist keine herabmindernde Bestimmtheit und deshalb muß man bei demjenigen, was besser ist, in Bezug auf Gott schließen: Es ist besser in Bezug auf Gott und auch in Bezug auf das Verdienst. Der letzte Abschnitt dieser Polemik ist nicht klar, da Gonsalvus in seinem Referat über das Argument Eckharts von

der caritas keine Erwähnung tut. Wir haben in der obigen Darlegung der Lehre des hl. Thomas gesehen, wie dieser gerade im Hinblick auf die caritas, die höchste den Menschen mit Gott verbindenden Tugend dem Willen, insofern er in der Liebe sich Gott hingibt, eine beziehungsweise höhere Stellung einräumt als dem Intellekt, aber an dem absoluten Vorrang des Intellekts festhält. Eckhart hat jedenfalls diese thomistische Lehre nicht entwickelt, sonst hätte die Polemik des Gonsalvus sich anders gestalten müssen. Gonsalvus hätte dann nachweisen müssen, daß die Liebe als die höchste Tugend nicht bloß einen beziehungsweisen, sondern einen absoluten Vorrang des Willens bedingt. Der erste Teil der Polemik, der unmittelbar an den Text Eckharts anknüpft, bezieht sich auf die aus der nikomachischen Ethik von der Scholastik, besonders von Thomas übernommene Unterscheidung zwischen den dianoetischen Tugenden, von denen drei sapientia (σοφία), intellectus (νοῦς) und prudentia (φρόνησις) erwähnt sind und zwischen den moralischen Tugenden. Thomas von Aquin hatte sich die Frage gestellt: Utrum virtutes morales praeemineant intellectualibus (S. th. 1, II. qu. 66, a. 7) und hat den intellektuellen Tugenden absolut den Vorrang vor den moralischen zugeteilt, wenn er auch bei letzteren den Begriff der Tugend schärfer ausgeprägt sieht und ihnen deshalb einen beziehungsweisen Vorrang einräumt. Gonsalvus bestreitet diesen Vorzug der dianoetischen Tugenden mit Berufung auf Cicero und auch auf angesehene Scholastiker (magni). Doch auch abgesehen davon, ob die dianoetischen oder die ethischen Tugenden die vorzüglicheren sind, erweist dann Gonsalvus daraus, daß die caritas, die höchste aller Tugenden, den Willen erhebt und erfüllt, den absoluten Vorrang des Willens vor dem Intellekt.

Der dritte Beweis Eckharts lautet nach dem Berichte des Gonsalvus folgendermaßen: Jenes Seelenvermögen ist das vornehmere, dessen Akt vornehmer ist. Nun ist aber das intelligere, das geistige Erkennen, das ein Akt des Intellekts ist, höher als der Akt des Willens. Denn das geistige Erkennen schreitet auf dem Wege der Abstraktion (depurando) voran und dringt zur nackten Entität des Dinges vor. Gonsalvus findet diesen Beweis für nicht stichhaltig und erwidert: Wenn behauptet wird, daß das intelligere, das geistige Erkennen, in das Innerste der Dinge vordringt, so kann daraus wohl geschlossen werden, daß der Intellekt die erste Stelle unter den Erkenntnispotenzen einnimmt, und dies ist wahr, ebenso wahr, wie ich sage, daß der Wille den ersten Rang unter den Willenspotenzen einnimmt. Aber man kann daraus nicht folgern, daß der Intellekt höher ist als der Wille.

Das nächste Argument Eckharts ist von höherem Interesse als die bisherigen, da es uns mit Eigenlehren des deutschen Mystikers bekannt macht. Gonsalvus formuliert diese ratio Equardi kurz also: Das intelligere, das geistige Erkennen bedeutet eine gewisse Gottförmigkeit (deiformitas, deiformatio), weil Gott wohl das ipsum intelligere, das absolute Denken, aber nicht das Sein ist (quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse). Die Antwort des Gonsalvus ist diese: Das diligere, das Lieben bedeutet einen höheren Grad der deiformitas, der Gottförmigkeit als das intelligere, als das geistige Erkennen. Ein Beweis hiefür ist, daß der höchste Engelchor von der Liebe benannt ist. Denn Seraphim heißt soviel als Liebesglut. Wenn dann hinzugefügt wird, daß Gott intelligere und nicht ein esse ist, so antworte ich darauf: Gott ist nicht das Sein nach dem Modus unseres Denkens und Bezeichnens, wie wir das Sein in den Dingen schauen, aber Gott ist das Sein in Hinsicht auf die bezeichnete Sache (quantum ad rem significatam). Das Gegenteil davon behaupten verstößt offensichtlich gegen die Hl. Schrift und gegen die Väterlehre.

Gonsalvus beruft sich auf Joh. 8, 18: Wahrlich sage ich euch: Ehe Abraham ward bin ich und auf Job. 29, 13: Er allein ist. Als patristisches Zeugnis wird der Satz Gregors des Großen angeführt: Alles würde in Nichts zusammensinken, wenn es nicht die gewaltige Hand des Schöpfers erhalten würde. Im Argument Eckharts wird der Begriff der deiformitas angewendet. Das lateinische Wort deiformitas ist eine mittelalterliche Prägung, es ist dieses Wort als die lateinische Übertragung des Ausdruckes θείωσις, der bei Pseudo-Dionysius uns begegnet, in den theologischen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Scholastik und Mystik übergegangen. Die lateinische Patristik kennt die Bezeichnungen deifico, deificus, was der θεοποίησις bei den griechischen Vätern entspricht. Von den Scholastikern gebraucht besonders häufig der hl. Bonaventura das Wort deiformitas. Es ist dieses Wort auch in das Deutsche übergegangen. In der deutschen Mystik bei Eckhart, Tauler, Seuse begegnen uns die Ausdrücke: gottformigkeit, gottformlich, gotformec. Tauler zitiert hier auch den Pseudo-Areopagiten:[1]) Dis sint die menschen die S. Dionysius nennet gotformige menschen. In der Anwendung des Begriffes der deiformitas bewegt sich Eckhart ganz in den Bahnen der Scholastik und Mystik des Mittelalters, hingegen ist die unmittelbar daran sich reihende Behauptung, daß Gott Denken, das Denken selbst, das absolut Denken, aber kein Sein ist, ein Novum, eine Eigenlehre Eckharts und zwar eine Eigenlehre, die meines Wissens in seinen deutschen Schriften und auch in den bisher bekannten lateinischen Werken in dieser Form sich nicht findet. Daß hier Gonsalvus richtig sieht und berichtet, ergibt sich daraus, daß Eckhart in der ersten unter den beiden lateinischen Quaestionen in der Handschrift von Avignon ex professo und ausführlich diese These, daß Gott wohl absolute Vernunft, aber kein Sein hat und kein Seiendes ist, vorträgt und begründet. Wir brauchen deshalb hier nicht näher darauf einzugehen, wir werden uns bei der Behandlung dieser Quaestio eingehend damit zu befassen haben. Um nun auf die Antwort des Gonsalvus einzugehen, so stellt er der intellektualistischen Prägung der deiformitas bei Eckhart den Satz entgegen, daß die Liebe, das diligere einen höheren Grad der deiformitas bedeutet als das intelligere und führt als biblischen Beweis hiefür an, daß die nach der Liebe benannten Seraphim als oberster Engelchor über den Cherubim, welche das höchste Erkennen repräsentieren, stehen. Gonsalvus steht hier ganz auf dem Boden seiner Schule, der Franziskanerschule. Es hat Bonaventura, um nur den Größten dieser Schule anzuführen, den Satz niedergeschrieben:[2]) Secundum affectum nostrum maxime consistit animae nostrae deiformitas. Gegenüber der Behauptung Eckharts, daß Gott kein Sein hat, kein Seiendes ist, vertritt Gonsalvus mit Entschiedenheit die in der Scholastik aller Richtungen traditionelle Lehre, daß Gott wirklich ein Sein ist. Er macht hier die Unterscheidung zwischen dem modus intelligendi et significandi und der res significata. Gott ist nicht ein Sein, wie wir das Sein im Geschöpflichen und Endlichen auffassen und ausdrücken, kein mit den Bedingtheiten endlicher Kategorien behaftetes Sein, Gott ist aber Sein, wenn wir den Seinsgehalt, den Seinsinhalt losgelöst von allen endlichen Unvollkommenheiten und Beschränkungen uns denken. Gonsalvus geht hier die Wege, welche die Scholastik allgemein in der Bestimmung der Natur der menschlichen Gotteserkenntnis gegangen ist, wenn auch zwischen der Thomisten- und der Skotistenschule sich hier Unter-

[1]) Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters XI) Berlin 1910, 171.

[2]) Bonaventura, II. Sent. dist. 10 a. 2 qu. 1.

schiede zeigen. Für die spätere Beurteilung der Lehre Eckharts werden wir auf die Bemerkung des Franziskanergenerals, daß dessen Leugnung des Seins in Gott gegen Schrift- und Väterlehre verstoße, also glaubenswidrig sei, noch einmal zurückkommen müssen.

Von größter Wichtigkeit ist die nächstfolgende Ratio Equardi. Es ist zu bedauern, daß Gonsalvus nur ganz kurz referiert und daß wir den Text Eckharts selber nicht vor uns haben. Doch besteht kein Grund zur Annahme, daß der Franziskaner hier seinem deutschen Kollegen an der Pariser Universität eine Lehre unterschiebt, die in dessen Schriften nicht ausgesprochen gewesen war. Schon die von Gonsalvus gebrauchten Termini in der Wiedergabe des Arguments Eckharts gewährleisten die Treue der Berichterstattung. Dann hatte Gonsalvus jedenfalls eine bestimmte Quaestio Eckharts vor sich, deren Argumente er der Reihe nach kritisch durchprüft. Hiebei bringt er, wie dies üblich war, die gegnerischen Argumente möglichst wörtlich. Wir haben ja aus dieser Zeit Beispiele solcher den Text des Gegners wörtlich anführender polemischer Quaestionen. Das Argument Eckharts lautet also: Ferner ist das intelligere, das geistige Erkennen etwas Subsistentes. Außerdem ist das intelligere als solches etwas Unerschaffbares (increabile inquantum huiusmodi). Deshalb ist auch der innerste Seelengrund nicht erschaffbar (Unde archa in mente non est creabilis). All dies kommt aber dem diligere nicht zu. Gonsalvus übt an dieser Lehre Eckharts folgende Kritik: Wenn behauptet wird, daß das intelligere subsistent und unerschaffbar ist (subsistens et increabile), so ist vollauf wahr und richtig, wenn es sich um das göttliche Erkennen handelt. Hingegen ist dies nicht wahr und richtig beim geschöpflichen intelligere. Deshalb ist auch der Seelengrund, die archa in mente etwas Erschaffbares, dem Bereiche des Geschöpflichen Angehöriges. Ja die geistigen Naturen sind ja am meisten erschaffbar, weil sie sonst nicht hervorbringbar wären. Sie sind auch hervorbringbar aus der gleichen Materie, aus der alle anderen geschöpflichen Dinge hervorgebracht sind, wie dies Augustinus zu Beginn seines Werkes De Genesi contra Manichaeos dartut.

Dieses Argument Eckharts, das wir durch das Referat und die Kritik des Gonsalvus kennen, ist von ganz besonderer Bedeutung für die Eckhartforschung. Denn es tritt uns hier zeitlich zum ersten Male die Lehre vom unerschaffenen Seelenfünklein, vom unerschaffenen Seelengrunde entgegen, welche auch mehr als zwanzig Jahre später im Kölner Prozeß und bei der Verurteilung von Eckhartsätzen in der Bulle In agro dominico des Papstes Johannes XXII. vom 27. März 1329 eine Rolle gespielt hat. Da gegenwärtig gerade diese Lehre Gegenstand wissenschaftlicher Kontroverse ist, kann die Erwähnung dieses Problems in der Eckhartquaestion des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona, als ein neues Dokument, das zudem aus so früher Zeit stammt, für die Forschung nur willkommen sein. Ich halte es indessen für zweckmäßiger, diese Frage herauszuheben und erst nach Behandlung der beiden Quaestionen Eckharts in der Handschrift von Avignon zum Gegenstand eigener Erörterung zu machen. Es wird sich zeigen, daß diese beiden Quaestionen eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis dieser ratio Equardi in der Polemik des Gonsalvus wie überhaupt für die Beurteilung dieses schwierigen Punktes vom ungeschaffenen Seelenfünklein bilden. Ich gehe zum nächsten Argument Eckharts für den Primat des Intellekts über.

Nach dem Bericht des Gonsalvus argumentiert Meister Eckhart also: Dasjenige ist das Bessere, was der eigentliche und bestimmte Grund unserer Gottwohlgefälligkeit ist. Das ist aber das intelligere, das Denken, das geistige Erkennen. Und deshalb ist gerade

ausgerechnet deswegen jemand gottwohlgefällig, weil er ein sciens, ein Erkennender, ein Wissender ist. Entferne das Wissen und es bleibt ein reines Nichts. Gonsalvus gibt auf diesen Beweis des Meister Eckhart die folgende ablehnende Antwort: Die Behauptung, daß jemand ausgerechnet gerade deshalb, weil er Wissen besitzt, weil er ein sciens ist, gottwohlgefällig ist, diese Behauptung ist, besonders wenn man das Wissen losgetrennt von der Liebe auffaßt, ganz entschieden falsch. Wenn gesagt wird: Nimm das Wissen hinweg, so bleibt das reine Nichts, so ist dies unrichtig. Dieser Schluß: Entferne das Erkennen, das Wissen und es bleibt nichts, folglich ist das Erkennen besser als das Wollen, der Intellekt höher als der Wille, dieser Schluß beweist und gilt so wenig, als wie wenn gesagt wird: Wenn die Phantasie entfernt wird, dann kann das intelligere nicht mehr bestehen, folglich ist die Phantasie höher als die Denkkraft. Ein ähnlicher Fehlschluß ist auch der folgende: Nimm einem Körper die Ausdehnung und es ist damit seine Tätigkeit beseitigt. Folglich ist die Ausdehnung der Hauptgrund des Tätigseins. Außerdem müßte der obige Satz: Jemand ist praezise deshalb gottwohlgefällig, weil er ein sciens ist, als ein in sich wahrer Satz in allen Fällen wahr sein. Wenn also jemand präzise deshalb, weil er Wissen besitzt, gottwohlgefällig wäre, dann müßte jeder sciens gottwohlgefällig sein. Das ist aber ganz falsch. Der hl. Paulus (Röm. 1, 20) sagt, daß die Heiden gerade wegen ihres Wissens unentschuldbar sind. Außerdem, wenn jemand präzise deshalb, weil er Erkenntnis und Wissen besitzt, gottwohlgefällig wäre, dann müßte derjenige, der mehr weiß, Gott mehr wohlgefällig sein und derjenige, der am meisten weiß, auch am meisten Gott wohlgefällig sein. Das ist aber falsch. Denn es sind viele einfache Männer und Frauen gottwohlgefälliger als große Gelehrte. Außerdem kann etwas nicht die ausschließliche Ursache von dem sein, mit dessen Gegensatz es zumal bestehen kann. Gonsalvus will damit sagen, daß das Wissen nicht präzise die Ursache der Gottwohlgefälligkeit sein kann, weil es ja auch mit dem Gegenteil der Gottwohlgefälligkeit, des Gnadenstandes in einer Seele zusammen sein kann. Dieses Argument Eckharts, wie es Gonsalvus vorführt und bekämpft, bekundet einen eigenartigen Intellektualismus auch auf religiösem übernatürlichem Gebiete, wie es sonst nirgends in der theologischen Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts uns in dieser extremen Form gegenübertritt. Wir werden hier an Darlegungen in der Schrift des Boetius von Dacien De summo bono sive de vita philosophi, also an den averroistischen Aristotelismus an der Pariser Artistenfakultät erinnert. Der intellektualistische Standpunkt ist hier bei Meister Eckhart um so auffallender, als er doch nicht bloß Scholastiker, sondern in erster Linie Mystiker gewesen ist. Es liegt in der Mystik, welche die mystische Kontemplation mit der caritas zu einem einheitlichen religiösen Erlebnis verwoben denkt, doch eher die Neigung zu einer antiintellektualistischen Steigerung des affektiven Momentes als zu einer derartigen extrem intellektualistischen Betonung des Wissens als ausschließlichen Grundes der Gottwohlgefälligkeit. In dem von Gonsalvus dargebotenen Texte Eckharts findet sich die Wendung: unum purum nihil. Diese Ausdrucksweise findet sich freilich in anderem Zusammenhange in den Kölner Prozeßakten[1]) und auch in der propositio 26 der Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII. Im Sermo: Omne datum optimum treffen wir die deutsche Wendung: Alle Kreaturen sind ein lauter nicht.[2])

[1]) A. Daniels 20, 23 und 56, 20.

[2]) Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer, II (enthält Meister Eckhart) Leipzig 1857, 163, 23. Auch in den von Denifle aus der Erfurter Handschrift edierten Texten des Opus

Die beiden nächsten Argumente des Meister Eckhart suchen den Vorrang des Verstandes vor dem Willen aus der Willensfreiheit, die im Intellekt wurzelt, zu beweisen. Wir können deswegen die beiden Argumente mit der Erwiderung des Gonsalvus unmittelbar aneinanderreihen. Jene Potenz, so führt Eckhart aus, ist vornehmer, in welcher die Freiheit hauptsächlich ihren Sitz hat. Nun ist aber die Freiheit hauptsächlich im Intellekt. Denn etwas ist deshalb frei, weil es von der Materie unabhängig ist. Man sieht dies klar bei den Sinnesvermögen, welche, weil von der Materie abhängig, nicht frei sind. Nun sind aber Intellekt und geistiges Erkennen am meisten von der Materie unabhängig. Etwas ist nämlich in dem Maße weniger auf sich selbst reflektierend tätig, in welchem es materieller ist. Die Reflexion ist aber nicht im Sein, sondern im Denken, in welchem ein und dasselbe denkende Ich sich auf sich selbst als auf den mit sich identischen Gegenstand denkend zurückwendet. Weiterhin sagt Gregor von Nyssa in seiner Schrift De anima (Kapitel 39 und 40), daß die Freiheit von der Vernunft in den Willen herabsteigt. Gonsalvus entgegnet also: Wenn behauptet wird, daß die Immaterialität der Grund der Freiheit ist, so leugne ich dies. Ich bin nämlich der Anschauung, daß der Engel und auch die menschliche Geistseele aus Materie und Form zusammengesetzt sind, also keineswegs einfache immaterielle Wesen sind, wie ich das anderswo bewiesen habe. Aber selbst angenommen, das freie Wesen sei immateriell, so genügt doch die Immaterialität nicht zur Begründung der Freiheit, weil sonst auch der Habitus der immateriellen Potenz frei wäre, was nicht der Fall ist. Außerdem ist die Immaterialität dem Verstand und Willen gemeinsam und es kann deshalb daraus ebenso wie die Freiheit des Intellekts so auch die Freiheit des Willens gefolgert werden.

Das andere aus der Willensfreiheit geschöpfte Argument Eckharts lautet: Etwas ist frei, weil es sich auf verschiedene und entgegengesetzte Güter hinwenden kann. Der Wille kann aber zu so verschiedenen Gütern nicht Stellung nehmen außer durch die Vernunft. Die Wahl, die Willensentscheidung (electio) ist eine Schlußfolgerung aus der mit sich beratenden Überlegung (consilium). Deshalb liegt die Wurzel der Freiheit im Intellekt. Die Freiheit ist sonach erstlich und ursprünglich (originaliter) im Intellekt, aber formaliter im Willen. Gonsalvus übt an diesem Gedankengang folgende Kritik: Wenn gesagt wird, daß der Wille sich nicht auf verschiedene und entgegengesetzt aufgefaßte Gegenstände hinwenden kann, wie der Entgegengesetztes auffassende Intellekt, so kann daraus nicht gefolgert werden, daß allein im Intellekt, der Entgegengesetztes auffaßt, Freiheit ist. Es wäre dies ein Trugschluß des Zuvielbeweisens (fallacia consequentis). Was das angezogene Zitat aus Gregor von Nyssa betrifft, so habe ich diese Worte bei ihm an der angegebenen Stelle nicht gefunden, sondern die folgenden: Omne consilians velut in seipso etc. und weiter unten: libero arbitrio, quia rationalis. Ich sage, daß dies wahr ist, wenn das rationalis die Begriffsbestimmung der Wesenheit und nicht der Potenz meint.

In diesen Gedanken- und Beweisgängen Eckharts und des Gonsalvus treten gegensätzliche Auffassungen der Thomistenschule und der Franziskanerschule uns entgegen. Eckhart betont die Immaterialität der geistigen Wesen, in denen er reine Formen ohne materielle Wesenselemente sieht, Gonsalvus vertritt die Anschauung der Franziskanerschule, daß die reingeistigen Wesen und die menschliche Geistseele aus Materie und Form zu-

---

tripartitum drückt sich Eckhart ähnlich aus: Non dico, quod sint quidem modicum vel aliquid, sed quod sint purum nihil, quia nulla creatura habet esse. Denifle, Archiv II, 515.

sammengesetzt sind. Eckhart sieht den Grund der Willensfreiheit in der Vernunft, während bei Gonsalvus die Aktivität des Willens, der in sich den Grund der Freiheit hat, schärfer ausgeprägt ist. Dieser franziskanische Standpunkt hat bekanntlich durch Duns Scotus, der das eigentliche Wesen des Willens in der Freiheit sieht, seine charakteristische Formulierung gefunden. Was das Zitat aus Gregor von Nyssa betrifft, so stammt dasselbe aus der Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* des Nemesius von Emesa, welche im Mittelalter fälschlich als die Schrift De anima Gregors von Nyssa benutzt wurde. Es waren zwei lateinische Übersetzungen verbreitet, eine ältere von Erzbischof Alfanus von Salerno (1058—1085)[1], eine zweite von Burgundio von Pisa, die derselbe 1159 herstellte und Friedrich Barbarossa widmete. Die beiden von Gonsalvus, der die Angaben Eckharts genau nachprüfte, angeführten Sätze stehen im Kapitel 41 der ersteren Übersetzung.[2])

Das nächste Argument des Meisters Eckhart geht von der aristotelisch-thomistischen Lehre von den Bedeutungen des Seienden und den transzendentalen Eigenschaften des Seins aus und sucht von diesen metaphysischen Gesichtspunkten aus das Rangverhältnis zwischen Intellekt und Willen zu bestimmen. Das erste dieser Argumente ist dieses: Das Gute und Beste oder der Zweck ist der Gegenstand des Willens. Es ist also dasjenige das Beste, was die ratio optimi an sich hat. Folglich ist auch dasjenige das Bessere, wo die ratio optimi sich findet. Nun aber hat etwas die ratio optimi aus dem Sein selbst. Denn nimm das Sein hinweg und es bleibt nichts. Also ist das Sein, welches Objekt des Intellekts ist, etwas besseres, wertvolleres als das Beste, welches der Gegenstand des Willens ist. Das zweite Argument Eckharts berührt sich aufs innigste mit dem vorhergehenden. Die ratio optimi ist im Intellekt, weil die ratio veri im Intellekt ist. Die ratio optimi ist aber der Grund für das Beste. Es ist das Silber gut und sehr gut, weil es wahr und echt ist. Entferne vom Besten seine ratio, den ideellen inhaltlichen Grund und es bleibt nichts. Deshalb stammt die ratio optimi, die Idee, der inhaltliche, gedankliche Sinn des Besten, vom Intellekt und vom Gegenstande des Intellekts, dem Wahren. Folglich ist etwas deshalb das Beste, weil es im Intellekt ist. Und gerade deshalb, weil es im Intellekt ist, entfernt es sich vom Guten und schreitet dem Ideal des Besten zu. Auf diese Weise umkleidet es sich mit Gottförmigkeit und nähert sich der ersten Ursache. Es liegt also die ratio optimi, der ideelle Grund und Gehalt des Besten mehr auf Seiten des Intellekts als auf Seiten des Willens. Also ist das Objekt des Intellekts vornehmer, höher und früher als der Gegenstand des Willens. Also ist der Intellekt vornehmer als der Wille. Gonsalvus de Vallebona antwortet nur auf das zweite Argument: Wenn man sagt, daß die ratio optimi vom Intellekt kommt, weil das Wahre der Grund des Besten ist, so ist darauf zu entgegnen: Wenn der Satz, das Wahre ist die ratio optimi, so verstanden wird, daß die Idee des einen die Ursache des anderen ist, daß das Wahre die Ursache des Besten ist, so ist dies falsch. Desgleichen ist es falsch, wenn man damit sagen will, daß ein und dasselbe der Grund für beides, für das Wahre und Beste ist. Wenn man aber das Ver-

[1]) Vgl. Cl. Baeumker, Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Wochenschrift für klassische Philologie XIII (1896), 1095—1102. K. Burkhard, Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a Burgundione in Latinum translatus, Vindobonae (Programme des Karl-Ludwig-Gymnasiums) 1891, 1892, 1896, 1901, 1902.

[2]) Nemesii episcopi Premnon physicon sive *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a N. Alfano in latinum translatus. Recensuit C. Burkhard, Lipsiae 1917, 132.

hältnis zwischen dem Wahren und Besten concomitanter (ohne kausale Verknüpfung) auffaßt, so ist dagegen nichts einzuwenden, weil eben das eine nicht ohne das andere ist. Aber in dieser Auffassung handelt es sich um kein gegnerisches Argument mehr. Hingegen muß als unrichtig die Behauptung, daß etwas deshalb die ratio optimi, den Sinn und Gehalt des Besten an sich hat, weil es erkannt wird, zurückgewiesen werden. Meister Eckhart steht in beiden Argumenten auf dem Boden der thomistischen Lehre vom Seienden, Wahren und Guten, wie es z. B. in De veritate, qu. 1, a. 1, entwickelt ist. Im ersten Argument ist das Beste, welches der Gegenstand des Willens ist, zum Sein, welches der Gegenstand des Intellekts ist, in Beziehung gebracht und daraus, daß das Sein die Voraussetzung für das Gute und Beste ist und das Gute eigentlich das Sein in seiner Beziehung zum Willen ist, gefolgert, daß der Intellekt, weil auf das Sein selbst als auf die Grundlage des Guten gerichtet, höher steht als der Wille, dessen Objekt das Gute, etwas erst vom Sein abgeleitetes, ist.

Das zweite Argument bringt das Gute, welches das Objekt des Willens ist, mit dem Wahren, welches das Objekt des Intellekts ist, in kausalen Zusammenhang. Daß das Gute den Sinn, den ideellen Gehalt, den Soseinsgehalt des Guten hat, hat seinen Grund darin, daß es wahr ist, so daß das Wahrsein als Grund und Ursache des Gutseins erscheint. Daß etwas gut ist, hat es so dem Intellekt zu verdanken. Eckhart greift hier wieder den Begriff der Gottförmigkeit, der deiformitas in ausgesprochen intellektualistischer Prägung auf und sagt, daß diese Ableitung des Guten aus dem Wahren und dem Intellekt der Grund ist, warum das Gute zum Besten sich entwickeln und durch Annäherung an die ersten Ursachen gottförmig werden kann. In dieser rein intellektualistischen Fassung der Gottförmigkeit überschreitet Eckhart, ähnlich wie in der Abstufung der Gottwohlgefälligkeit nach den Graden der Erkenntnis, die von Thomas gezogenen Grenzen des Intellektualismus. Das Nämliche wird man auch von der Auflösung des Guten im Wahren, die hier bei Eckhart in einer freilich nicht recht klaren Form sich findet, sagen müssen. Allerdings betont auch Thomas nachdrücklich, daß das Erkennen des Guten dem Streben nach demselben vorangeht und daß mit dem Intellekt notwendig der Wille gegeben ist, aber für ihn ist doch das Gute mehr als eine bloße Schattierung und Modifikation des Wahren, für ihn ist das Gute eine Bestimmtheit des Seins, wodurch eben das Sein für den Willen erstrebenswert ist. Freilich kann der Wille erst darnach streben, wenn ihm zuvor durch den Intellekt diese ratio boni am Seienden gezeigt ist. Gonsalvus lehnt schon von seinem augustinisch-franziskanischen Standpunkt aus den Intellektualismus Eckharts in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Wahren und Guten ab.

Das letzte Argument Eckharts, gegen welches Gonsalvus de Vallebona sich richtet, sucht den Primat des Intellekts vor der Willenskraft aus seiner Stellung als bewegender Grundkraft im menschlichen Seelenleben zu erweisen. Jenes ist das freiere und vornehmere, welches auf eine vornehmere Weise bewegt. Nun aber bewegt der Intellekt auf eine höhere und vornehmere Weise. Denn das Bewegen in der Weise des Zweckes ist die vornehmste Form des Bewegens, da der Zweck nach Aristoteles die Ursache der Ursachen ist. Deshalb bewegt auch Gott, wie gleichfalls Aristoteles dartut, als Ziel des Strebens. Nun aber bewegt der Intellekt in der Weise des Zweckes, der Zweckursache, der Wille aber in der Weise der Wirkursache. Hierauf gibt Consalvus folgende Erwiderung: Wenn gesagt wird, der Intellekt bewegt als Zweck in der Weise der finalen Ursache, so ist dies falsch. Die

auffassende Tätigkeit des Intellekts wird wohl an sich zur Willensbewegung erfordert, aber diese Betätigung des Intellekts, welche dem Willen den Gegenstand seines Strebens darbietet, bewegt selber nicht als Zweck, denn sonst würde sie an sich und in erster Linie Gegenstand des Begehrens sein. Das ist aber falsch. Es bewegt vielmehr die erstrebbare Realität als Zweck, aber es könnte diese Realität, dieses Seiende, nicht bewegen, wenn nicht die apprehensio, die Erfassung dieser Realität durch den Verstand, vorausginge. Die Verstandestätigkeit wird per se zum Zustandekommen des Willensaktes gefordert, sie ist an und durch sich Ursache desselben, aber eine Ursache, die nicht im Sinne der Finalursache einen Druck ausübt, sondern die dem Zustandekommen des Willensaktes koassistiert (causa per se non imprimens, sed coassistens). Es ist dies so zu denken. Dazu, daß ein Agens ein tätiges Prinzip auf ein passivum, auf ein leidendes, empfangendes Subjekt wirken kann, ist eine Annäherung des Agens an das empfangende Subjekt notwendig und es hätte das tätige Prinzip keinen hinreichenden Grund seines Tätigseins, wenn diese Annäherung nicht bestünde. Freilich ist diese Annäherung nicht der den Akt unmittelbar hervorrufende Grund, dies ist vielmehr die Form des tätigen Prinzips. Ähnlich verhält es sich in unserem Falle. Die apprehensio, die Erfassung des Gegenstandes durch den Verstand, ist diese appropinquatio, dieses Nahebringen; denn durch diese Verstandeserfassung wird das Objekt angeeignet, bewußtseinsimmanent und dem Willen gegenwärtig. Und wie nun die Annäherung nicht der den Akt unmittelbar hervorbringende Grund ist, sondern vielmehr die Form des Agens, ähnlich ist auch nicht die Erfassung des Gegenstandes durch den Intellekt, sondern der Wille selbst der Grund für das Zustandekommen des Willensaktes.

Das Argument Meister Eckharts steht auf dem Boden der thomistischen Lehre von der bewegenden Tätigkeit des Verstandes und des Willens im Seelenleben. Nach Thomas (S. Th. I qu. 82 a. 4) gibt es eine doppelte Bewegung, eine solche in Form des Zweckes, der Zweckursache und eine andere in der Weise der bewirkenden Ursache. Im ersteren Sinne bewegt der Zweck, das Ziel ein tätiges Prinzip und auf diese Art bewegt auch der Intellekt den Willen, weil das erkannte Gut das Objekt des Willens ist und den Willen als Zweck bewegt. Hingegen im Sinne der bewegenden Wirkursache bewegt der Wille alle Seelenkräfte zu ihren Akten hin mit Ausnahme der vegetativen Potenzen, welche sich in ihren Funktionen der Wirksamkeit des Willens entziehen. Herveus Natalis entwickelt das gleiche Argument wie Meister Eckhart:[1]) Jene Seelenpotenz ist die vornehmere und höhere, welche zuerst bewegt. Wenn man den menschlichen Verstand und Willen, welche sich gegenseitig bewegen, betrachtet, so bewegt der Intellekt früher den Willen als der Wille den Verstand bewegen kann. Denn das vom Verstande gezeigte und dargebotene Gut muß zuerst den Willen bewegen, ehe überhaupt der Wille irgend eine Seelenkraft bewegen kann. Gonsalvus bekämpft das Argument Eckharts dadurch, daß er einfach dessen Voraussetzung, daß der Verstand in Form der Finalursache bewege, negiert. Es zeigen sich auch in der Frage des Verhältnisses zwischen Verstand und Willen besonders ihres gegenseitigen Aufeinanderwirkens Lehrverschiedenheiten innerhalb der nachthomistischen Scholastik, speziell zwischen der Dominikaner- und Franziskanerschule, die in so vielen Quaestionen der Quodlibeta zum Vorschein kommen und erst der Untersuchung harren.

---

[1]) Quodlibeta Hervaei Natalis Britonis, Venetiis 1513. Quodl. 8 qu. 9.

Gonsalvus de Vallebona ist damit am Schlusse seiner Auseinandersetzung mit Meister Eckhart. Er kommt jetzt wieder auf den Anfang seiner Quaestio zurück, die ja die Frage untersucht, ob das himmlische Gotteslob wertvoller sei als die Gottesliebe dieses Erdenlebens. Er erwidert noch auf vier Argumente, die er am Anfange zu Gunsten der bejahenden Antwort, also gegen seine in der Solutio vertretene und begründete Ansicht angeführt hatte. Auf den ersten Einwand, daß das himmlische Gotteslob eine unmittelbarere und innigere Gottverbindung besagt und deshalb vorzüglicher ist als die Gottesliebe des Erdenlebens, antwortet Gonsalvus, daß diese unmittelbarere und innigere Gottverbundenheit nur dann einen vorzüglicheren Akt bedeutet, wenn der Potenz eine höhere vornehmere Natur mitgeteilt wird. Die zweite Antwort, daß das himmlische Gotteslob deswegen den Vorzug vor der irdischen Gottesliebe hat, weil es die Betätigung vorzüglicherer Persönlichkeiten, nämlich der Seligen des Himmels ist, wird mit dem Hinweis darauf, daß das Gotteslob nicht die essentielle, sondern nur akzidentelle Betätigung der Seligen ist und daß auch die gottliebenden Menschen auf Erden keineswegs unselig sind, erledigt. Der dritte Einwand, der das Erkennen, weil es unmittelbar den Zweck vorstellt, über das Lieben, das Hinordnung zum Zweck bedeutet, stellt, wird mit der nicht recht klar verständlichen Bemerkung abgetan, daß die Liebe eine tendentia in Deum, ein Hinstreben zu Gott ist und so vorzüglicher ist als das Erkennen, das der Zielpunkt einer von einer anderen Sache ausgehenden, von außen kommenden Bewegung der Seele ist. Der vierte Einwand hatte die Gottanschauung und damit auch das Gotteslob des Himmels der diesseitigen Gottesliebe vorgezogen, weil jene unmittelbar von Gott verursacht wird, diese aber Werk des endlichen Willens ist. Gonsalvus bemerkt hiezu, daß beide Potenzen, Verstand und Wille, in sich selbst ihre Akte vollziehen. Und selbst zugegeben, daß der Wille in sich selbst seinen Akt vollzieht und Gott im Intellekt die Gottschauung hervorbringt, so beweist auch dies in unserer Frage nichts. Denn der Wille bringt nicht so seinen Akt in sich selbst hervor, daß damit die Kausalität Gottes, der als die erste Ursache den gleichen Akt verursacht, ausgeschlossen wäre.

Die Aufstellung dieser Einwände am Anfange der Quaestio und deren Lösung am Schluß der Quaestio ist mehr formaler Natur, Funktion der scholastischen Quaestionentechnik. Der Schwerpunkt dieser Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona ist die ausführliche Auseinandersetzung mit Meister Eckhart. Der Franziskaner hat in den äußeren Rahmen der Frage, ob das himmlische Gotteslob innerlich wertvoller ist als die diesseitige Gottesliebe, eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Intellektualismus Eckharts eingefügt. Es sind derartige polemische Quaestionen, in welchen ein Pariser Professor mit einem anderen über eine Streitfrage mit wörtlicher Anführung der Texte des Gegners sich auseinandersetzt, im beginnenden 14. Jahrhundert keine allzugroße Seltenheit gewesen. Im Cod. F 369 der Amplonianischen Handschriftensammlung der Stadtbibliothek zu Erfurt findet sich (fol. 70^{r} — 71^{v}) eine Quaestio des Dominikaners Thomas de Suttona gegen seinen von Thomas von Aquin abschwenkenden Ordensgenossen Durandus de S. Porciano, wie aus der Randbemerkung Durandus bei den Objektionen und Thomas bei der Lösung dieser Einwände hervorgeht.[1]) Unmittelbar daran schließt sich

[1]) Vgl. Fr. Pelster, Thomas von Sutton, O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für kath. Theologie 46 (1922), 237.



eine Quaestio des Dominikanerkardinals Guilelmus Petri de Godino, die sich mit Duns Skotus über das damals vielerörterte Problem des Individuationsprinzips auseinandersetzt. Am Rand der Handschrift steht deutlich bei den Einwänden der Name Scotus, bei der Lösung dieser Einwände der Name Will(elmus) regelmäßig vermerkt.[1]) Fr. Pelster ist der Anschauung, daß wir hier die Niederschrift einer wirklichen Disputation, die zwischen Scotus und Guilelmus Petri de Godino in Paris abgehalten worden ist, vor uns haben.[2]) Es handelt sich um eine Nachschrift einer wirklich gehaltenen Disputation, in der man die den beiden Gegnern zugehörige Teile noch genau unterscheiden kann. Der Dominikaner Petrus de Palude hat in seinen Sentenzenkommentar ausführliche wörtliche Zitate aus der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars des Durandus aufgenommen und sich damit kritisch auseinandergesetzt. Der Dominikaner Johannes von Neapel hat in einer Reihe von Quaestionen seiner Quodlibeta in ähnlicher Weise gegen Durandus Stellung genommen.[3]) Was nun unsere gegen Meister Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona betrifft, so wird man nicht behaupten und beweisen können, daß es sich um eine Nachschrift einer zwischen den beiden Theologen wirklich abgehaltenen Disputation handelt, aber man ist berechtigt, eine möglichst sinngemäße wörtliche, wenn auch abgekürzte Wiedergabe der Gedanken- und Beweisgänge Eckharts anzunehmen. Den Hintergrund dieser Quaestio können ganz gut wissenschaftliche Dispute, die zwischen Gonsalvus und Eckhart wirklich stattgefunden hatten, bilden. Wir haben ja bei der Beschreibung der Handschrift gesehen, daß Gonsalvus in ähnlicher Weise auch mit einem nicht weiter bekannten Pariser Professor J. Sapiens sich kritisch auseinandergesetzt hat und dieser auf diese Angriffe wieder erwidert hat. Es ist die Erforschung der Technik der scholastischen Quodlibetalienliteratur noch nicht so weit vorangeschritten, daß wir das Maß, in welchem diese scholastische Literaturgattung die akademischen Disputationen in ihrem wirklichen Verlauf getreu wiedergibt, von Fall zu Fall genau feststellen können. Jedenfalls spiegeln die Einwände in der Quaestionenliteratur des beginnenden 14. Jahrhunderts viel eher wirklich gemachte Objektionen wieder als dies im 13. Jahrhundert bei den Quodlibeta eines Gerhard von Abbeville oder des hl. Thomas der Fall gewesen ist. So fügt sich denn die Quaestio des Gonsalvus de Vallebona gegen Meister Eckhart ganz gut in die wissenschaftlichen Gepflogenheiten seiner Zeit ein. Sie ist für die Eckhartforschung dadurch eine wertvolle Quelle.

---

[1]) M. Grabmann, Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. († 1336) und seine Lectura Thomasina. Divus Thomas IV (1926), 387 ff.

[2]) Fr. Pelster a. a. O.

[3]) J. Koch, Durandus de S. Porciano. I, 285 ff.

V. Ideengeschichtliche Untersuchung der ersten Eckhartquaestion im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon. Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes und der Ungeschöpflichkeit des Intellekts.

Die Fragestellung: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere ist seit den Tagen des hl. Thomas von Aquin, der in seinen beiden Summen und im Compendium theologiae[1]) sich diese Frage vorgelegt und vor allem mit den Mitteln der aristotelischen Metaphysik gelöst hat, in der scholastischen Literatur, in den Summen, Sentenzenkommentaren, Quaestiones disputatae und in den Quodlibeta und Opuscula heimisch und alltäglich geworden. An sich dürfte man deshalb von der Erörterung dieses Problems durch Meister Eckhart in einer Quaestio, die dem Pariser Universitätsmilieu des beginnenden 14. Jahrhunderts entstammt, nichts über den Rahmen der damaligen, besonders thomistischen Scholastik Hinausliegendes erwarten. Die Vertreter der Thomistenschule haben die Gedankengänge des gefeierten Lehrers, des Venerabilis Doctor Frater Thomas de Aquino, des Doctor noster, des Doctor communis, übernommen, in seinem Geiste weitergebildet, mit neuen Argumenten ergänzt und gestützt und gegen die mannigfachen Angriffe anderer Schulrichtungen verteidigt. Diese Frage, ob in Gott das Sein und das Erkennen ein und dasselbe sei, war auch keine Kontroversfrage, so daß hier eine gewisse Gleichartigkeit der Behandlung von selbst gegeben war. Die Pariser Quaestio des Meister Eckhart über diesen Gegenstand bewegt sich indessen nicht in dem alltäglichen Geleise der scholastischen Diskussion dieser Frage, sondern gibt eine Lösung, die nicht bloß von der Tradition der Thomistenschule sich entfernt, sondern auch den anderen damaligen Schulrichtungen fremd gewesen ist. Meister Eckhart vertritt hier Anschauungen über das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und Seienden, die uns in seinen bisher bekannten Schriften nicht, wenigstens nicht in dieser Form begegnen, die aber über umstrittene Lehrpunkte des großen deutschen Mystikers aufhellendes Licht ausstreuen. Wir erinnern uns aus der gegen Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona, daß dieser gegen Eckharts Lehre, daß Gott, die absolute Vernunft, kein Sein hat und kein Seiendes ist, entschieden Stellung nimmt. In der vorliegenden Quaestio nun hat Eckhart diese von seinem franziskanischen Gegner beanstandete Lehre mit einer Ausführlichkeit und Deutlichkeit dargelegt, daß über seine Auffassung kein ernsthafter Zweifel besteht. Es wird so die Untersuchung dieser Quaestio mehr oder minder Neuland der Eckhartforschung betreten. Wir haben hier gegenüber den deutschen Schriften unseres Mystikers den Vorteil, daß wir uns mit streng wissenschaftlichen scholastischen Quaestionen, mit literarischen Erzeugnissen der Pariser Lehrtätigkeit befassen können, deren inhaltliche Deutung nicht so vielen Unklarheiten und Mißverständnissen ausgesetzt ist, wie dies bei mehr paränetisch eingestellten Schriften der Fall ist. Freilich ist der Text der Handschrift von Avignon stellenweise recht verderbt und sinnlos, aber der eigentliche Gedankengang und die wirkliche Anschauung Eckharts wird durch diese Textschwierigkeiten keineswegs getrübt und verschleiert. Schwieriger als die Feststellung der Lehre Eckharts wird deren Einfügung in die geschichtlichen Zusammenhänge sich gestalten.

[1]) S. Th. I., qu. 14, a. 4. S. c. g. I., 45. Compend. theol. c. 29—31.

Eckhart nimmt zunächst am Beginn der Quaestio den Standpunkt der Lehre des hl. Thomas von Aquin ein, indem er sogleich die Antwort auf die Frage so gibt: Es ist zu sagen, daß Sein und Erkennen in Gott sachlich und vielleicht auch logisch ein und dasselbe sind. In der Begründung dieser These beruft er sich ausdrücklich auf Thomas: Ich führe die Beweise hiefür an, die ich gesehen habe. Thomas bringt fünf Beweise in der Summa contra Gentiles und sechs in der Prima. Die Mitteilung über die Summa contra Gentiles ist richtig, es werden dort (I, 45) tatsächlich fünf Beweise für den Satz: Quod intelligere Dei est sua essentia entwickelt. Dagegen ist die Mitteilung über die Summa Theologiae unrichtig, da hier (I., qu. 14, a. 4) eigentlich nur ein Beweis, der allerdings aus den Elementen mehrerer Argumente zusammengefügt ist, vorgelegt wird. Die von Eckhart angeführten Beweise knüpfen hauptsächlich an die Summa contra Gentiles an. Als die gemeinsame Grundlage aller Beweise bezeichnet er die Lehre, daß Gott das allererste und allereinfachste Sein ist.

Das erste Argument Eckharts ist das folgende: Das Erkennen ist eine immanente, eine innenbleibende Tätigkeit. Alles aber, was im Ersten ist, ist das Erste. Also ist Gott sein Erkennen und sein Sein. Der nächste Beweis ist ebenso kurz gefaßt: In Gott ist kein Akzidenz, folglich ist in Gott Wesenheit und Sein ein und dasselbe. Da nun das Erkennen Gottes mit dem Wesen Gottes identisch ist, deshalb ist das göttliche Erkennen auch mit dem göttlichen Sein ein und dasselbe. Das hieran sich reihende dritte Argument ist in der Handschrift in einem so verstümmelten und sinnlosen Texte dargeboten, daß auch mit Hilfe der thomistischen Vorlagen eine Rekonstruktion nicht möglich ist. Das vierte Argument geht davon aus, daß in Gott keine passive Potenz, keine Zusammensetzung aus Potenz und Akt sich findet. Eine solche Zusammensetzung wäre aber gegeben, wenn nicht intelligere und esse in Gott identisch wären. Das nächste Argument stützt sich auf den Zweckgedanken. Jedes Ding ist für seine Tätigkeit da. Wenn nun in Gott das Erkennen vom Sein verschieden wäre, dann müßte es für Gott einen Zweck geben, der von ihm und dem, was er ist, verschieden ist. Das ist aber unmöglich. Denn der Zweck ist eine Ursache. Das Allererste aber hat keine Ursache. Auch ist das erste Sein ein unendliches Sein, ein infinitum, das mithin keinen finis hat. Das sechste und letzte Argument gibt einen Gedanken der Theologischen Summa des Aquinanten wieder: Das intelligere, das geistige Erkennen verhält sich zur species intelligibilis wie das Sein zur Form, zur Wesenheit. In Gott sind Wesenheit und species intelligibilis ein und dasselbe. Da nun in Gott Wesenheit und Sein identisch sind, deshalb sind in Gott Erkennen, Sein und Wesenheit absolut identisch.

Nachdem Eckhart so die thomistischen Beweise für die Identität von esse und intelligere in Gott entwickelt hat, bietet er eine eigene selbständige Beweisführung. Er bezeichnet diesen Beweis als einen Weg, den er anderswo gezeigt habe. Es ist uns leider dieser Text, auf den er sich hier beruft, nicht erhalten. Das Argument ist folgendes: Wenn auch homo und rationale, Mensch und vernunftbegabt vertauschbare Begriffe sind, so ist doch nicht deswegen ein Wesen, weil es vernunftbegabt ist, ein Mensch, sondern vielmehr umgekehrt, weil ein Wesen Mensch ist, deshalb ist es vernunftbegabt. Wenn nun das Sein vollkommen ist, dann wird durch das Sein alles innegehabt, alles Leben, Erkennen und Handeln und es ist nicht notwendig etwas hinzuzufügen, um irgend eine Tätigkeit zu vollziehen. Gonsalvus illustriert dies durch die Analogie des Feuers, wobei

freilich der verderbte Zustand des handschriftlichen Textes eine genaue Wiedergabe seines Gedankens nicht möglich macht. Er wird wohl sagen wollen: Wenn das Feuer durch seine Form alle seine Tätigkeiten restlos und vollkommen vollziehen könnte, dann wäre keine Zufügung, kein Einfluß von außen zum Zustandekommen dieser Tätigkeiten erforderlich. In Gott ist nun das Sein das Beste und Vollkommenste, der actus primus, die reinste Urwirklichkeit, alles Seienden Vollkommenheit, die alle Tätigkeit der Dinge bewirkt und ohne welche alles ein Nichts wäre. Deshalb, weil Gott in dieser Weise das absolut vollkommene Sein ist, bewirkt er durch sein Sein alles innerlich und unmittelbar und auch äußerlich in den Geschöpfen, jedoch so, daß jedes Ding auf seine Weise tätig ist. Auf diese Weise ist in Gott das Sein und das Erkennen identisch, da er durch das Sein selbst tätig ist und erkennt. Es sind dies Gedanken, die auf dem Boden der thomistischen Seinsmetaphysik stehen, welche die Abhängigkeit des endlichen Seins und Tätigseins vom vollkommensten göttlichen Sein, das mit dem göttlichen Tätigsein und Erkennen identisch ist, scharf hervorheben, ohne indessen das eigene Sein und Tätigsein des Geschöpflichen ganz in Gott aufgehen zu lassen. Wir werden so das omnium perfectio omnes actus perficiens deuten dürfen, da die Wendung: quo sublato omnia nihil sunt dem Geschöpflichen ein eigenes Sein zuteilen dürfte und da die Bemerkung, daß Gott innerlichst und unmittelbarst in den Geschöpfen wirkt „suo tamen modo“ die eigene Tätigkeit der Geschöpfe andeutet.

Indessen ist dieser Gedanken- und Beweisgang nicht die Lösung der Frage, die Eckhart in unserer Pariser Quaestio meint und geben will. Er reproduziert in diesem soeben entwickelten Beweise nur Darlegungen, die er anderswo gegeben hatte, geradeso wie er zuvor die Argumente des hl. Thomas in Form eines Referates zusammengestellt hatte. Seine jetzige eigene Ansicht legt er im folgenden Teile der Quaestio ausführlich dar. Es wird zweckmäßig sein, zuerst den Gedankengang Eckharts vollständig vorzuführen und daran erst die geschichtliche Untersuchung und sachliche Würdigung anzuschließen. Es würde, wenn der historische Kommentar sogleich den einzelnen Bestandteilen dieses Eckharttextes beigegeben würde, vielleicht der Gesamteindruck der Darlegungen Eckharts verwischt werden.

Meister Eckhart fährt weiter: Fürs Dritte zeige ich meine jetzige Anschauung, die dahin geht, daß Gott nicht deswegen, weil er ist, erkennt, sondern vielmehr deshalb, weil er erkennt, ist. Weil Gott intellectus und intelligere, Geist und Erkennen ist, deshalb ist gerade sein Erkennen selbst das Fundament seines Seins. Es heißt nämlich im Johannesprolog: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Es sagt der Evangelist nicht: Im Anfang war das Seiende (ens) und Gott war das Seiende. Das Wort ist durch sich ganz und gar auf den Intellekt gerichtet und im Intellekt als sprechendes oder gesprochenes Wort und nicht als ein Sein oder vermischtes Seiendes. Christus sagt Joh. 14, 6: Ich bin die Wahrheit. Die Wahrheit gehört zum Intellekt und schließt eine Relation in sich. Die Relation hat aber ihr ganzes Sein von der Seele und ist so ein reales Praedikament ähnlich wie die Zeit, welche, obschon sie ihr ganzes Sein von der Seele hat, nichtsdestoweniger eine species der realen Kategorie der Quantität ist. „Ich bin aber die Wahrheit“. Die Wahrheit gehört zum Intellekt wie auch das Wort. Es folgt im 1. Kapitel des Johannesevangeliums auf die Lehre vom Logos der Satz: Omnia per ipsum facta sunt (Joh. 1, 3), was so zu verstehen ist: Alles ist durch ihn gemacht, geschaffen worden, damit den geschaffenen Dingen nachher das Sein selbst zukomme. Deshalb

schreibt auch der Verfasser des Liber de causis: Das erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein. Daher kommen wir, wenn wir zum Sein kommen, zum Geschöpf. Das Sein hat also zuerst die ratio creabilis, den Gesichtspunkt der Geschöpflichkeit an sich. Daher sagen manche, daß im Geschöpfe das Dasein auf Gott unter dem Gesichtspunkt der causa efficiens, hingegen die Wesenheit unter dem Gesichtspunkt der causa exemplaris bezogen wird. Die Weisheit aber, die zum Bereiche des Intellekts gehört, hat nicht in sich das Gepräge des Erschaffbaren, der Geschöpflichkeit. Und wenn man sagt, daß dies doch der Fall sei und man auf die Stelle Ekkli. 24,14: Ab initio et ante saecula creata sum verweist, so kann man das creata im Sinne von genita auslegen. Ich aber sage anders so: Ab initio et ante saecula creata sum und deshalb ist Gott, der der Schöpfer ist und nicht erschaffbar ist, Intellekt und Erkennen und nicht ein Seiendes oder ein Sein.

Um dies zu beweisen, gehe ich von der Voraussetzung aus, daß das intelligere etwas Höheres ist als das esse und einer ganz anderen Ordnung angehört. Wir sagen nämlich alle, daß das Werk der Natur das Werk einer Intelligenz ist. Deshalb ist jedes Bewegende ein Intellekt oder läßt sich auf ein intelligentes Wesen zurückführen, von welchen es in seiner bewegenden Tätigkeit dirigiert wird. Und deshalb sind die geistbegabten Wesen vollkommener als die nichtgeistbegabten, vernunftlosen. Wie im Werden der Dinge das Unvollkommene die erste Stufe bildet, so endigt die Stufenleiter der Dinge beim Intellekt, beim intelligenten, beim denkenden Wesen. Und deshalb ist das Erkennen und Denken höher als das Sein.

Es halten aber manche entgegen, daß man das Sein, Leben und Erkennen doppelt betrachten kann. Einmal an und in sich und so ist das Frühere das Sein, hierauf kommt an zweiter Stelle das Leben und an dritter Stelle das Erkennen, oder aber in Bezug auf das am Sein, Leben und Erkennen teilhabende Subjekt und da steht an erster Stelle das Erkennen, hierauf folgt das Leben und zuletzt das Sein. Ich aber halte ganz und gar das Gegenteil für wahr. Im Anfange war nämlich das Wort. Dieses gehört aber ganz und ausschließlich zum Intellekt, so daß unter den Vollkommenheiten das intelligere die erste Stelle einnimmt, dann kommt das ens oder das esse. Im 3. Buche der Metaphysik wird gesagt, daß es im Bereiche des Mathematischen keinen Zweck und kein Gutes und infolgedessen kein Seiendes gibt, da ja das Seiende (ens) und das Gute (bonum) ein und dasselbe sind. Es heißt ferner im 6. Buche der Metaphysik: Gut und Böse ist in den Dingen, Wahr und Falsch in der Seele. Deswegen wird dort auch bemerkt, daß das Wahre, welches in der Seele ist, kein ens, auch kein ens per accidens ist, welch letzteres kein Seiendes ist, da es keine Ursache hat, wie ebenda ausgeführt wird. Das Sein in der Seele hat also als Sein in der Seele nicht die ratio entis, ist kein eigentlich Seiendes und gehört so einer dem Seienden gegenüberstehenden Ordnung an. Es verhält sich geradeso wie mit dem Bilde. Das Bild als solches ist kein Seiendes. Denn je mehr du seine Entität betrachtest, desto mehr führt es dich weg von der Erkenntnis des realen Gegenstandes, von welchem es das Bild ist. Ein anderes Analogon, worüber ich mich anderswo näher verbreitet habe, ist die species intelligibilis, das geistige Erkenntnisbild. Wenn diese species, welche in der Seele ist, die ratio entis an sich hätte, ein Seiendes wäre, so würde durch sie nicht das Ding erkannt, dessen species, dessen intentionales Abbild sie ist. Denn, wenn diese species die ratio entis an sich hätte, selbst eine Realität wäre, dann würde sie zur Erkenntnis von sich selbst führen und von der Erkenntnis

der Sache, deren species sie ist, wegführen. Alles, was zum Intellekt als solchem gehört, ist nicht ein Seiendes. Eckhart bringt nun ein Beispiel, dessen Sinn durch den schlechten Text der Handschrift etwas rätselhaft ist. Es wird wohl der Gegensatz zwischen dem Sein in unserer Seele, zwischen dem gedanklichen Sein und dem realen Sein damit illustriert sein, daß wir in unserem Denken wohl das Feuer ohne Wärme auffassen können, daß aber Gott kein Feuer erschaffen könnte, das nicht erwärmen würde. Schließlich weist er zur Widerlegung der Ansicht (ymaginatio), daß zuerst das Sein und dann erst das Leben und Erkennen komme, auf den Unterschied zwischen dem Wissen Gottes und unserem Erkennen hin. Unser Wissen unterscheidet sich vom Wissen Gottes dadurch, daß das Wissen Gottes die Ursache der Dinge ist, hingegen unser Wissen von den Dingen beursacht ist. Da nämlich unser Wissen unter dem Sein steht, von dem es beursacht ist und aus dem gleichen Grunde das Sein unter dem Wissen Gottes, von welchem es beursacht ist, steht, deshalb ist alles was in Gott ist, über das Sein selbst erhaben, ist reinstes lauteres Denken.

Eckhart führt noch eine Reihe von Gründen für seine These, daß Gott kein Sein hat, an. Daß Gott kein Seiendes ist und kein Sein hat, beweise ich auch daraus, daß nichts formaliter in der Ursache und in der Wirkung sein kann, wenn die Ursache eine wahre Ursache ist. Gott aber ist die Ursache alles Seins. Also ist das Sein formaliter nicht in Gott. Und wenn du das Erkennen ein Sein nennen willst, so habe ich nichts dagegen. Ich behaupte aber nichtsdestoweniger, daß wenn in Gott etwas ist, was du ein Sein nennen willst, dies Gott zukommt durch das intelligere.

Ferner das Prinzip ist niemals das Prinzipiat (das aus dem Prinzip Hervorgehende) wie der Punkt nie die Linie ist. Und deshalb, weil Gott das Prinzip des Seins selbst oder des Seienden ist, ist er nicht ein Seiendes oder das Sein der Kreatur und ist nichts, was im Geschöpfe ist, in Gott außer wie in der Ursache und es ist dort nicht formaliter. Und deshalb, weil das Sein den Geschöpfen zukommt, ist es in Gott nur wie in der Ursache und darum ist Gott nicht das Sein, sondern die Reinheit des Seins (puritas essendi). Wie wenn nachts einer, der von jemand angerufen wird, der aber unerkannt bleiben und seinen Namen nicht nennen will, auf die Frage: Wer bist du? antwortet: Ich bins, so hat auch Gott, um zu zeigen, daß er die puritas esse, die Reinheit des Seins habe, gesagt: Ego sum, qui sum. Er hat nicht schlechtweg gesagt: Ego sum, sondern hinzugefügt: Qui sum. Gott kommt also das Sein nicht zu, außer du bezeichnest diese puritas essendi, diese Reinheit des Seins als Sein. Ferner die Potenz Stein ist kein Stein und auch der Stein, insofern er in seiner Ursache ist, ist nicht Stein und deshalb ist das ens, insoferne es in seiner Ursache ist, kein ens. Da nun Gott die universale Ursache des Seienden ist, deshalb hat nichts, was in Gott ist, die ratio entis an sich, sondern alles in Gott ist Intellekt und Erkennen. Zum Wesen des Intellekts und des intelligere gehört es nicht, daß es eine Ursache habe, wie es zum Begriffe des ens gehört, daß es beursacht sei. Und im Erkennen selbst ist alles virtuell wie in der höchsten Ursache von allem enthalten.

Weiterhin in all dem, was zueinander im Verhältnis der Analogie steht, ist das, was in dem einen der analogen Dinge ist, formaliter nicht in einem anderen. Die Gesundheit ist allein formaliter im Lebewesen, in der Nahrung oder im Urin ist nicht mehr von der Gesundheit als wie in einem Steine. Da nun alles Verursachte ein Seiendes ist, deshalb ist nicht formaliter ein ens.

In den nächstfolgenden Darlegungen beruft sich Eckhart auf eine uns nicht erhaltene Quaestio über das Verhältnis von Sein und Akzidens. Er fährt weiter: Wie ich anderwärts angeführt habe, sind die Akzidenzien in ihrem Verhältnis zur Substanz, welche formaliter ein Seiendes ist und der formaliter das Sein zukommt, aufzufassen. Die Akzidentien sind deshalb selber nicht etwas Seiendes und geben auch der Substanz kein Sein. Das Akzidenz ist ganz gut Quantität oder Qualität und gibt ein esse quantum und esse quale, ein kurzes oder langes, ein weißes oder schwarzes Sein, aber die Akzidenzien geben nicht ein Sein und sind nichts Seiendes. Man kann auch nicht sagen, daß sie durch eine beziehungsweise akzidentelle Hervorbringung entstehen und daß sie infolgedessen ein ens secundum quid, ein beziehungsweises Sein sind. Ich habe nämlich gelernt: Wenn aus einer weniger formalen Substanz eine mehr formale Substanz entsteht, dann ist eine generatio schlechthin (generatio simpliciter) gegeben. Wenn aber das Umgekehrte der Fall ist, dann ist eine generatio secundum quid gegeben. Wenn aber etwas von einem akzidentellen Zustand in einen anderen akzidentellen Zustand verwandelt wird, so habe ich gelernt, daß es sich hier nicht um eine generatio secundum quid, sondern um eine alteratio (*ἀλλοίωσις*) handle. Und deswegen spreche ich den Akzidenzien das nicht ab, was ihnen gehört und will ihnen aber auch nicht zuteilen, was ihnen nicht gehört. Aber ich sage auch, daß Gott das Sein nicht zukommt und daß er nicht ein Seiendes, sondern etwas Höheres als das Seiende ist.

Und so sage ich auch, daß Gott das Sein nicht zukommt und daß er nicht ein Seiendes ist, sondern etwas Höheres als das Seiende ist. Gleichwie Aristoteles sagt, daß der Gesichtssinn farblos sein müsse, um alle Farben wahrnehmen zu können und der Intellekt von allen natürlichen Formen frei sein müsse, um alle Naturformen geistig erfassen zu können, so entferne ich von Gott das Sein selbst, damit er die Ursache alles Seins sein und alles in sich voraushaben kann. Es wird infolgedessen von Gott nicht negiert, was ihm gehört, sondern nur negiert, was ihm nicht gehört. Diese Negationen bedeuten, wie Johannes von Damaskus bemerkt, die Überfülle der Affirmation. Ich verneine also nichts von Gott, was ihm wesenhaft zukommt. Ich sage nämlich, daß Gott alles als die Ursache und Wurzel alles Seienden, alles in Reinheit und Vollkommenheit umfassender und weiter in sich vorausbesitzt. Das wollte auch Gott mit den Worten: Ego sum qui sum kundgeben. Soweit der Gedankengang Eckharts.

Um diesen Text richtig beurteilen und in seiner Tragweite für die Eckhartforschung überhaupt würdigen zu können, müssen wir eine Reihe erklärender geschichtlicher Bemerkungen, die vor allem durch die angebrachten Zitate veranlaßt sind, hier einfügen. Für seine These, daß Gott nicht deswegen erkennt, weil er ist, sondern deswegen ist, weil er erkennt und daß seine Erkenntnis das Fundament seines Seins ist, beruft sich Eckhart auf den Anfang des Johannesevangeliums, wo es heiße: im Anfang war das Wort und das Wort war Gott und nicht im Anfang war das Seiende und Gott war das Seiende. Darnach erscheine Gott als absoluter Gott und nicht als etwas Seiendes. Diese Deutung war den mittelalterlichen Erklärern des Johannesevangeliums gänzlich fremd. In seinem aus späterer Zeit stammenden Kommentar zum Ekklesiastikus, der einen Bestandteil seines Opus tripartitum bildet, verwertet Meister Eckhart diese Stelle des Johannesprologes, um die Priorität der Idee eines Dinges gegenüber dem realen Dinge selbst zu erweisen, ohne aber in Gott selbst den Intellekt vor und über das Sein zu stellen oder gar Gott das Sein

abzusprechen:[1]) Initium siquidem rei cuiuslibet est ratio ipsius. Ratio siquidem rei prior est et prestantior re ipsa utpote principium et causa illius. Ideo Joannes: In principio erat Verbum. Grecus habet logos, qui est ratio, et sic ratio semper prior est ipsa re in re ipsa lucens, non comprehensa, sed comprehendens rem ipsam. Ähnlich wie im Kommentar zum Ekklesiastikus äußert sich Eckhart auch in seinem ungedruckten Kommentar zum Johannesevangelium[2]): Secundo notamus, quod ratio duplex accipitur. Est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum et hec est rebus posterior a quibus abstrahitur. Est et ratio rebus prior causa rerum, ratio quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrincesis et hec est ratio de qua nunc est sermo. Propter quod et logos ratio scilicet est in principio. In principio inquit erat Verbum.

Weiterhin stützt sich Eckhart für seine Lehre, daß in Gott das Erkennen das Fundament des Seins ist, auf die Stelle Joh. 14, 6: Ego sum veritas, in dem er die Wahrheit als etwas zum Bereiche des Intellektes und nicht des Seins Gehörendes hervorhebt. Thomas von Aquin hat zwar auch gelehrt, daß die Wahrheit im urteilenden Intellekt sich findet, hat aber auch neben und vor dieser logischen Wahrheit eine ontologische Wahrheit, eine Wahrheit des Seins vertreten und zugleich die ontische Grundlegung der Wahrheit des Denkens betont.[3]) Eckhart benützt in diesem Zusammenhange auch das Analogon von der Zeit, welche nach seiner Ansicht ihr ganzes Sein von der Seele hat. Diese Auffassung von der Irrealität der Zeit begegnet uns auch in der zweiten der Quaestionen Eckharts im Cod. Vat. lat. 1086 fol. 222^r, wo die Zeit deshalb, weil sie Zahl ist, als irreal bezeichnet wird: Tempus etiam quia numerus nihil est. Desgleichen vertritt Eckhart auch noch in seiner Antwort auf die erste Kölner Anklageschrift vom Jahre 1326 die Irrealität der Zeit:[4]) Est autem verior et subtilior intellectus, quare deus non est in tempore nec quidquid habet facere cum tempore, quia tempus non est, ut patet ex Philosopho, Commentatore et Augustino. Mit Recht bemerkt hier der Herausgeber der lateinischen Rechtfertigungsschrift Meister Eckharts P. Augustin Daniels, daß die Berufung Eckharts auf Aristoteles, Averroes und Augustinus irreführend ist. Die mehrfach gemachten Versuche, die aristotelische Zeitlehre der idealistischen Zeittheorie Kants nahezurücken, ist mit Recht von E. Zeller, Brandis und G. Wunderle zurückgewiesen worden. Das Gleiche gilt von der wesentlich aristotelisch gerichteten Zeitlehre des hl. Thomas, wie die Untersuchungen von Nys, Bemelmans u. a. dargetan haben. Augustinus, über dessen Zeitlehre wir keine neue Untersuchung besitzen, hat wohl das psychologische Element des Zeitbegriffes herausgearbeitet, aber dabei keineswegs die objektive Seite geleugnet. Eckhart hat in seiner Auffassung der Zeit demjenigen, was die Scholastik als ens rationis cum fundamento in re bezeichnet, keine Stelle eingeräumt. O. Karrer erklärt die Äußerung Eckharts in seiner Rechtfertigungsschrift also[5]): „Ich verstehe Eckhart so: Wenn Gott der actus purus in umfassendem ewigen Jetzt ist, so wirkt er zwar endliche Dinge der Zeit, aber so, daß deren Sein und Zeit stets nur ex Ipso, per Ipsum, in Ipso ist (um eckhartisch zu reden). Außer dem göttlichen Sein ist kreatürliches Sein nichts; außer der Ewigkeit ist Zeit nichts.“ Diese Deutung

[1]) Denifle, Archiv II, 579.
[2]) Cod. Cus. 21 fol. 89^r.
[3]) S. Th. I qu. 16. De Verit. qu. 1.
[4]) Daniels 49, 26.
[5]) O. Karrer, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 165.

trifft jedenfalls für die Lehre Eckharts, wie sie in der Quaestio der Handschrift von Avignon vorliegt, nicht zu, da hier einmal in Gott das Sein verneint wird und sodann ausdrücklich bemerkt ist, daß die Zeit ihr ganzes Sein von der Seele hat. Auch für die vatikanische Quaestio trifft diese Erklärung nicht zu, da hier die Irrealität der Zeit aus dem in der Begriffsbestimmung der Zeit gegebenen Moment der Zahl, die kein Sein hat, begründet wird.

Eine sehr wichtige Beweisstelle, welche Eckhart für seinen Satz, daß in Gott das Erkennen das Fundament des Seins ist, anführt, ist der Satz aus dem Liber de causis:[1]) Prima rerum causatarum est esse. Er folgert aus diesem Satze sofort, daß, wenn wir zum Sein kommen, wir auch zum Geschöpflichen kommmen, daß die Geschöpflichkeit, die ratio creabilis ein Wesenselement des Seins ist. Damit wäre dieser Satz, welcher die vierte These des Liber de causis ist, ein Zeugnis für die Lehre Eckharts, daß Gott, weil Schöpfer und unerschaffbar, kein Sein hat und kein Seiendes ist. Ist nun diese Deutung und Verwertung des Zitates aus dem Liber de causis gerechtfertigt? Der Text selber gibt zu dieser Auslegung keine Veranlassung. Der ganze Satz lautet: Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Aus diesem Texte wie auch aus der darauffolgenden Erklärung und Begründung läßt sich in keiner Weise folgern, daß das Seiende erst mit dem Geschaffenen beginnt und daß vor dem geschaffenen Sein überhaupt kein Seiendes besteht, somit das allem Geschaffenen vorausgehende göttliche Wesen nichts Seiendes ist und kein Sein besitzt. Diese These des Liber de causis ist vielmehr dem ganzen Kontext nach dahin zu verstehen, daß das Sein als die Grundbestimmtheit alles Geschöpflichen, als das im Bereiche des Geschöpflichen Erste auch zuerst geschaffen ist. Davon, daß das Sein nur in der Sphäre des Geschaffenen sich findet und daß Gott kein Sein zukommt, ist in dieser vierten These des Liber de causis keine Rede.

Während Meister Eckhart zuerst den Satz ausspricht, daß in Gott das Erkennen, das Fundament des Seins ist, kleidet er im weiteren Verlaufe seine eigentliche Ansicht in die Form: Gott der Schöpfer und Unerschaffbare ist ganz Intellekt und Erkennen und er ist nichts Seiendes und hat auch kein Sein. Die Voraussetzung dieser These ist die Anschauung, daß das intelligere etwas Höheres ist und einer ganz anderen Ordnung angehört als das Sein. Eckhart verläßt hier die Bahnen der thomistischen Seinsmetaphysik, welche das Sein vor das Wahre und Gute, vor die Werte stellt und auch Geistigkeit und Erkenntniskraft ontisch aus der Immaterialität und damit aus Seinsvollkommenheiten ableitet, sowie auch das sittlich Gute aus der Seinsordnung begründet. Gegenüber der allgemeinen scholastischen Lehre, daß zuerst das Sein, dann das Leben und das Denken komme, vertritt er abermals mit Berufung auf den Anfang des Johannesevangeliums die Auffassung, daß das intelligere unter den Vollkommenheiten die erste Stelle einnimmt und daß dann erst in zweiter Linie das ens oder das esse folgt.

Zur Begründung dieser Lehre beruft er sich auf eine Stelle der aristotelischen Metaphysik, wonach es im Bereiche des Mathematischen keinen Zweck und kein Gutes gibt und folglich auch kein ens gibt, da das Gute und das Seiende ein und dasselbe sind. Eckhart leugnet damit die Realität des Mathematischen und verweist so die geistigen Inhalte, die mathematischen Inhalte in das Reich des Nichtseienden. Seine Berufung auf Aristoteles

[1]) O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen „Liber de causis“, Freiburg 1882, 164.



zeigt sich alsbald als unberechtigt und als eine merkwürdige Form einer Textinterpretation, wenn wir den Aristotelestext selber gegenüberstellen. Aristoteles schreibt im 3. Buch der Metaphysik 2. Kapitel also[1]): „Wie sollte es wohl einer Wissenschaft zukommen, die verschiedenen Ursachen zu erkennen, da diese nicht entgegengesetzt sind? Dazu kommt, daß sich in vielen seienden Dingen nicht alle Arten der Ursachen finden. Denn wie ist es möglich, daß sich das Prinzip der Bewegung oder die Natur des Guten in dem Unbeweglichen finde, da ja jedes, was an sich und nach seiner eigenen Natur gut ist, ein Zweck und insofern Ursache ist, als um seinetwillen das andere wird und ist. Der Zweck aber und das Weswegen Zweck einer Handlung ist und jede Handlung mit Bewegung verbunden ist? Darum kann sich also in dem Unbeweglichen dieses Prinzip und das Gute an sich nicht finden. Daher wird auch in der Mathematik nichts aus dieser Ursache bewiesen, und kein Beweis geht darauf zurück, daß es so besser und schlechter sei, vielmehr tut niemand dabei derartiger Verhältnisse dabei auch nur Erwähnung." Es ist sonach in diesem Aristotelestext davon, daß das Mathematische nichts Seiendes ist, gar keine Rede und Eckhart macht von dieser Stelle für seine eigene Ansicht in ebenso willkürlicher Weise Gebrauch wie von der 4. These des Liber de causis. Auch E. Rolfes hat eine ähnliche Deutung versucht.[2]) Danach hätte Aristoteles sagen wollen, daß die unbeweglichen Dinge nicht das Prinzip der Bewegung und auch nicht etwas Gutes sein können. Aristoteles hat aber nur dartun wollen, daß gewisse Arten des Seienden nicht alle Arten von Ursachen als ihre Prinzipien haben können, er hat nur zeigen wollen, daß für das Unbewegliche und das Mathematische der Zweck und das Gute nicht als Prinzipien in Betracht kommen, er hat aber keineswegs behauptet, daß das Unbewegliche und das Mathematische nicht selber als Zweck oder als Gutes in Betracht kommen. Eckhart hat hier an den aristotelischen Text, den er nicht richtig aufgefaßt hat, den scholastischen Satz: ens et bonum convertuntur angefügt und dann die Irrealität des Mathematischen erschlossen. Eckhart hätte im Kommentar des hl. Thomas zur aristotelischen Metaphysik eine ausführliche und richtige Erklärung der in Frage kommenden Textstelle finden können.[3]) Mit der Frage utrum in mathematicis sit bonum hat sich auch Siger von Brabant in seiner Metaphysik befasst. Er nimmt in der Frage, ob in mathematicis sich ein bonum findet, eine mehr vermittelnde Stellung ein: Ideo dico quod est ibi bonum, tamen consideratur ut abstractum a ratione boni (Clm. 9559 fol. 99v). Von einer Irrealität des Mathematischen ist beim Führer des Pariser Averroismus keine Rede.

Eckhart verwendet für seine Lehre, daß das Erkennen vor und über dem Sein stehe, noch eine weitere Stelle aus dem 6. Buche der Metaphysik. Es heißt im 6. Buch der Metaphysik: das Gute und Schlechte ist in den Dingen, das Wahre und Falsche in der Seele. Und deswegen wird dort auch gesagt, daß das Wahre, welches in der Seele ist, nicht ein ens, auch nicht ein ens per accidens ist. Dieses ist kein Seiendes, da es, wie ebenda gesagt wird, keine Ursache hat. Eckhart folgert daraus, daß das Sein in der Seele als solches nicht die ratio entis hat, überhaupt nichts Seiendes ist, ja einer dem Seienden gegenüberstehenden Ordnung angehört. Gibt nun der aristotelische Text zu dieser Schluß-

---

1) Bonitz, Aristoteles Metaphysik, Berlin 1890, 38 f.
2) G. Colle, Aristote. La Métaphysique. Traduction et commentaire, Louvain-Paris II 1922, 212.
3) In Metaph. III lect. 4.

folgerung die genügende Handhabe? Aristoteles sagt im 4. Kapitel des 6. Buches:[1]) „Denn das Falsche und Wahre liegt nicht in den Dingen, so daß etwa das Gute wahr und das Böse zugleich falsch wäre, sondern im Denken, bei den einfachen Dingen und im Was nicht einmal im Denken. Was nun also über das in diesem Sinne Seiende und Nichtseiende zu untersuchen ist, das wollen wir später erwägen. Da nämlich die Verbindung und Trennung im Denken stattfindet und nicht in den Dingen, und was in dieser Bedeutung als wahr seiend ist, verschieden ist von dem im eigentlichen Sinne Seienden (denn ein Was oder eine Qualität oder eine Quantität oder sonst etwas derart ist es, was das Denken verbindet und trennt) so wollen wir das accidentelle Seiende und das als wahr Seiende angeben. Denn des einen Ursache ist unbestimmt, des anderen Ursache ist eine gewisse Affektion des Denkens und beide gehen auf die noch übrige Gattung des Seienden und zeigen nicht noch außerdem eine andere Wesenheit des Seienden.“ Ich brauche nicht weiter darzutun, daß auch in diesem Falle das, was Eckhart als aristotelische Lehre ausgibt und verwertet, sich bei Aristoteles nicht findet. Auch hier hätte Eckhart im Metaphysikkommentar des Aquinaten eine zuverlässige Darstellung und Erklärung des aristotelischen Textes finden können.[2]) Die unmittelbar an dieses Aristoteleszitat sich anschließenden Darlegungen Eckharts über die Irrealität des Bildes und der species intelligibilis können wir hier übergehen, da bei der ideengeschichtlichen Analyse der zweiten Quaestio Eckharts in der Handschrift von Avignon, welche sich ex professo mit der Irrealität des im Intellekt Seienden, des ens in anima befaßt, näher die Rede sein wird.

Eckhart geht nun daran, seine These, daß Gott nichts Seiendes ist, kein Sein hat, sondern lauterstes Denken ist, mit spekulativen philosophischen Gründen zu stützen. Das erste Argument entnimmt er aus dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. In Gott kann nicht etwas Seiendes sein und Gott kann kein Sein besitzen, weil nichts formaliter in der Ursache und im Verursachten ist, wenn die Ursache eine wahre Ursache ist. Gott ist die Ursache alles Seins. Also ist das Sein nicht formaliter in Gott. Ähnlich lautet das daran sich schließende Argument aus dem Verhältnisse zwischen Prinzip und Prinzipiat. Weil Gott das Prinzip alles Seienden und des Seins selbst ist, deshalb ist Gott nicht selber ein Seiendes oder das Sein der Kreatur. Nichts was im Geschöpfe ist, ist in Gott außer wie in der Ursache und es ist in Gott nicht formaliter. In diesen Gedankengängen entfernt sich Meister Eckhart von der thomistischen Metaphysik der Ursachen. Wenn er sagt, daß nichts formaliter in der Ursache und im Verursachten sein kann, wenn es sich um eine wahre Ursache handelt, so ist darauf im Sinne der thomistischen Lehre mit einer Unterscheidung zu antworten.[3]) Die Wirkung als Wirkung ist nicht formaliter, sondern nur virtualiter in der Ursache, aber die im Verursachten ausgedrückte Vollkommenheit ist formaliter in der Ursache. Was an Vollkommenheit in der Wirkung vorhanden ist, muß sich auch in der bewirkenden Ursache finden entweder in demselben Sinne, wenn es sich um ein synonymes Agens (causa univoca) handelt, wie wenn z. B. ein Mensch wieder einen anderen Menschen erzeugt, oder in einer höheren vorzüglicheren Weise, wenn es sich um ein homonymes Agens handelt, so ist in der Sonne die Ähnlichkeit mit all dem enthalten, was durch die Wirkungsweise der Sonne hervorgebracht wird. In dem zweiten Sinne existieren,

[1]) Bonitz a. a. O. 122.

[2]) In Metaph. VI lect. 4.

[3]) S. Th. I qu. 4 a 2, qu. 13 a. 11. I Sent. dist. 8 qu. 1 a. 1.

wie Thomas weiter ausführt, in Gott der ersten Ursache aller Dinge die Vollkommenheiten der Dinge derselben in eminenter Weise voraus. Garrigou-Lagrange O. Pr., einer der besten Kenner der thomistischen Metaphysik, legt als thomistische Lehre dar, daß die höchsten und ersten Begriffe, welche in sich keine Unvollkommenheiten besagen, wie die Begriffe des Seins, der Einheit, Wahrheit, Güte, Intellekt, Wille, Ursache auf Gott im eigentlichen Sinne und formaliter Anwendung finden, wenn sie bei Gott auch diese Vollkommenheiten auf eine ganz andere von den Bedingtheiten des Endlichen losgelöste und ins Unendliche gesteigerte Weise ausdrücken.[1])

Mit seiner Behauptung, daß Gott nichts Seiendes ist und kein Sein hat, tritt Meister Eckhart auch in Gegensatz zu der in der Patristik und Scholastik traditionellen Deutung und Verwertung der Stelle Exod. 3, 13, wo nach dem Vugatatext auf die Frage des Moses: Si dixerint mihi quod est nomen eius? quid dicam eis? Jahwe antwortet: Sic dices eis: qui est misit me ad vos. Dieser Bibeltext wurde von der Patristik, Scholastik und Mystik als Offenbarung des Wesensnamens Gottes aufgefaßt und leuchtete wie ein führender Stern auch über den philosophischen Darlegungen, welche das metaphysische Wesenskonstitutiv Gottes im ipsum esse subsistens, im reinsten subsistenten Sein sahen und aus dieser Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens alle Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes ableiteten. Thomas von Aquin z. B. hat in einem eigenen Artikel (S. Th. I qu. 13 a. 11) die Frage behandelt: Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium und als einen großen Leit- und Grundgedanken seiner spekulativen Gotteslehre den Satz ausgesprochen:[2]) Ex hoc, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Tatsächlich hat er auch alle Eigenschaften Gottes aus dem Begriff des absoluten reinsten mit keiner Potenzialität vermischten Seins, des actus purus abgeleitet. Auch die mittelalterlichen Mystiker, wie z. B. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Heinrich Seuse, Katharina von Siena u. a. teilen die gleiche Auffassung vom Wesen Gottes. Meister Eckhart sucht seine von der ganzen vorhergehenden Scholastik und Mystik abweichende Auffassung durch eine merkwürdige Umdeutung dieses maßgebenden Bibeltextes zu rechtfertigen. Nach dieser Interpretation hat Gott sich hier überhaupt nicht als den Seienden geoffenbart. Wie wenn nachts einer, der von einem anderen angerufen wird, der aber unerkannt bleiben und seinen Namen nicht nennen will, auf die Frage: Wer bist du? antwortet: Ich bins, so hat auch Gott, um zu zeigen, daß er die Reinheit von allem Sein in sich habe, gesagt: Ego sum qui sum. Damit ist allerdings in diesen biblischen Text der der gewöhnlichen Deutung entgegengesetzte Sinn hineingetragen und gewaltsam eine Übereinstimmung zwischen der Lehre Eckharts und diesem klassischen Schrifttext herbeigeführt. Wir sehen, daß unser Autor mit der Deutung und Verwertung von Schrifttexten ebenso willkürlich verfährt, wie in der Benützung von Stellen aus dem Liber de causis und aus Aristoteles. In seinem späteren Opus tripartitum bei der Erklärung der Exodusstelle hat Meister Eckhart die obige sonderbare Deutung aufgegeben.[3]) Er hat ja auch nicht mehr, wie die von Denifle edierten Texte bezeugen, die Ansicht vertreten, daß Gott nichts Seiendes ist.

---

[1]) R. Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu. Son existence sa nature, Paris 1919, 198 ff.
[2]) S. Th. I qu. 4 a. 2 ad 3m.
[3]) Denifle, Archiv II, 559.

Das nächste Argument Meister Eckharts ist eigentlich dem Grundgedanken nach von den vorhergehenden nicht verschieden. Die Potenz Stein ist kein Stein und es ist auch der Stein, insofern er in seiner Ursache ist, nicht ein Stein. Es ist deshalb das ens, insofern es in seiner Ursache ist, kein ens. Da nun Gott die universale Ursache des Seienden ist, deshalb hat nichts was in Gott ist, die ratio entis an sich, sondern alles in Gott ist Intellekt und Erkennen. Zum Wesen des Intellekts und des intelligere gehört es, daß es keine Ursache habe, wie es zum Begriff des ens gehört, daß es beursacht sei. Im Erkennen selbst ist virtuell alles, was beursacht ist. In diesen Darlegungen ist zweierlei beachtenswert. Einmal leugnet hier Eckhart die Realität des potentiellen und virtuellen Seins und steht damit im Widerspruch zu einer Fundamentallehre der aristotelisch-thomistischen Metaphysik, wonach das Sein durch Potenz und Akt geteilt wird und so die Potenz eine real physische und metaphysische Realität ist.[2]) Sodann ist bemerkenswert, daß Eckhart hier ganz allgemein dem Intellekt und dem intelligere die Eigenschaft des Nichtbeursachtseins zuteilt, ohne einen Unterschied zwischen dem göttlichen und dem endlichen Intellekt zu machen. Wir erinnern uns noch aus der Streitschrift des Gonsalvus de Vallebona, daß dieser dem Meister Eckhart die Zuteilung an sich göttlicher Attribute an den geschaffenen Intellekt vorhält und als Irrtum rügt. Weiterhin ist diese Lehre, daß zum Wesen des Intellekts und des intelligere das Nichtbeursachtsein gehöre, von grundlegender Bedeutung für die Beurteilung der vielumstrittenen Lehre Eckharts vom unerschaffenen Seelengrund. Wir werden weiter unten bei der Behandlung dieser Lehre darauf zurückkommen müssen.

Eckhart entwickelt noch ein Argument für seine These, daß Gott nicht ein Seiendes ist und kein Sein besitzt. In all dem, was zueinander im Verhältnis der Analogie steht, ist das, was in einem der analogen Dinge ist, nicht formaliter in einem anderen. Die Gesundheit ist allein formaliter im Lebewesen, in der Nahrung oder im Urin findet sich nicht mehr von der Gesundheit als wie in einem Steine. Da nun alles Verursachte formaliter ein Seiendes ist, deshalb wird Gott formaliter kein ens sein. Meister Eckhart benützt hier zum Beweis seiner These die scholastische Lehre von der Analogie des Seins, die sich unter aristotelischem und neuplatonischem Einflusse ausgebildet hatte und an deren Ausgestaltung auch die Philosophie der Pariser Artistenfakultät einen bisher noch nicht untersuchten Anteil genommen hat. Gerade in der Zeit, da Meister Eckhart in Paris zum erstenmale lehrte und diese Quaestio verfaßte, begann dieses Problem von der Analogie des Seins in den Mittelpunkt des philosophischen und theologischen Interesses zu treten. Mit dem Namen des Duns Scotus, der bald darauf als Professor in Paris auftrat, ist die Kontroverse, ob das Sein von Gott und den Geschöpfen im eindeutigen univoken oder im analogen Sinne ausgesagt wird, verknüpft. Allerdings ist das Werk De rerum principio, in welchem man diese skotistische Lehre besonders ausgeprägt fand, ein Werk des Franziskaners Vitalis de Furno. Um diese Zeit schrieb auch der Dominikaner Petrus de Suttona seine Schrift De univocatione entis, die im Cod. Ottobon. lat. 205 erhalten ist. Ich kann auf diese Kontroverse, über welche die Forschungen von E. Longpré neues Licht verbreiten werden, nicht eingehen, zumal der Text Meister Eckharts dazu keine Veranlassung gibt. Eckhart benützt die Lehre von der Analogie des Seins, um darzutun, daß in Gott kein Sein ist. Nach seiner Auffassung ist, wenn ein Begriff von mehreren Dingen im

---

[2]) Vgl. Noële Maurice-Denis, L'Être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Paris 1922.

analogen Sinne ausgesagt wird, der Inhalt dieses Begriffes nur in einem einzigen dieser Dinge formaliter enthalten. Er verwendet zur Erläuterung ein schon in der aristotelischen Metaphysik verwertetes Beispiel[1]), nämlich den Begriff der Gesundheit, der im analogen Sinne vom Lebewesen, von der Nahrung und vom Urin ausgesagt wird, der aber nur im Lebewesen sich realisiert findet. Ähnlich ist das Sein, das von Gott und den Geschöpfen im analogen Sinne ausgesagt wird, formaliter nur in den verursachten Dingen, nicht aber in Gott. Wie ist nun dieser Gedankengang Meister Eckharts vom Standpunkt der Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Analogie des Seins zu beurteilen? Diese Frage ist um so mehr am Platze als in neuester Zeit O. Karrer[2]), der natürlich unseren Text nicht kennen konnte, eine von der Deutung eines so großen Forschers, wie H. Denifle, abweichende in die Linie der thomistischen Auffassung fallende Erklärung der Analogielehre Eckharts gegeben hat. Ich kann natürlich von der thomistischen Analogielehre, einem der schwierigsten Punkte der Philosophie des Aquinaten, nur das zum Verständnis unseres Gedankenganges unbedingt Notwendige hier einfügen.[3]) Die Analogie vereinigt als Mittelding zwischen Eindeutigkeit (*ὁμώνυμον*, univocum) und Mehrdeutigkeit (*συνώνυμον*, aequivocum) Verschiedenheit, Ungleichheit und Übereinstimmung, Ähnlichkeit in sich. Es gibt zwei Hauptformen der Analogie, die analogia attributionis und die analogia proportionalitatis. Bei der analogia attributionis bezieht sich der mit dem gemeinsamen analogen Worte ausgedrückte Begriff zwar auf alle analogen Glieder, aber der objektive Inhalt dieses Begriffes ist nur in einem einzigen Gliede realisiert. Das klassische Beispiel hiefür ist das soeben als aristotelisch gekennzeichnete auch von Eckhart verwertete Analogie der Gesundheit. Die Gesundheit ist in Wirklichkeit formaliter als Gesundheit nur im leiblichen Organismus, während die Nahrung nur als Ursache der Gesundheit und der Urin als Symptom des Gesundheitszustandes gesund genannt werden können. Die weiteren Unterabteilungen der analogia attributionis kommen für uns hier nicht in Betracht. Die analogia proportionalitatis ist dann gegeben, wenn für mehrere Dinge ein gemeinsamer Name gebraucht wird und der damit ausgedrückte Begriff in den analogen Dingen in einem verhältnismäßig ähnlichen Sinne realisiert ist. Es gibt eine metaphorische Proportionalität, wenn z. B. der Löwe als der König der Tiere bezeichnet wird oder von lachenden Wiesen und Feldern die Rede ist. Für uns kommt nur die Analogie der eigentlichen Proportionalität in Betracht. Es wird hier geradeso

---

[1]) Metaph. IV, 2 (1003 a. 33).

[2]) O. Karrer, Meister Eckhart 273—292.

[3]) Zur Lehre des hl. Thomas von der Analogie vgl. J. Bittremieux, De analogica nostra cognitione Dei, Lovanii 1913. Balthasar, L'être et les principes metaphysiques, Louvain 1914, 46–95. Garrigou-Lagrange O. Pr., Dieu. Son existence, sa nature 198—223, 528—589. Blanche O. Pr., La notion d' analogie dans la philosophie de Saint Thomas. Revue des sciences philosophiques et théologiques X (1921), 169—194. Ramirez O. Pr., De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam, Madrid 1922. Eine ausführliche ältere Darstellung der thomistischen Lehre von der Analogie des Seins gibt der anfangs des 15. Jahrhunderts schreibende englische Dominikaner Thomas Claxton: Utrum ens sit univocum ad decem predicamenta et etiam Deo et creature. Cod. B 6 340 fol. 122r—128v der Biblioteca nazionale zu Florenz. In Quaestionen zur aristotelischen Metaphysik, die im Cod. Vat. lat. 2173 überliefert sind und den Kreisen der Pariser Artistenfakultät des 13. Jahrhunderts angehören — einige dieser Quaestionen haben Heinrich von Brüssel, über den ich in anderem Zusammenhange handeln werde, zum Verfasser — ist fol. 103v—105r die Frage behandelt: Utrum ens ist unius rationis. Auf den Einfluß, den gerade die Philosophie der Artistenfakultät in der Frage von der Analogie des Seinsbegriffes ausgeübt hat, kann ich hier nicht näher eingehen.

wie bei der analogia attributionis der mit dem gemeinsamen Worte ausgedrückte Begriff auf alle Glieder der Analogie bezogen. Aber es besteht gegenüber der analogia attributionis der Unterschied, daß bei der eigentlichen analogia proportionalitatis der durch das gemeinsame Wort ausgedrückte Begriffsinhalt nicht in einem einzigen, sondern in allen Gliedern der Analogie auf eine ein Verhältnis der Ähnlichkeit begründende Weise realisiert ist. Als Beispiel wird hier der Begriff des Sehens verwertet, der sowohl im sinnlichen Sehen, im Sehakt des leiblichen Auges wie auch in der Tätigkeit des Verstandes im Sinne der Wahrnehmbarmachung, der Gegenwärtigsetzung eines Gegenstandes sich verwirklicht findet. Wenn wir nun nach dieser kurzen Darlegung der Analogielehre des hl. Thomas auf den Text von Meister Eckhart zurückgreifen, so bemerken wir sogleich schon auf Grund des Beispiels von der Gesundheit, daß hier nur die analogia attributionis Verwendung findet. In der Auffassung dieser Analogie stimmt Eckhart mit dem hl. Thomas überein, der I. Sent. dist. 19 qu. 5 a. 2 ad 1 diese Analogie als analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse bezeichnet und sie also bestimmt: et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diaetam diversimode, secundum prius et posterius: non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali.

Indessen kommt für die Bestimmung der Analogie des Seins, die durch das Beispiel der Gesundheit illustrierte Form der analogia attributionis nicht in Betracht. Thomas hat in seinem Metaphysikkommentar (lib. 4 lect. 1) zuerst im Anschluß an Aristoteles dieses Beispiel von der Gesundheit angeführt, aber dann ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, daß die Analogie des Seins nicht in der gleichen Weise zu denken ist. Ohne auf die namentlich in neuerer Zeit wieder erwachten Kontroversen über die Analogie des Seins einzugehen, sei nur bemerkt, daß Thomas von Aquin nach der Auffassung Kardinal Cajetans und der meisten Thomisten die Art und Weise, wie das Sein von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, im Sinne der analogia proportionalitatis erklärt hat. Eckhart hat auch in seinem Kommentar zum Ekklesiastikus, in welchem er nicht mehr die Ansicht, daß Gott kein Sein habe und nicht etwas Seiendes sei, vertritt, nur die eine Form der analogia attributionis verwertet. Er schreibt:[1]) Analoga vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdem rei simpliciter. Verbi gratia sanitas una eademque, que est in animali, ipsa et non alia in dieta et urina ita, quod sanitas ut sanitas nihil prorsus est in dieta et urina non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero, que est in animali sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. In der Anwendung dieser Auffassung der Analogie auf die Art und Weise, wie die Bestimmung des Seins in Gott und in den Geschöpfen zu fassen ist, fährt Eckhart weiter: Colligitur et formatur breviter sic ratio. Analogata nihil in se habent positive radicatum forme secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur Deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a Deo et in Deo non in se ipso creato esse vivere sapere positive et radicaliter. Eckhart wendet sich dann gegen quidam, welche diese Auffassung der Analogie nicht teilen und deshalb nach seiner Meinung in die Irre gehen. Die Analogielehre Eckharts in seiner Pariser Quaestio und in dem späteren Ekklesiastikuskommentar ist im Grunde genommen die gleiche und

---

[1]) Denifle, Archiv II, 588.

nur in der Anwendung eine verschiedene. In unserer Pariser Quaestio geht Eckhart von der Voraussetzung aus, daß die Geschöpfe ein Sein haben und etwas Seiendes sind und kommt zur Schlußfolgerung, daß Gott kein Sein hat und nichts Seiendes ist. Im Ekklesiastikuskommentar dagegen geht er vom Sein Gottes aus und kommt in Bezug auf das geschöpfliche Sein zu einem Ergebnis, das der Verflüchtigung des eigenen Seins der Geschöpfe sehr ähnlich ist. Wir können deshalb einem so hervorragenden Kenner der Entwicklungsgeschichte der scholastischen und mystischen Gedankenwelt, wie es H. Denifle gewesen, nicht Unrecht geben, wenn er mit Hinweis auf Thomas (S. Th. 13 a. 5 und De pot. qu. 7 a. 7) bemerkt[1]): „Eckhart erklärt die Analogie zwischen Gott und dem Geschöpfe anders als seine Vorgänger."

Am Schluß der Quaestio bringt Eckhart noch zwei Parallelen, welche die Seinslosigkeit Gottes beleuchten solle. Zuerst verweist er darauf, daß die Akzidenzien, weil sie nur in Hinordnung auf die Substanz gedacht werden können, formaliter kein Sein haben und auch der Substanz kein Sein geben. Den Akzidenzien eignet auch kein esse secundum quid. Eckhart bezieht sich hier auf Ausführungen hierüber an anderer Stelle. Wir besitzen leider diesen Text nicht. Er schließt diese metaphysischen Erörterungen über das Akzidenz mit den Worten: So nehme ich den Akzidenzien nicht was ihnen gehört und gebe ich ihnen auch nicht, was ihnen nicht zukommt. Und so sage ich auch: Gott kommt nicht das Sein zu, er ist nicht ein Seiender, sondern er ist etwas Höheres als das Seiende. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß Eckhart, wenn er den Akzidenzien jede Realität abstreitet, sich von der aristotelisch-thomistischen Metaphysik des Akzidenz entfernt. So sehr Thomas mit Aristoteles die wesenhafte Hinordnung des Akzidenz auf die Substanz betont, so sehr wahrt er aber auch den realen Unterschied zwischen der Substanz und den Akzidenzien, wie schon seine Lehre vom realen Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen beweist.

Eckhart verwendet dann noch fürs zweite zur Verdeutlichung der Seinslosigkeit Gottes einen Gedanken der aristotelisch-scholastischen Erkenntnispsychologie: Wie Aristoteles sagt[2]), daß der Gesichtssinn farblos sein muß, um alle Farben wahrnehmen zu können, und auch der Intellekt von allen Naturformen frei sein muß, um alle Formen geistig erfassen zu können, so entferne ich aus Gott das Sein, damit Gott die Ursache alles Seienden sein und alles in sich voraushaben kann. Dem Gedanken, den hier Eckhart verwertet, hat Thomas folgende Fassung gegeben: Eine Erkenntniskraft kann nichts von dem, was sie erkennt, naturhaft in sich haben, denn ein so naturhaft der Erkenntniskraft innewohnendes Ding würde die Erkenntnis anderer Dinge seitens dieser Erkenntniskraft behindern. Wir gewahren z. B., daß die Zunge eines Kranken, wenn sie mit galliger oder bitterer Flüssigkeit infiziert ist, nicht etwas Süßes schmecken kann. So könnte auch unser Intellekt,

---

[1]) Denifle, a. a. O. 510.

[2]) De anima II, 7 (418 b 27). Die Scholastik hat das Axiom geprägt: Quod potest cognoscere aliqua oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura. Vgl. die Abhandlung von J. B. Tornatore, In effatum D. Thomae „Quod potest cognoscere aliqua oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura". Divus Thomas (Piacenza) I (1880—1882), 268ff., 292ff., 311 ff., 336ff., 353ff., 373ff. Taddeo da Parma behandelt in seinem ungedruckten Kommentar zu De anima, über welchen ich anderswo handeln werde, die Frage: Utrum oporteat intellectum esse denudatum ab intelligibilibus, ut ea apprehendat. Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz fol. 71v.



wenn er in sich die Natur eines Körpers hätte, nicht alle Körper erkennen. (S. Th. I qu. 75 a. 2). Eckhart schließt dann seine Quaestio mit der Versicherung, daß er von Gott nichts negiere, was ihm zukommt, sondern nur das von Gott verneine, was ihm nicht zukommt und er beruft sich auf Johannes von Damaskus, demzufolge diese Negationen die Überfülle der Bejahung bedeuten.

Wenn wir nun an diese geschichtlichen Bemerkungen zu unseres Pariser Quaestio Meister Eckharts ein kurzes Schlußwort der Würdigung anfügen wollen, so werden wir vor allem feststellen können, daß hier der große deutsche Mystiker nicht auf dem Boden der thomistischen Metaphysik steht. Es tritt dies schon äußerlich in Erscheinung, indem Eckhart zuerst die thomistische Lösung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Erkennen bringt, dann eine eigene noch in der Linie der thomistischen Lehre liegende Antwort gibt und hierauf im eigentlichen Hauptteil der Quaestio seine wirkliche Auffassung darlegt und begründet. Es treten uns hier Sätze entgegen, die man nicht als thomistisch ansprechen kann, die überhaupt der theologischen Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts fremd sein dürften. Zuerst sagt Eckhart, daß Gott nicht deswegen erkennt, weil er ist, sondern deswegen ist, weil er erkennt. Sodann erklärt er überhaupt, daß Gott kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist. In der Begründung dieser Sätze begegnen uns eine Reihe von Lehren, die von den gemeinsamen Überzeugungen der damaligen und vorausgehenden Scholastik abweichen. Das Sein beginnt erst mit dem Geschaffenen, es gehört zum Begriff des Seins, daß es geschaffen ist. Hingegen gehört es nicht zum Wesen des Intellekts, daß er geschaffen ist. Eckhart stellt hier nicht bloß den göttlichen Intellekt und das göttliche intelligere, sondern auch den endlichen Intellekt außerhalb des Rahmens des Geschöpflichen und des Seienden. Die Voraussetzung seiner These, daß Gott kein Sein besitzt und kein Seiendes ist, ist die Anschauung, daß der Intellekt, daß das Denken höher und früher ist als das Sein, vor und über dem Sein steht. Auch sonst begegnet uns in der Begründung der Seinslosigkeit Gottes eine Reihe von Behauptungen, die mit der thomistischen Seinmetaphysik im Widerspruch stehen. So lehrt Eckhart die Irrealität der Zeit, des Mathematischen, der Akzidenzien, des virtuellen und potenziellen Seins und hat auch von der Analogie des Seins eine von der thomistischen Bestimmung der Art und Weise, wie das Sein von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, abgehende Auffassung.

Es ergibt sich nun die Frage: Läßt sich diese Lehre Eckharts, daß Gott kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist, nicht im Sinne der sogenannten negativen Theologie erklären und verstehen? Die negative Theologie, die hauptsächlich durch den Pseudo-Areopagiten und dann auch durch die arabisch-jüdische Philosophie (Al-Kindi, Avicenna, Moses Maimonides) in die mittelalterliche Scholastik und Mystik gekommen ist,[1]) sucht die Transzendenz des göttlichen Wesens über alle endlichen Begriffe und Vorstellungen durch Negation geschöpflicher Vollkommenheiten von Gott hervorzuheben und will damit nur die absolute, übergeschöpfliche, ins Unendliche gesteigerte Realität dieser Vollkommenheiten in Gott ins Licht setzen. Diese negative Theologie hat schon bei Johannes Eriugena, dann bei den Viktorinern, bei Thomas von Aquin, besonders auch bei Albert

---

[1]) Eine gute Übersicht über die Geschichte der negativen Theologie gibt G. Théry, La contribution à l' histoire du procès d' Eckhart 132—141.



dem Großen und dessen Schüler Ulrich von Straßburg u. a. eine mannigfache Verwertung gefunden. Der letzte große mittelalterliche Vertreter dieser negativen Theologie ist Nikolaus von Cues gewesen. Auch in den deutschen Schriften Meister Eckharts finden sich Stellen, welche unter dem Einfluße dieser traditionellen negativen Theologie geschrieben sind. So äußert Eckhart in einer seiner Predigten sich folgendermaßen:[1]) Grosse meister sprechent: er ist hoch über wesen als der oberst engel ist über ein mucken und ich sprich als unrecht daß ich gott heiß in wesen, als ob ich die sonne hieß bleich oder schwartz. gott ist weder diss noch das, und spricht ein heilig: wer da wenet das er gott bekant habe und bekante er icht so bekante er icht und bekante gott nicht. Das ich aber gesprochen hab, gott sey nitt ein wesen und sey über wesen, hiemit habe im nit wesen abgesprochen, sunder ich habe es im gewürdiget und gehöhet. In der Nürnberger Rezension dieser Predigt lautet der letzte Satz: Alz mich gesprochen han: got der enist nicht wesen, da mit han ich im nicht wesen abgereret, mer ich han es im erhöhet." Man wird, wenn man diesen Text mit dem Gedankengang der Pariser Quaestio vergleicht, sagen müssen, daß es sich um zwei ganz verschiedene Lehren handelt. Während Eckhart in der deutschen Predigt erklärt, daß er durch Verneinung des Seins von Gott erst recht die göttliche Seinsfülle ins Licht rücken will, und damit dasselbe sagt, was die scholastische Formel: Deus dicitur non existens non propter defectum, sed propter excessum, ist in den langen Ausführungen der Pariser Quaestio von einer solchen Erklärung keine Rede. Es zeigt hier die ganze Formulierung und die Begründung der These, daß Gott kein Sein hat und kein Seiendes ist, nicht den Charakter der negativen Theologie. Was hat die Behauptung, daß das Denken vor und über dem Sein steht, daß zum Begriff des Seins das Geschaffensein gehört, während zum Wesen des Intellekts diese Geschöpflichkeit nicht gehört, mit der negativen Theologie zu tun? Auch der Satz, daß Gott nicht erkennt, weil er ist, sondern ist, weil er erkennt, liegt außerhalb der Gedankenbahn der negativen Theologie. Eckhart hat in dieser Quaestio so entschieden und so oft das Sein und Seiende von Gott verneint, ohne auch nur mit einer Silbe anzudeuten, daß er dadurch die absolute göttliche Seinsfülle erst recht unterstreichen wolle, daß wir hier nicht bloß an die negative Theologie denken dürfen. Welchen Sinn hätte auch seine Interpretation des Anfangs des Johannesevangeliums, welche in Gott das Denken vor das Sein stellt und seine merkwürdige und gewalttätige Deutung von Exod. 3, 15, wenn Eckhart seine Thesis von der Seinslosigkeit Gottes nur im Sinne der negativen Theologie verstanden wissen wollte? Auch dürfen wir nicht übersehen, daß Eckhart später, wie die von Denifle edierten Texte beweisen, diese Lehre, daß Gott kein Sein hat und nichts Seiendes ist, nicht mehr vertreten hat. Eine meines Erachtens durchschlagendes Argument dafür, daß Eckhart in seiner Pariser Quaestio nicht bloß in den Gedankengängen der theologia negativa sich bewegt, ist die Stellungnahme des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona. Wir haben gesehen, daß dieser Franziskanertheologe, der gleichzeitig mit Meister Eckhart lehrte, in seiner polemischen Auseinandersetzung diesem vorhielt, daß seine Lehre von der Ungeschaffenheit des endlichen Intellekts die Grenzen zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Intellekt verwische und daß vor allem die Lehre, daß Gott intelligere, aber nicht esse sei, offenkundig (manifeste) gegen die Schrift- und Väterlehre (contra Sanctos et contra Scripturam)

[1]) Théry 144.

verstoße, mithin glaubenswidrig sei. Wenn nun Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit Gottes lediglich im Sinne der negativen Theologie zu verstehen wäre, dann ist die Stellungnahme des Franziskaners unverständlich. Gehört doch Gonsalvus einer Schule an, die, ich brauche bloß an Bonaventura zu erinnern, schon wegen ihrer Beeinflußung durch Augustinus und die Viktoriner von der negativen Theologie reichlich Gebrauch machte. Gonsalvus konnte unmöglich eine Lehre, welche wie die theologia negativa Gemeingut der Scholastik und Mystik war, welche von den angesehensten patristischen Autoritäten, vom Pseudo-Areopagiten und von Augustinus vertreten war, als mit Schrift- und Väterlehre im Widerspruch stehend bezeichnen. Er hat ohne Zweifel Eckhart nicht im Sinne der negativen Theologie, sondern im Sinne einer wirklichen ernstgemeinten Negation des Seins in Gott verstanden und bekämpft.

Es legt sich schließlich die Frage vor: Wie kam denn Meister Eckhart in dieser Quaestio, welche aus seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit hervorgegangen ist, zu dieser für das damalige Denken ungewöhnliche Anschauung, daß Gott kein Sein hat und kein Seiendes ist, welche Quellen haben auf ihn Einfluß ausgeübt? Eine endgültige Lösung dieser Frage ist heute noch nicht möglich. Ich muß mich mit Andeutungen und Vermutungen begnügen. Man kann mit einem gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit an einen Einfluß der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus denken, welche im Jahre 1268 durch Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzt worden war. Es ist die Einwirkung dieser Übersetzung, welche unter dem Titel Elementatio theologica in einer Reihe von Handschriften erhalten ist und noch ungedruckt ist, bisher noch nicht untersucht. Thomas von Aquin hat in seinen späteren Schriften dieses Werk des Proklus mehrfach zitiert, auch bei Albert dem Großen lassen sich solche Einflüsse nachweisen. In der Summa Ulrichs von Straßburg, dem umfangreichsten Werke des scholastischen Neuplatonismus im 13. Jahrhundert, konnte ich kein Zitat aus Proklus bisher finden, ein Zeichen, daß dieselbe vor 1268 geschrieben ist. Ein deutscher Dominikaner des 14. Jahrhunderts, Berthold von Mosburg, hat einen umfangreichen ungedruckten Kommentar zur Elementatio theologica des Proklus geschrieben, den noch Nikolaus von Cues benützt hat. Wenn auch in der *Στοιχείωσις θεολογική* nicht unmittelbar gesagt ist, daß das Göttliche kein Sein hat und kein Seiendes ist, so ist doch die Erhabenheit des Göttlichen über alles Seiende so betont, daß der Gedanke an die Seinslosigkeit Gottes sich nahelegt. Nikolaus von Methone hat in seiner freilich vielfach unselbständigen Widerlegung Proklus auch so aufgefaßt. Die göttlichen Einheiten, welche bei Proklus das verbindende Mittelglied zwischen dem überseienden absoluten Eins und dem Seienden bilden, sind über das Sein, Leben und Denken schlechthin erhaben. Sehr treffend hat Baeumker diesen Standpunkt der elementatio theologica gekennzeichnet[1]: „Das Lehrbuch des Proklus trennt unverkennbar die Frage nach der Gottheit von der Untersuchung über die Ordnung des Seins. Die Gottheit wird ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Erhabenheit über das Sein betrachtet; — ganz abgesehen davon, daß der antike Neuplatonismus dem göttlichen Urwesen eine ganze Serie von Göttern folgen läßt.“ Baeumker macht auf die von der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus verschiedene Auffassung des Liber de causis aufmerksam[2]: „Ohne Rücksicht darauf zu nehmen,

[1] Cl. Baeumker, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908, 265.

[2] a. a. O. 268.

daß Proklus das Urprinzip und alles Göttliche den Ordnungen des Seins gegenüberstellt, kehrt der Liber de causis zu der alten Auffassung zurück, die in der ersten Ursache oder Gottheit das höchste und reinste Sein erblickt.“ Über den Einfluß des Proklus auf das Schrifttum des Meisters Eckhart sind noch keine Spezialuntersuchungen, welche auch die Wege, auf welchen die Elementatio theologica in seinen Gesichtskreis gelangt ist, aufhellen, angestellt worden. Die Tatsache, daß unsere Quaestio in Paris entstanden ist und aus der ersten Pariser Lehrtätigkeit Eckharts stammt, legt die Frage nahe, ob nicht geistige Strömungen an der Pariser Universität hier auf den deutschen Theologen eingewirkt und ihm diese neuplatonischen Gedankengänge in einer bestimmten Prägung vermittelt haben. Es hat neuestens in ebenso überraschender wie auch nicht unbegründeter Weise G. Théry Lehren Meister Eckharts, die in seinen deutschen und seinen von Denifle entdeckten lateinischen Schriften enthalten sind und die auch später Gegenstand kirchlicher Verurteilung geworden sind, in Beziehung zum lateinischen Averroismus an der Pariser Universität und zum Verurteilungsdekret des Pariser Bischofs Stephan Tempier vom Jahre 1277 gebracht. Théry macht hier darauf aufmerksam, daß Eckhart sich in der Frage, ob die Vielheit des Seienden unmittelbar von der ersten Ursache hervorgehen kann, sich nicht ganz von der die Unmittelbarkeit der göttlichen Kausalität leugnenden Auffassung der Pariser Averroisten losmachen konnte. Eckhart verbreitet sich in seinem Kommentar zum Liber Sapientiae ex professo über diese Frage und bemerkt dazu [1]): „Et sic perit questio et difficultas multos gravans usque hodie, quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa“. Schon Denifle bemerkt zu den Ausführungen Eckharts: [2]) „Bei Eckhart ist Avicennas Prinzip nicht völlig überwunden; er schließt sich teilweise an Avicenna an, benützt aber auch Thomas.“ Unter den 219 von Stephan Tempier verurteilten averroistischen Sätzen finden sich zwei, welche hierauf Bezug haben: n. 28: Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum und n. 33: Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo. In den von mir im Clm. 9559 entdeckten Quaestionen Sigers von Brabant, des Führers des Pariser lateinischen Averroismus, begegnet uns eine ausführliche Quaestio mit dem Titel: Quod a primo non procedat nisi unum (fol. 114^{r}), in der leider durch dicke Tintenstriche entscheidende Stellen unleserlich gemacht sind. Es hat dieses Problem die Geister damals mächtig bewegt. So hat sich der Franziskanertheologe Bartholomaeus von Bologna in einer Reihe von Quaestionen mit diesen Fragen befaßt, von denen nur eine aufgeführt sei: [3]) Utrum primum principium potuerit se ipso immediate producere multitudinem rerum an necesse habuit primo unum solum producere, ut per illud postea produceretur multitudo creatorum. Desgleichen hat sich ein anderer Franziskanertheologe, Kardinal Matthaeus von Acquasparta, ausführlich mit diesen Fragen beschäftigt. Ich führe die Titel zweier Quaestionen von ihm an: Utrum omnes entitates sint a primo ente und Utrum ab uno primo principio possit esse vel procedere immediate multitudo. [4]) Cod. 491 der Bibliothek von Brügge enthält (fol. 124^{r}—125^{v}) eine ausführ-

---

[1]) Denifle, Archiv II, 611 ff.

[2]) Denifle, Archiv II, 473.

[3]) Cod. theol. philos. Q. n. 168 der Landesbibliothek zu Stuttgart fol. 4^{v} — 8^{r}. Vgl. auch P. E. Longpré, O. F. M., Bartolommeo di Bologna. Un maestro francescano del secolo XIII. Studi Francescani 1923, 365—384.

[4]) Cod. 134 der Biblioteca communale zu Assisi fol. 129^{v} und 146^{v}.

liche anonyme Quaestio: Utrum ab uno simplici possint plura procedere. Besonders eingehend setzt sich mit diesem Problem das bisher Duns Skotus zugeschriebene, jedoch von Vitalis a Furno verfaßte Werk De rerum principio auseinander, dessen Beziehungen zum Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier Théry nachgewiesen hat.[1]) Ich habe über diese Frage ein umfangreiches Material gesammelt, auf welches ich hier nicht näher eingehen kann. Ich wollte damit nur dartun, daß Meister Eckhart auch noch in seinem Opus tripartitum sich in dieser Frage dem Einfluß des Pariser Averroismus nicht völlig entziehen konnte. Es braucht nicht weiter ausgeführt werden, daß die Lehre, aus dem einen, aus dem ersten Prinzip könne nicht unmittelbar die Vielheit der Dinge hervorgehen, neuplatonischer Herkunft ist.[2]) Ich habe auch in den Metaphysikquaestionen Sigers von Brabant, deren Edition ich vorbereite, häufige Zitate aus der Elementatio des Proklus gefunden. Théry[3]) bringt mit dieser neuplatonischen im lateinischen Averroismus umgeformten Lehre auch einen Satz, der in der Mystik Meister Eckharts eine Rolle spielt und der auch in der Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII steht, in Beziehung: Pater generat me filium suum et eundem filium sine omni distinctione. In der Verurteilungsbulle ist dieser Zusammenhang auch angedeutet: Pater generat me suum Filium et eundem Filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat me suum Filium sine omni distinctione.

Somit zeigen sich Zusammenhänge zwischen Meister Eckhart noch in seinen späteren Schriften und zwischen neuplatonischen Gedanken im Pariser lateinischen Averroismus. Damit legt sich schon von selbst der Gedanke nahe, daß unsere Pariser Quaestio Eckharts mit ihrer Grund- und Hauptthese, daß Gott kein Sein hat, nicht etwas Seiendes ist, auch in dieser Einflußsphäre steht, zumal sie zeitlich und örtlich diesen mächtigen geistigen Strömungen an der Pariser Universität näher steht als das Opus tripartitum und die deutschen Schriften unseres Mystikers. Unter den von Bischof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten averroistischen Sätzen steht auch der folgende: Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile; sed privative est ens per se. Ich konnte allerdings bisher in den Werken des Siger von Brabant und des Boetius von Dacien keine Texte finden, welche als Grundlage dieses Satzes in Betracht kämen. Ich muß hier die weiteren Nachweise dem Glücke späterer Funde und Forschungen anheimstellen. Jedenfalls ist der Gedanke, daß von Meister Eckhart Verbindungslinien zu Siger von Brabant und dem lateinischen Averroismus führen und daß von hier das neuplatonische Kolorit der Eckhartschriften beeinflußt ist, durch unsere Pariser Quaestio in den Bereich ernsthafter wissenschaftlicher Untersuchung gestellt. Diese averroistische Beeinflussung Pariser Theologieprofessoren war übrigens damals keine allzu überraschende Erscheinung. Der Dominikaner Johannes von Sterngassen, der ja auch ein hervorragender deutscher Mystiker gewesen ist, hat in seinem von mir aufgefundenen lateinischen Sentenzenkommentar, wie soeben A. Land-

[1]) G. Théry, Le „De rerum principio" et la condemnation de 1277. Revue des sciences philosophiques et théologiques XIII (1924), 173—181.

[2]) In dem umfangreichen Kommentar, den der deutsche Dominikaner Bertold von Mosburch anfangs des 14. Jahrhunderts zur Elementatio theologica des Proklus geschrieben hat, ist diese neuplatonische These, daß von dem Einen nur wieder Eines unmittelbar hervorgehen kann, bekämpft. Cod. Vat. lat. 2192 fol. 17r—18r.

[3]) Théry, Contribution 40 ff.

graf[1]) in sorgfältiger Untersuchung nachgewiesen hat, in der Frage nach der Einheit des Intellekts sich unbedenklich der averroistischen Ansicht, daß alle Menschen nur numerisch einen Intellekt haben, angeschlossen. Es ist dies um so auffallender, als doch Thomas von Aquin in seiner Schrift De unitate intellectus contra Averroistas oder wie der Titel im Clm. 8001 lautet tractatus contra magistrum Sogerum de unitate intellectus gegen diesen Monopsychismus Sigers von Brabant und seiner Anhänger mit einer bei ihm ungewohnten Schärfe Stellung genommen hatte.

VI. Ideengeschichtliche Untersuchung der zweiten Eckhartquaestion im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

Eckharts Lehre von der Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisaktes und Erkenntnisbildes.

Die zweite Quaestio Eckharts in der Handschrift von Avignon behandelt die Frage: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? Wenn wir den Text uns vergegenwärtigen, sehen wir sogleich, daß Eckhart hier nicht eine Spezialfrage der Angelologie, die ja ein Lieblingsgegenstand scholastischer Untersuchung gewesen, erörtert, sondern sich mit dem für Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik bedeutsamen Problem, ob die Denkakte etwas Reales seien, beschäftigt. Wir haben bei der Behandlung der vorhergehenden Quaestio gesehen, wie Eckhart zur Begründung und Beleuchtung der Seinslosigkeit Gottes auch das ens in anima speziell die spezies intelligibilis in den Bereich des Nichtseienden verwiesen hat. Hier nun in dieser zweiten Quaestio macht er dieses Problem zum Gegenstand eingehender Untersuchung, so daß diese Quaestio sich als eine Fortsetzung und Ergänzung der vorhergehenden erscheint. Wir wollen zuerst den Gedanken- und Beweisgang der Quaestio darlegen und dann daran eine Würdigung anknüpfen.

Eckhart antwortet auf die Frage: Ob das Erkennen des Engels, insofern es einen Akt, eine Tätigkeit besagt, mit dem Sein des Engels ein und dasselbe sei, sofort mit einem entschiedenen Nein und führt für diese negative Antwort zuerst die Begründung, welche andere dafür erbringen, an: Manche beweisen dies gut, indem sie davon ausgehen, daß jede Tätigkeit entweder eine immanente oder transeunte ist. Das Sein ist aber keine transeunte Tätigkeit, weil diese nach außen sich wendet, das Sein aber nach innen gekehrt ist. Das Sein ist auch keine immanente Tätigkeit, wie Denken und sinnliche Wahrnehmung eine solche sind. Denn die immanente Tätigkeit ist unendlich, unbegrenzt entweder schlechthin, wie dies beim geistigen Erkennen der Fall ist, oder beziehungsweise, wie dies bei der Sinneswahrnehmung zutrifft. Das Sein aber ist endlich und in Gattungen und Arten eingeengt.

Eckhart bringt nun für seine These, daß das geistige Erkennen des Engels (und überhaupt jedes geistbegabten Wesens, auch der menschlichen Geistesseele) insofern es eine Tätigkeit besagt, mit dem Sein des erkennenden Subjekts nicht identisch ist, eine Reihe eigener Beweise, die zugleich seine vom damaligen philosophischen Denken abweichenden Anschauungen widerspiegeln. Das erste Argument ist dieses: Der Intellekt

[1]) A. Landgraf, Johannes Sterngasse O. P. und sein Sentenzenkommentar. Divus Thomas IV (1926), 471 ff.

ist als Intellekt nichts von dem, was er erkennt, er darf mit nichts Gegenständlichem vermischt sein, nichts mit seinen Objekten gemeinsam haben, um alles zu erkennen, ähnlich, wie nach einem Ausspruch des Aristoteles der Gesichtsinn keine Farbe an sich haben darf, um alle Farben sehen zu können. Wenn also der Intellekt als Intellekt nichts ist, dann kann er folgerichtig auch nicht irgend etwas Seiendes sein. Eckhart verwendet hier wie auch in der vorhergehenden Quaestio den aristotelischen Satz: Das zur Aufnahme der Farbe fähige ist das Farblose.

Eckhart beweist also nicht bloß die als negative Antwort auf die Frage formulierte These, daß der Intellekt das Erkennen des Engels und überhaupt jedes geistbegabten Wesens nicht identisch mit dessen Sein ist, sondern er beweist, daß der Intellekt als Intellekt überhaupt kein Seiendes ist. In der gleichen Linie bewegen sich auch die nächsten Argumente. Das zweite Argument ist folgendes: Die Tätigkeit und die Potenz haben ihr Sein vom Objekt, weil das Objekt für sie wie ein Subjekt ist. Das Subjekt gibt aber das Sein demjenigen, dessen Subjekt es ist, also hier der Potenz und der Tätigkeit. Nun aber ist das Objekt etwas Äußeres, das Sein aber etwas Innerliches. Also ist das intelligere das geistige Erkennen, weil es dem Objekt sein Sein verdankt, und ähnlich auch die Potenz als solche nicht irgend ein Sein und haben auch kein Sein.

Die nächsten Argumente gehen von der für die aristotelisch-thomistische Erkenntnispsychologie grundlegenden Theorie von den species aus, der species sensibilis und der species intelligibilis, dem sinnlichen und intelligibilen Erkenntnisbild. Die species, so formuliert Eckhart den nächsten Beweis, das Erkenntnisbild ist das Prinzip der sensitiven und der intellektuellen, der wahrnehmenden und begreifenden Erkenntnistätigkeit. Aber die species, das Erkenntnisbild, ist auf keine Weise irgend ein Seiendes. Mithin wird auch das sentire und das intelligere, die Sinneswahrnehmung und das geistige Erkennen nicht auf irgend eine Weise etwas Seiendes sein. Die Tätigkeit hat nämlich nicht mehr Entität als die species oder Form, welche das Prinzip der Tätigkeit ist. Daß aber die species, welche das Prinzip des geistigen Erkennens ist, in keiner Weise ein Seiendes ist, beweise ich folgendermaßen. Das Sein in der Seele (ens in anima) wird in der aristotelischen Metaphysik als verschieden dem Sein, das durch die zehn Kategorien geteilt wird, also der Substanz und dem Akzidenz gegenübergestellt. Nun ist aber das der Substanz und dem Akzidenz als verschieden Gegenübergestellte kein Seiendes, folglich das Sein in der Seele kein Seiendes. Also ist auch die species, die ein solches ens in anima ist, nicht etwas Seiendes.

Ein weiterer Grund für die Seinslosigkeit der species ist dieser: Wenn die species ein Sein ist, dann ist sie ein Akzidenz, denn eine Substanz kann sie für keinen Fall sein. Die species ist aber auch kein Akzidenz, denn das Akzidenz hat ein Subjekt, von welchem es das Sein hat. Die species hat aber ein Objekt, aber kein Subjekt, weil Ort und Subjekt von einander verschieden sind. Die species ist aber in der Seele nicht wie in einem Subjekte, sondern wie an einem Orte. Die Seele ist nämlich der Ort der species, nicht die ganze Seele, sondern der Intellekt. Eckhart benützt hier einen von den Scholastikern häufig verwerteten aristotelischen Satz, daß die Seele der Ort der species ist und fährt dann in seiner Schlußfolgerung weiter. Es ist aber klar, daß wenn die species ein Subjekt hätte, dieses die Seele wäre. Also ist die species kein ens.

Ein kurzes Argument ist das folgende: Wenn die species das intelligibile Erkenntnisbild, ein ens, etwas Seiendes wäre, dann wäre sie auch vom Geschöpfe erkennbar. Dies ist aber nicht der Fall. Also ist sie nichts Seiendes. Nun illustriert Eckhart die Seinslosigkeit des geistigen Erkenntnisbildes an einem konkreten Beispiele: Wenn die species hominis. das geistige Erkenntnisbild, welches den Menschen auf ideelle intentionale Weise abbildet und so unsere begriffliche Erkenntnis vom Menschen vermittelt, ein Sein ist, dann ist sie entweder dasselbe Sein wie der Mensch oder aber ein vom Menschen verschiedenes Seiendes. Es ist nun klar, daß sie nicht das nämliche Sein wie der Mensch selbst sein kann. Es ist aber diese species auch nicht ein Seiendes, das nicht Mensch ist, denn dann könnte sie nicht das Prinzip für unsere begriffliche Erkenntnis vom Menschen sein. Also ist die species nicht ein Seiendes. Es wird nämlich eine Sache, die auf einen Zweck hingeordnet werden soll, nach den Forderungen dieses Zweckes hergestellt. So wird eine Säge, welche zum Sägen bestimmt ist, für einen König nicht aus einem anderen Material als für einen Handwerker hergestellt. Da nun der Zweck der intelligiblen species darin besteht, eine geistig erfaßte Sache abzubilden, so muß sie derart sein, daß sie diesen Gegenstand besser abbilden kann. Sie kann aber einen Gegenstand besser abbilden, wenn sie kein Seiendes ist, als wenn sie ein Seiendes ist. Ja, wenn dieses Erkenntnisbild ein Seiendes wäre, so würde sie von der Abbildung und Darstellung eines Gegenstandes wegführen. Deshalb ist die species nicht etwas Seiendes, es sei denn, daß man sie als ens in anima bezeichnet. Man wird sich erinnern, daß Eckhart gegen Schluß der vorhergehenden Quaestio in einem ähnlichen Gedankengange die Irrealität des Bildes überhaupt bewiesen hat. Eckhart macht im Anschluß an dieses Argument noch auf den Unterschied zwischen Wissenschaft einerseits und zwischen Intellekt und species anderseits aufmerksam. Die Wissenschaft ist ein wahres Sein, aber ein potentielles Sein, da sie das Sein eines Habitus ist. Und deshalb hält sich die Wissenschaft mehr auf Seite des Subjekts, welches etwas Innerliches ist. Der Intellekt hingegen (worunter der Intellekt als Akt zu verstehen sein wird) und die species halten sich mehr auf Seite des Objekts, welches etwas Äußeres ist. Da nun das Sein etwas Innerliches ist, deshalb haben Intellekt und species kein Sein.

Es folgt als weiteres Argument dieses: Der Intellekt als solcher ist weder hier noch jetzt dieser. Aber alles Seiende und Sein ist auf Gattungen und Arten eingeengt und determiniert. Also ist der Intellekt als solcher nicht irgend ein Seiendes, weil die Tätigkeit nicht mehr Sein hat als das Tätige, sondern vielmehr weniger. Eckhart löst dann einen Einwand: Du sagst, wenn der Intellekt nicht hier und nicht jetzt und nicht dieses ist, dann ist er überhaupt nichts. Darauf antworte ich: Der Intellekt ist eine natürliche Potenz der Seele und als solche ist er etwas Seiendes, da die Seele ein wahres Sein ist und als solches auch Prinzip eines wahrhaft Seienden, nämlich der aus ihr hervorfließenden seelischen Potenzen, sein kann.

Nun folgt ein Argument, das wiederum an Gedankengänge der vorhergehenden Quaestio erinnert. Das Seiende und das Gute sind vertauschbare Begriffe, sind ein und dasselbe. Nun findet sich aber im Intellekt nicht die ratio boni, der Gesichtspunkt des Guten weder im Sinne der Wirkursache noch im Sinne der Zweckursache, wie aus Darlegungen des Aristoteles im dritten Buche der Metaphysik hervorgeht. Es wird nämlich dort ausgeführt, daß im Bereiche des Mathematischen, welches etwas Abstraktes ist, nichts vom Guten sich findet, weil das Mathematische lediglich im Intellekte ist. Deshalb ist

im Intellekt auch nicht die ratio entis und so ist das intelligere, insofern es eine Tätigkeit besagt, nicht etwas Seiendes. Wir haben bei der Untersuchung der vorhergehenden Quaestio gesehen, wie Eckhart aus dem Aristotelestext in unbegründeter Weise die Seinslosigkeit des Mathematischen gefolgert hat. Hier geht er noch weiter und will daraus, daß das Mathematische im Intellekt ist, schließen, daß deshalb auch der Intellekt selbst, insofern er eine Tätigkeit besagt, nicht etwas Seiendes ist.

Das nächste Argument geht von den Universalien aus. Das Universale ist nicht ein Seiendes. Das Universale ist aber ein Erzeugnis unseres geistigen Erkennens. Also ist auch dieses nicht etwas Seiendes. Über den Standpunkt Eckharts in der Universalienlehre läßt sich aus diesem nichts sagen, da er das Universale nicht näher bestimmt.

Es folgen noch zwei Argumente, von denen das erste so formuliert wird: Das Seiende ist etwas bestimmtes (determinatum). Deshalb ist das Genus nicht etwas Seiendes, weil es etwas Unbestimmtes ist. Nun ist aber auch der Intellekt und die Tätigkeit des Intellektes etwas Unbestimmtes. Folglich ist Beides: intellectus und intelligere nicht etwas Seiendes. Das andere und letzte Argument ist wegen Textschwierigkeiten und Textunklarheiten an einer Stelle etwas schwer verständlich, aber dem Hauptgedankengange nach feststellbar. Das Seiende ist in seiner Ursache nicht etwas Seiendes. Deshalb liegt das Seiende auf der Linie des von der Ursache Herabsteigenden. Das Seiende steigt also von der Ursache herab, der Gesichtspunkt des Seienden findet sich sonach auf der Linie des von der Ursache Herabsteigenden. Deshalb findet sich in Gott, von welchem alles Seiende herabsteigt, die ratio entis nicht. Da nun unser geistiges Erkennen vom Seienden verursacht wird, steigt es vom Seienden herab und tendiert infolgedessen zum Nichtseienden und hat kein Sein. Eckhart kommt am Schlusse auf den Titel der Quaestio: Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse wieder zurück, indem er mit den Worten schließt: Et sic patet, quod intelligere angeli ut dicit actionem non est esse eius.

Wenn wir nun an diesen Gedanken- und Beweisgang Meister Eckharts einige wenige Worte der Würdigung anreihen, so zeigt diese Quaestio große Ähnlichkeit mit der vorhergehenden, wie wir ja auch schon bei der Wiedergabe der einzelnen Argumente auf solche Anklänge und Zusammenklänge hinweisen konnten. Ganz ähnlich ist in beiden Quaestionen die Stellungnahme Meister Eckharts zu Thomas von Aquin. An der Spitze der vorhergehenden Quaestio, wie wir uns erinnern, hat er zuerst die Lösung der Frage im Anschluß an Texte aus der theologischen Summa und der Summa contra Gentiles des Aquinaten gegeben. Dann hat er aber im Hauptteile der Quaestio eine von Thomas abweichende Antwort gegeben und hat auch in der reichhaltigen Begründung seiner These sich vielfach in Gegensatz zur thomistischen Metaphysik gestellt. Ganz ähnlich verfährt er auch in dieser Quaestio. Er führt für die verneinende Beantwortung der Frage, ob das intelligere des Engels, insofern es eine actio besagt, mit seinem Sein identisch ist, zuerst einen Beweis an, den er als gut bezeichnet. Er nennt hier keinen Autor, sondern drückt sich ganz allgemein aus: Aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene. Tatsächlich ist aber der Beweis der aliqui, den Eckhart hier vorlegt, ein Auszug aus S. Th. 1 qu. 54 a. 2, wo Thomas die Frage: Utrum intelligere angeli sit eius esse, also beantwortet: „Die Tätigkeit des Engels ist wie überhaupt die Tätigkeit jedes Geschöpfes nicht identisch mit seinem Sein. Es gibt nämlich eine doppelte Art von Tätigkeit: eine, die auf etwas außerhalb des tätigen

Prinzips Stehendes übergeht und an demselben eine Veränderung hervorbringt, wie das Verbrennen oder das Schneiden — eine andere Tätigkeit, welche nicht auf eine äußere Sache übergeht, sondern im tätigen Prinzip selbst bleibt, wie das Empfinden, Denken, Wollen. Von der ersten Form der Tätigkeit ist es nun klar, daß sie nicht das Sein des Tätigen selbst sein kann. Denn das Sein des Tätigen wird als etwas demselben Innerliches bezeichnet, während diese Tätigkeit ein Ausfließen, ein Ausgehen aus dem Tätigen auf eine äußere, die Tätigkeit passiv aufnehmende Sache ist. Die zweite Form der Tätigkeit hat an sich als Wesenszug Unendlichkeit entweder schlechthin oder beziehungsweise: schlechthin wie das Denken, dessen Objekt das Wahre ist oder das Wollen, das auf das Gute hingerichtet ist. Gut und wahr ist aber ein und dasselbe wie das Seiende und deshalb sind Denken und Wollen an sich auf alles uneingeschränkt hingezogen. Beziehungsweise unendlich ist das Empfinden, das uneingeschränkt auf alles Sinnenfällige hingeordnet ist. Nun aber ist das Sein jedweden Geschöpfes etwas auf Gattung und Art Bestimmtes und Eingeengtes. Nur das Sein Gottes ist schlechthin unendlich, indem es alles in sich begreift. Und so ist allein das göttliche Sein auch das göttliche Erkennen und das göttliche Wollen.

In der Beurteilung der eigenen Anschauung Eckharts und deren Begründung ist es nicht notwendig, auf die einzelnen Argumente einzugehen, es genügt ein Wort der Würdigung über den alle diese Beweis- und Gedankengänge durchherrschenden Grundgedanken. Dieser Grundgedanke ist: Der Intellekt, insofern er einen Akt bedeutet, das intelligere und die species intelligibilis sind nicht etwas Seiendes. Mit dieser Anschauung entfernt sich Eckhart ohne Zweifel von der Bahn der thomistischen Erkenntnispsychologie und überhaupt der damals herrschenden scholastischen Theorie. Es ist gegen Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts die species intelligibilis Gegenstand vielfacher Erörterung gewesen. Man hat ihr Verhältnis zum Erkenntnisakt untersucht und besonders die Frage untersucht, ob sie mit dem Erkenntnisakt identisch sei. So hat, um nur einen zu nennen, der Dominikaner Johannes Quidort von Paris eingehend die Frage erörtert: Utrum species intelligibilis expressa in acie cogitantis sit idem cum actu intelligendi?[1]) Bekanntlich hat Heinrich von Gent die species intelligibilis überhaupt aus dem Erkenntnisvorgang eliminiert. Aber es ist mir kein Scholastiker bisher begegnet, der eine species intelligibilis angenommen hat und zugleich deren Realität in Abrede gestellt hat. Eckhart hat nicht bloß die species intelligibilis, sondern auch den Erkenntnisakt und, wie er sich in der vorhergehenden Quaestio und an einigen Stellen dieser Quaestio geäußert hat, den Intellekt selbst aus dem Bereiche des Seienden herausgehoben und als nichtseiend bezeichnet. Wir wissen, daß dies mit seiner Einengung des Begriffes des realen Seins zusammenhängt. Die an Thomas orientierte Erkenntnispsychologie und Erkenntnistheorie hat bei der Analyse des Denkvorganges den Unterschied zwischen den realen und intentionalen Momenten oder um die Terminologie E. Husserls zu gebrauchen zwischen den noetischen und noematischen Elementen des Erkenntnisaktes scharf bestimmt und an der Realität des Erkenntnisaktes, der aus der Seele und den Seelenvermögen hervorgeht, sowie auch der den Erkenntnisakt ermöglichenden species intelligibilis und des in der Seele bleibenden Produktes der Erkenntnistätigkeit (verbum mentis, species expressa) festgehalten. Hingegen gehört nach dieser

[1]) Cod. lat. 2165 der Wiener Nationalbibliothek fol. 45ᵛ. Eine eingehende Erörterung über die gleiche Frage ist die Quaestio des Johannes de Janduno: Utrum species intelligibilis sit aliud realiter ab actu intelligendi? Cod. J. III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz fol. 136ᵛ—140ʳ.



Erkenntnislehre das Intentionale, das Gegenständliche im Erkenntniserlebnis, sowie all das, was das Denken durch seine vergleichende Tätigkeit an Beziehungen zwischen den Denkinhalten feststellt, dem Bereiche des ens rationis an. Auch das ens rationis, das Gedankending wird in ein solches, welches eine sachliche Grundlage hat (ens rationis cum fundamento in re) und in ein anderes ohne solche sachliche Grundlage unterschieden. Sehr klar ist die diesbezügliche Lehre der thomistischen Erkenntnispsychologie in der Summa totius logicae Aristotelis, die früher fälschlich dem hl. Thomas zugeteilt wurde,[1]) entwickelt:[2]) Ens per se dividitur, quia quoddam est in anima et quoddam extra animam. Ad sciendum autem, quid sit ens in anima, nota, quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective, sicut dicimus, quod arca est in mente artificis, antequam fiat. Alio modo subiective, sicut dicimus, quod scientia est in anima vel actus intelligendi vel verbum, quae sunt in anima sicut accidens in subiecto. Tertio modo aliquid dicitur esse in anima obiective, sicut lignum intellectum dicitur esse in anima obiective. Duobus primis modis ens in anima est ens reale . . . Tertio modo sumpto ente, scilicet ut est obiective in anima, in eo possumus duo considerare: scilicet id quod est obiective in intellectu, puta lignum et istud adhuc est res vel illud, quod convenit ligno solum, ut est obiective in intellectu et non convenit sibi secundum esse reale, scilicet secundum esse abstractum ab hoc ligno vel et ab illo: et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio, cui et nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto. Et sic attribuitur esse non enti: dicimus enim, quod caecitas est in oculo. Der anonyme Verfasser dieser Schrift, auf deren Bedeutung neuestens besonders P. Duhem hingewiesen hat[3]), teilt hier das Seiende ein in in ein Seiendes in der Seele und in ein Seiendes außerhalb der Seele. Das Seiende in der Seele ist wieder ein Dreifaches. Einmal ist etwas effective in der Seele, wie die Idee, der Entwurf eines Kastens im Geiste des Handwerkers ist, ehe er ihn herstellt. Mit diesem effektiven Sein in der Seele ist sowohl die species intelligibilis, das die Erkenntnis ermöglichende Gedankenbild wie auch das in der Seele bleibende Produkt des Denkaktes gemeint. Fürs zweite ist etwas subiective in der Seele, d. h. es inhäriert der Seele als seinem Subjekt, ist ein seelisches Erlebnis und in diesem Sinne ist der Erkenntnisakt, ist die Wissenschaft usw. in der Seele als Akzidens in der Substanz. Fürs dritte ist etwas in der Seele obiective, wie z. B. ein gedachtes Holz in der Seele ist. In den beiden ersten Arten (esse in anima effective, esse in anima subiective) ist das Seiende in der Seele ein reales Sein. Bei der dritten Art des ens in anima, beim esse obiective in anima können wir zweierlei ins Auge fassen: erstens das, was obiective im Intellekt ist, z. B. das Holz und auch dieses Seiende in der Seele ist noch etwas Reales. Der Verfasser betrachtet hier offenbar den Begriffsinhalt, insofern er nach außen gewendet ist und etwas Reales ausdrückt und enthält. Insofern der Denkinhalt nach innen gerichtet ist, in der er als Gegenständliches zum Denkakt in Beziehung steht, hat er nicht ein reales, sondern ein intentionales Sein. Zweitens können wir beim esse obiective in anima, beim Gedachtsein an demjenigen, was obiective im Intellekt ist, z. B. am gedachten Holze das ins Auge fassen,

[1]) Vgl. hierüber M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Münster 1920, 168—171.

[2]) Summa totius logicae tract. 2 c. 1.

[3]) P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif. Extrait de la Revue de Philosophie, Montligeon 1907, 265—272. Etudes sur Léonard de Vinci. Troisième série, Paris 1913, 320 ff.

was ihm nur dadurch und insofern es obiective in intellectu ist und nicht im Bereiche des realen Seienden zukommt, nämlich, daß das Holz abstrakt, getrennt von diesem und jenem individuellen Holz eben als Allgemeinbegriff Holz in unserem Intellekt ist. Dieses Seiende nun in der Seele ist nicht eine res, nicht ein reales Sein, sondern eine intentio, der nichts außerhalb der Seele entspricht außer im Sinne einer entfernten Seinsgrundlage. In diesem Sinne können wir auch dem Nichtseienden ein Sein zusprechen. Wenn wir z. B. sagen: Die Blindheit ist im Auge. Dieses Sein ist kein esse reale, sondern ein bloßes Gedachtsein, ein esse intentionis, ein intentionales Sein, das nicht als Akzidens in der Seele ist, sondern dessen ganzes Sein im Gedachtsein besteht. Es sind dies Gedankengänge, welche auch in der Philosophie der Gegenwart, besonders in E. Husserls Logischen Untersuchungen Parallelen haben.

Sehr eingehend sind diese den Psychologismus ablehnenden philosophischen Darlegungen um die Zeit, da Eckhart lehrte und schrieb, in Abhandlungen, welche den Titel De intentionibus haben, angestellt worden. Wir haben mehrere solche Traktate. Im Cod. lat. 2350 fol. 75^{v}—79^{v} der Wiener Nationalbibliothek findet sich ein tractatus de intentionibus eines Magister Conradus aus dem Dominikanerorden, in welchem die Lehre des Aquinaten sehr klar dargestellt ist.[1]) Cod. lat. 12256 fol. 210^{r}—230^{r} der Münchner Staatsbibliothek enthält einen tractatus de esse intentionali eines anderen Dominikaners, der als Magister Durandus junior bezeichnet ist. Eine bisher noch nicht beachtete Handschrift der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen, Cod. Thott 581 enthält eine Reihe von Abhandlungen, welche diese Probleme behandeln:[2]) De secundis intentionibus secundum magistrum Franciscum de Prato fol. 99^{r}—104^{v}, Tractatus de ente rationis (anonym) fol. 105^{r}—111^{v}, Tractatus de ente reali et ente rationis secundum fratrem Stephanum de Reate fol. 112^{r}—113^{v}.[2]) Sehr eingehend hat diese Fragen am Ausgange des Mittelalters der deutsche Dominikaner Petrus Swartz (Petrus Niger) in seinem Clypeus thomistarum behandelt. Um zu den Zeiten des Meister Eckhart zurückzukehren, so verdanken wir den wohl bedeutendsten Tractat De intentionibus dem Dominikaner Hervaeus Natalis, der unter dem Titel: Tractatus de intentionibus auch gedruckt worden ist (Paris 1489, Venedig 1513). Ich entnehme aus dieser Abhandlung des führenden Thomisten der damaligen Zeit, der die Doktrin des Aquinaten nach allen Fronten gegen Heinrich von Gent, Skotus, Durandus, Gottfried von Fontaines, Robert Cowton usw. verteidigt hat, einige Sätze, welche unsere Frage beleuchten können und die thomistische Lehre wiedergeben. Hervaeus Natalis hat in seiner Schrift De intentionibus[3]) die thomistische Lehre von den Formen, wie etwas im Intellekt ist (de esse in intellectu) kurz und klar also zusammengefaßt: Sciendum ergo, quod aliquid dicitur esse in intellectu dupliciter scilicet subiective et obiective. Subiective dicitur esse in intellectu illud, quod est in eo sicut in subiecto et isto

[1]) Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 428 ff.

[2]) Im Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz finden sich von fol. 51^{r}—53^{r} anonyme Questiones logice, die sich mit den intentiones secundae befassen. Auf fol. 57^{r}—57^{v} ist gleichfalls anonym die Frage erörtert: Numquid entia rationis sint formaliter nihil.

[3]) Hervei Britonis Theologi excellentissimi et Generalis Magistri ordinis predicatorum Liber de Intentionibus. Inc. s. a. fol. 2^{r}. Ähnliche Gedanken finden sich auch in Kommentaren der logischen Schriften des Aristoteles aus dieser Zeit. Ich erinnere hier an die Kommentare zur Isagoge des Porphyrius, zu den Kategorien und zu Perihermeneias aus der Feder des deutschen Dominikaners Arnaldus de Vriberc (Freiberg in Sachsen), die im Clm. 14410 uns erhalten sind.

modo species et actus intelligendi et habitus scientie dicuntur esse in intellectu. Alio modo dicitur aliquid esse in intellectu obiective et hoc dupliciter. Uno modo illud quod est cognitum ab intellectu quantumcumque sit extra intellectum subiective loquendo est in intellectu obiective. Et sic quando intellectus intelligit bovem vel equum vel quodcumque aliud dicitur bos esse in intellectu obiective vel equus vel quodcumque aliud . . . Alio modo dicitur aliquid esse obiective in intellectu, quia scilicet consequitur rem prout est obiective in intellectu, sicut abstractum a Sorte et Platone et consequitur hominem prout est obiective in intellectu. Separatio enim sive abstractio hominis a Sorte et Platone non convenit homini prout est in aliquo subiective, quia constat, quod homo non est in intellectu sicut in subiecto, unde non convenit ei habere esse sine Sorte in intellectu subiective accipiendo: nec etiam in re extra est homo vel natura humana subiective sine Sorte et Platone et aliis singularibus, sed hoc ei convenit prout est obiective in intellectu, quia scilicet homo est in prospectu intellectus sicut obiectum cognitum non cognito Sorte et Platone. Was die erste Form, in der etwas im Intellekt ist, das esse in intellectu subiective betrifft, so ist noch folgende Bemerkung des Hervaeus Natalis bemerkenswert: Quantum autem ad esse subiective in intellectu sciendum est, quod illa que sunt in intellectu subiective, sicut frequenter dictum est supra, non distinguuntur contra esse reale divisum in decem predicamenta.

Es ließen sich diese Bezeugungen der thomistischen Lehre vom Realen und Intentionalen im menschlichen Erkennen noch vermehren. Doch es dürften die vorgelegten Autoren und Texte hinreichend beweisen, daß Eckhart mit seiner These von der Irrealität des geistigen Erkenntnisaktes und der species intelligibilis, überhaupt des ens in anima, Wege wandelt, die abseits von der Bahn der thomistischen Erkenntnispsychologie liegen.

VII. Eckharts Lehre vom ungeschaffenen Seelenfünklein im Lichte der neuaufgefundenen Texte.

In der gegen Meister Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona haben wir eine Stelle besonders hervorgehoben, welche sich mit der Lehre vom Seelengrunde befaßt. Der Franziskaner berichtet als Lehre Eckharts: Das intelligere, das geistige Erkennen ist etwas Subsistentes. Außerdem ist das intelligere als solches etwas Unerschaffbares. Deshalb ist auch der innerste Seelengrund nicht erschaffbar (unde archa in mente non est creabilis). Gonsalvus urteilt folgendermaßen über diese Lehre: „Wenn behauptet wird, daß das intelligere subsistent und unerschaffbar ist, so ist dies vollauf wahr und richtig, wenn es sich um das absolute göttliche Erkennen handelt. Hingegen ist das nicht wahr und richtig, wenn vom geschöpflichen Erkennen die Rede ist. Darum ist auch der Seelengrund, die archa in mente, etwas Erschaffbares, dem Bereiche des Geschöpflichen Angehöriges.“ Ich bin bei der Untersuchung der Streitschrift des Gonsalvus darauf nicht näher eingegangen, weil ich zuvor die beiden in der gleichen Handschrift von Avignon befindlichen Eckhartquaestionen, von welchen Licht auf diese Lehre vom Seelengrunde fällt, behandeln wollte. Es wird gut sein, sich zuerst den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Erörterung der Lehre Eckharts vom Seelengrunde näherhin der Frage, ob der Mystiker tatsächlich die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt hat oder nicht, kurz zu vergegenwärtigen, ehe die Bedeutung dieses Textes des Gonsalvus zur Sprache kommt.

Es ist bekannt, daß unter den von Papst Johannes XXII. in der Konstitution In agro dominico vom 27. März 1329 verurteilten Sätzen Eckharts sich auch der folgende befindet: „Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus.“ In den Kölner Prozeßakten, sowohl in der Anklage wie auch in Eckharts Antworten hierauf ist dreimal hievon die Rede: An der ersten Stelle äußert sich Eckhart also:[1]) Ad sextum cum dicitur: una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis, falsum est et error. Nam, sicut dicit alius articulus, supreme potentie anime sunt create in anima et cum anima. Preterea hoc non dixi, sed commendando dei bonitatem et amorem suum ad hominem dixi, quod creavit deus de terra hominem ad imaginem suam et secundum se vestivit eum virtute, Eccli. 17, ut esset intellectus sicut ipse deus intellectus est, qui utique intellectus purus est, increatus, nulli nihil habens commune. An der zweiten Stelle spricht sich Eckhart so aus:[2]) Octavus articulus dicit, quod virtus quedam in anima est increata, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Falsum est, quod aliqua petia vel pars anime sit increabilis. Sed verum est anima est intellectiva ad imaginem Dei et genus Dei Act. 17, quod si ipsa esset purus intellectus, qualis est solus deus, esset increata nec esset anima. Sic etiam si homo esset se toto anima, esset homo immortalis, sed tunc non esset homo. Kurz zuvor hatte Eckhart auf diese Anklage so erwidert:[3]) Tertius articulus est: una virtus est in anima, si anima esset tota talis, tunc esset increata. Dicendum: si putetur et ponatur quasi aliqua particula anime sit increata et increabilis, error est. Si autem intelligatur sicut iam supra expositum est, pulchra est veritas et moralis, devota ad amorem Dei inflammens. Eckhart weist also in seiner Selbstverteidigung ganz entschieden die Anklage, er habe etwas Unerschaffenes in der Seele, einen unerschaffenen Seelengrund gelehrt, zurück: Frustra ergo et malitiose vel ignoranter mihi imponunt in alio articulo quod ponam aliquid anime increatum.

Ist nun tatsächlich durch diese Äusserungen Meister Eckharts in seiner Selbstverteidigung die Frage, ob er eine Ungeschaffenheit des Seelengrundes gelehrt habe, endgiltig im verneinenden Sinne entschieden, folgt daraus mit Sicherheit, daß er in seinen deutschen und lateinischen Schriften nirgends diese Lehre vertreten habe und daß, wenn daran anklingende Texte sich hier finden, dieselben im Sinne obiger in den Kölner Prozeßakten überlieferten Erklärungen zu verstehen seien?

H. Denifle, der diese Prozeßakten mit der Selbstverteidigung Eckharts noch nicht kannte, hat eine spätere noch schärfer und bestimmter lautende Äußerung, die derselbe in einer Predigt in der Dominikanerkirche zu Köln am 13. Februar 1327 getan hat, veröffentlicht:[4]) Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse et intelligo etiam secundum doctores meos collegas, si anima esset intellectus essentialiter. Nec etiam unquam dixi, quod sciam nec sensi, quod aliquid sit in anima, quod aliquid sit anime, quod sit increatum et increabile, quia tunc anima esset peciata ex creato et increato, cuius oppositum scripsi et docui, nisi quis vellet dicere:

[1]) Daniels 17, 7 ff.
[2]) Daniels, 37, 12 ff.
[3]) Daniels 36, 1 ff.
[4]) H. Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckhart. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 630—633.

increatum vel non creatum, id est non per se creatum, sed concreatum. Denifle verweist auf den betreffenden Satz in der Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII und bemerkt dann:[1]) Daß Eckhart in der Seele ein „licht“ annahm, das „ungeschaffen und unschepfelich“ ist (bei Pfeiffer 193, 16), der „ungeschaffen funken“, steht fest. Den ersten Teil der verdammten These hat aber E. wirklich gelehrt. Er läßt ihn aber oben weg und stellt den von ihm ausgesprochenen Satz so dar, daß er ganz thomistisch klingt. Der Sinn ist: Wäre die menschliche Seele intellectus per essentiam, dann wäre sie unerschaffen, dann wäre in der Seele intelligere idem quod suum esse (Thomas I qu. 79 a. 1; vgl. qu. 54 a. 1 und 3), die anima selbst also actus purus, was nur Gott ist, die Seele wäre also Gott, mithin unerschaffen... Hier leugnet also Eckhart, er habe, soweit er sich erinnere, jemals gesagt „quod aliquid sit in anima, quod aliquid sit anime, quod sit increatum et increabile.“ Das Gedächtnis hat ihn im Stiche gelassen. Bei Pfeiffer 193, 15 ff. sagt er vom „lichte“ in der Seele, „daß ungeschaffen und unschepfelich“ ist, daß „diz licht habe mê einekeit mit gote, dan mit daheiner kraft (der Seele), mit der (kraft) ez doch ein ist in dem wesene“ usw. Das ungeschaffene und unschepfeliche Licht ist aber aliquid anime.

Zu den von Denifle herangezogenen Texten aus den Predigten Meister Eckharts lassen sich noch eine Reihe paralleler Stellen hinzufügen. In der Predigt: Qui audit me, non confundetur (Eccli. 24, 30) spricht Eckhart:[2]) „Hie ist der mensche ein wâr mensche und in disen menschen vellet kein lîden, alse wênic als in gotlich wesen gevallen mac, als ich mê gesprochen hân, daz etwaz in der sêlen ist, daz gûte also sippe est, daz ez ein ist unde niht vereinet. Ez ist ein, ez hât mit nihte niht gemeine noch ist dem nihte niht. Allez daz geschaffen ist, daz ist niht. Nû ist diz aller geschaffenheit verre und frömde. Wêr du mensch allez alsô, er wêre allzemâle ungeschaffen und unschepfelich; wêre allez daz alsô, daz lîphaftic ist, verstanden in der einekeit, ez enwêre niht anders dan daz diu einekeit selber ist.“ In der Predigt: Ego elegi vos de mundo (Joh. 15, 19) findet sich folgende Äusserung Eckharts:[3]) „Ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sêle ist, daz kein geschaffenheit rüeret, dâ niht ist; noch der engel enhât es niht, der ein lûter wesen hât, dâz lûter unde breit ist, daz enrüeret sîn niht. Ez ist sippeschaft götlîcher art, ez ist in sich selber ein, ez enhat mit nihte niht gemein. Hie hinken manche pfaffen an. Ez ist ein und ist mê ungenennet denne ez namen habe und ist mê unbekannt denne ez bekant sî.“ In einer von Jundt veröffentlichten Predigt Eckharts „Uff der unschuldigen Kindlein tag“ lesen wir:[4]) „Ain chraft ist in der sele von der ich och me gesprochen han, und were die sele alle also, so wer si ungeschaffen und unschoepflich. Nuo enist des nit an dem anderen taile; so hat si ain zuosehen und ain zuohangen zuo der zeit, und da rûret si geschaffenheit, und ist geschaffen vernúnftikait.“ Aus den Kölner Prozeßakten geht hervor, daß dieser Anklageartikel gegen Eckart aus den Predigten: Elisabeth impletum et tempus pariendi und Vidi super Syon regnum stantem entnommen ist. Während wir die letztere Predigt nicht mehr besitzen, findet sich in der ersteren folgender einschlägiger Text:[5]) „Daz dritte meinet ein edel kraft der sêle, diu ist sô hôch

[1]) A. o. O. 631 Anm. 1, 632 Anm. 3.

[2]) Pfeiffer 311, 2—10.

[3]) Pfeiffer 261, 9 ff.

[4]) A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au XIVe siècle, Paris 1875, 218.

[5]) Pfeiffer 297, 23—31.

und sô edel, daz si got nimet in sîme blôzen eigen wesenne. Disiu kraft hât mit nihte niht gemeine; si machet von nihte iht und als si en weiz von gester noch von êgester, von morne noch von übermorne (wan ez ist in der êwikeit weder gester noch morne), da ist ein gegenwertigez nû; daz vor tûsent jâren was und daz über tûsend jâr komen sol, laz ist dâ gegenwertic, unde daz jensît mers als daz an diser stat ist. Disin kraft nimet got in sîme kleithûse".

Es läßt sich nicht leugnen, daß in diesen Texten sich Stellen finden, welche die berichtigenden und einschränkenden Zusätze, die Eckhart in seinen Antworten auf die Kölner Anklagesätze vom Jahre 1326 und in seiner soeben erwähnten Predigt vom Jahre 1327 gemacht hat, vermissen lassen und so wie sie lauten, etwas Ungeschaffenes in der Seele lehren oder doch andeuten.

H. Denifle würde wohl auch heute noch, nachdem Eckharts Rechtfertigungsschrift veröffentlicht ist, angesichts dieser obigen Texte seine Meinung über die Lehre des großen deutschen Mystikers nicht wesentlich geändert haben. Wenn die Erklärung Eckharts in der Predigt vom Jahre 1327 den genialen Erforscher der deutschen Mystik von seiner Auffassung, Eckhart habe einen unerschaffenen Seelengrund gelehrt, nicht abbrachte, dann würde dies auch die Rechtfertigungsschrift nicht gut vermögen.

Neuestens hat nun O. Karrer[1]) in einer der Anschauung Denifles direkt entgegengesetzten Weise die Lehre Eckharts interpretiert und vertritt den Standpunkt, der deutsche Mystiker habe die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes nicht gelehrt. Er führt eine Reihe von Beweisen für seine Behauptung an. Einmal verweist er auf die von Denifle veröffentlichte Predigt vom Jahre 1327, in welcher Eckhart feierlich vor dem Volke erklärt, er habe niemals gelehrt oder auch nur gedacht, daß etwas in der Seele, was zur Seele gehöre, unerschaffen und unerschaffbar sei. Daß er gelogen habe, darf als ausgeschlossen gelten. Demgegenüber kann gesagt werden, daß Denifle auch keine Lüge annimmt, aber von der Inkonsequenz und Unklarheit des Eckhartischen Denkens redet. Gewichtiger ist das nächste Argument Karrers, daß das Wort von der Ungeschaffenheit des Seelengrundes angeblich in einer Predigt gefallen ist, die von Zuhörern nachgeschrieben wurde. Solche Niederschriften sind nachweislich und nach Eckharts ausdrücklicher Verwahrung voll von Mißverständnissen, Auslassungen, Versehen der Schreiber bzw. Schreiberinnen. Doch scheint mir diese Darlegung Karrers mehr eine sehr dankenswerte Anregung als ein überzeugender Beweis zu sein. Es müßte durch eine gründliche Untersuchung und vergleichende Prüfung der handschriftlichen Überlieferung der fraglichen Texte und durch sorgsame Prüfung des Kontextes festgestellt werden, ob sich Anhaltspunkte für solche Fehler und Versehen seitens der Schreiber finden. Wer mit Nachschriften (Reportata) philosophischer und theologischer Texte des Mittelalters sich viel beschäftigt hat, wird mit der Möglichheit solcher den vom Verfasser gemeinten und gewollten Wortlaut störender Versehen rechnen. Indessen wird die Wirklichkeit im Einzelfalle durch sorgfältige Untersuchung der Texte selbst bewiesen werden müssen. Die gleiche Erwägung gilt meines Erachtens auch vom nächsten Argument Karrers, das sich mit dem von Denifle für seine Auffassung hauptsächlich verwerteten Eckharttext befaßt: „Ich han etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sele, daz

---

[1]) O. Karrer, Meister Eckhart 321—327. Karrer-Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 149 ff.

ist ungeschaffen und unschepfelich.“ Von diesem Texte bemerkt nun Karrer, daß derselbe verderbt sei. In seinem Buche über Meister Eckhart schreibt er:[1]) „Daß die beanstandete Stelle tatsächlich verderbt ist, läßt sich mit hinreichender Wahrscheinlichkeit dartun (um nicht mehr zu sagen).“ In seinen Erläuterungen zu seiner deutschen Ausgabe der Rechtfertigungsschrift Meister Eckhart findet sich über den gleichen Text die Notiz: „Offensichtlich verderbter Text, wie ich im Eckhartbuch S. 322 gezeigt habe.“ Da es sich ohne Zweifel um einen sehr wichtigen Text handelt, der doch für die fragliche Lehre Eckharts schwer in die Wagschale fällt, so müßte meines Erachtens die Verderbtheit der Stelle durch streng philologische Untersuchung, besonders auch durch Aufzeigung des Kontextes wirklich bewiesen werden. Hier haben nicht psychologische Erwägungen, sondern philologische Untersuchungen das entscheidende Wort. Außerdem dürfen wir nicht übersehen, daß der soeben erörterte Text nicht die einzige Stelle in Eckharts Predigten ist, an der die Unerschaffenheit des Seelenfünkleins ausgesprochen oder doch angedeutet ist. Läßt sich nun auch die Verderbtheit dieser Texte nachweisen?

Das beachtenswerteste Argument Karrers ist ohne Zweifel der Hinweis auf andere Eckharttexte, an welchen die Geschaffenheit des Seelengrundes ausgesprochen ist. So steht im Buch der göttlichen Tröstung folgende Darlegung:[2]) „bi dem willen des mannes meinet sant Johannes die hôchsten crefte der selen, der nature und ir werc ist vermischet mit dem fleische und stant in der sele luterkeit abe gescheiden von cite und von stat und von allem dem, das zuo cite und stat kein zuoversicht hat oder smake, das mit nichten nit gemein hat, in dem der mensch nah got gebildet ist, an dem der mensch gottes geslechte ist und gottes sippe unt doch wan si got selben nit ensint und in der sele unt mit der sele geschaffen sint, so muos si ir selbes entbildet werden und in gotte allein úberbildet, in gott und us gotte geboren werden, daz got alleine ir vatter si: wan also sint si ouch sune unt gottes eingeborn sune.“ In einer Predigt auf Johannes den Täufer, die in der von Ph. Strauch edierten Oxforder Predigtsammlung Paradisus anime intelligentis überliefert ist, äußert sich Meister Eckhart also:[3]) „Nu inmac kein creature furbaz gewirkin dan si in ur hat, darumme inmac di sele uber sich selbin nicht gewirkin wan mit dem lichte daz ir Got gegebin hait. wan ez ir eigen ist und ez ir Got gegebein hait zu einir morgingabe in di ubersten craft der sele. wi waz licht Godis glichnisse si, so ist es doch geschaffin von Gode wan der schepher ist ein und daz licht ein ander und ist ein creature, wan er Got ie creature geschuffe, du was Got und vinsternisse und nicht licht.“ Sehr deutlich ist die Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins in der Predigt Eckharts Homo quidam fecit coenam magnam zum Ausdruck gebracht:[4]) „das funkelîn de sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben îngedrücket und ist ein bilde gotlîcher nature, daz dâ ist kriegende alle wege wider allem dem, daz niht gotlich ist und ist niht ein craft der sele, als etliche mister wollen, und ist alle wege geneiget zu guote.“ Karrer verweist auch auf Texte im Opus tripartitum, im Genesis- und Exoduskommentar Eckharts. Ein

---

[1]) S. 323.

[2]) Ph. Strauch, Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber Benedictus), Bonn 1918, 8, 10.

[3]) Paradisus anime intelligentis (Paradis der fornuftigen sele), herausgegeben von Ph. Strauch, Berlin 1919, 109, 3.

[4]) Pfeiffer, 113, 34.

besonderes Gewicht scheint Karrer auf einen bisher nicht verwerteten Text zu legen, der sich im Opus Sermonum Eckharts des Cod. 21 zu Cues fol. 150v findet. Karrer bringt diesen Text in deutschen Auszügen. „Nicht nur die stoffliche Kreatur, sondern auch die geistige ist nicht schlechthin eins, sei es weil ihre Wesenheit und ihr Sein verschieden ist, oder noch besser, weil ihr Sein nicht Erkennen ist . . . Nichts anderes außer Gott ist bloß Erkennen, ist durch und durch Erkennen: sonst wäre es schon nicht mehr schaffbar. Bei jedem Ding aber kann ich die Frage stellen, ob in ihm Erkennen ist oder nicht. Wenn nicht, so ist es offenbar nicht Gott oder erste Ursache . . . Wenn aber in ihm Erkennen ist, so frage ich weiter: Ist in ihm noch irgend etwas außer Erkennen oder nicht? Wenn nicht, so ist es das Einfache, Unschaffbare, Erste: Gott. Hat es aber irgend ein anderes Sein als Erkennen, so ist es schon zusammengesetzt, nicht schlechthin eins. Es ist also sonnenklar, daß Gott eigentlich allein ist, daß er das Erkennen selbst ist und schlechthin bloß Erkennen ohne anderes Sein. Es kann also nichts außer ihm reines Erkennen sein, sonst wäre es nicht geschaffen. Denn erstens ist das Erkennen als solches unerschaffbar und fürs zweite ist das erste Geschaffene das Sein . . . Das Erkennen kommt im eigentlichen Sinne Gott zu, und Gott ist Einer. Soviel also ein jegliches von Erkennen oder von Geistigem hat, so viel hat es von Gott, so viel vom Einen und so viel vom Eins-Sein mit Gott. Denn der eine Gott ist Erkennen, und das Erkennen ist der eine Gott . . . Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar, ist von Gott verschieden. Denn Gott ist, in ihm ist nicht Akt und Potenz zweierlei, die anderen sind ein Sein durch Unterscheidung, gehören grundsätzlich zum geschaffenen Sein.

Zu diesem Texte bemerkt Karrer: „Man hat die klare durch und durch thomistische Lehre von der geistigen, aber geschaffenen Seele. Man hat (nebenbei gesagt) auch die klare thomistische Seinslehre, wie oben (im 1. Abschnitt des Anhanges) gegenüber Denifle aus Eckhart gezeigt wurde.“ Diese Beurteilung dieses Eckharttextes, den uns hier Karrer in dankenswerter Weise zum ersten Male leider nicht im Original und unverkürzt darbietet. kann ich mir nicht zu eigen machen. Es wird sich empfehlen, den Text der Cueser Handschrift (fol. 150v) aus Eckharts Sermo: Deus meus est. Ad Galat. 3 im Original vorzulegen: Ubi nota, quod unitas sive unum videntur proprium et proprietas intellectus solum. Entia siquidem materialia constat, quod sunt unum et non unum utpote quanta vel saltem composita ex forma et materia. Entia vero immaterialia puta intellectualia sunt non unum vel quia ipsorum essentia non est esse vel potius fortassis, quia ipsorum esse non est intelligere. Vide in De causis commentum ultime propositionis. Unde signanter dictum est: Deus tuus Deus unus est Deus Israel Deus videns Deus videntium: qui scilicet intelligit et solo intellectu capitur, qui est intellectus se toto, Deus unus est. Notandum, quod dupliciter hoc potest accipi. Primo sic: Deus unus est. Nam hoc ipso quod unus, ipsi competit esse, id est, quod sit suum esse et sit primum esse, quod est omnium esse. Secundo sic: Deus tuus Deus unus est quasi nihil aliud est vere unum quia nec quidquam creatum est purum et se toto intellectus. Iam enim non esset creabile.

Adhuc autem de quocumque quero, utrum in ipso sit intellectus sive intelligere aut non. Si non, constat quod non est Deus sive prima causa omnium sic ordinatorum in fines certos, quod intellectu caret. Si vero in ipso est intellectus quero, utrum in ipso sit aliquid esse preter intelligere aut non. Si non, iam habeo, quod sit unum simplex et iterum quod est increabile, primum et similia et est Deus. [Zu diesem ganzen Satze ist

am Rande von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues die Bemerkung: In Deo non est aliud esse preter intelligere]. Si vero habet aliquid esse aliud quam intelligere, iam est compositum, non simpliciter unum. Patet ergo manifeste, quod Deus est proprie solus et quod proprie est intellectus sive intelligere et quod solum intelligere preter esse aliud simpliciter. [Am Rande bemerkt Nikolaus von Cues zu diesem Satze: Deus est proprie solus]. Ideo Deus solus per intellectum producit res in esse, quia in ipso solo esse est intelligere. [Am Rande steht aus der Feder des Nikolaus von Cues: per intellectum producit res, quia in ipso solo esse est intelligere]. Iterum etc., quod nihil preter ipsum potest esse purum intelligere nec aliter esset creatura, sed habet aliquod esse differens ab intelligere nec aliter esset creatura tum quia intelligere est increabile tum quia prima rerum creatarum est esse. [Am Rande bemerkt hier Nikolaus von Cues: Nota intelligere est increabile]. Es folgen einige Darlegungen Eckharts, die für unsere Frage nicht unmittelbar einschlägig sind. Auf fol. 151^{r} greift er auf die früheren Gedanken wieder zurück: Intellectus enim proprie Dei est. Deus autem unus. Igitur quantum habet unumquodque de intellectu sive de intellectuali, tantum habet Dei et tantum de uno et tantum de esse. Unum cum Deo. Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu. Augustinus 4. Confess. cap. 15: Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem. [Am Rand steht hier abermals als Bemerkung des Cusanus; Deus ut Deus est solum in intellectu]. Ascendere igitur ad intellectum, subdi ipsi est uniri Deo. Uniri, unum est unum esse cum Deo esse. Deus enim unus est. Omne esse preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est, aliud est a Deo, Deus non est. In Deo enim non est aliud actus et potentia. Am Rande steht hier von der Hand des Kardinals Nikolaus von Cues: omne esse extra intellectum creatura est.

Dieser lateinische Text ist nach meiner Auffassung doch etwas anders zu verstehen und zu interpretieren als O. Karrer meint. Schon die häufigen Randbemerkungen des Kardinals Nikolaus Cues, die auch ihre Bedeutung haben, weisen darauf hin, daß der deutsche Mystiker hier Anschauungen vertritt, die nicht in der Linie der allgemein scholastischen, speziell thomistischen Lehre liegen. Beachtenswert sind vor allem zwei dieser Randbemerkungen: nota intelligere est increabile und omne esse extra intellectum creatura est. Cusanus hat es jedenfalls als Merkwürdigkeit empfunden, daß Eckhart die Ungeschöpflichkeit des intellectus und intelligere lehrt. Diese Anschauung, die in dieser Predigt Eckharts ganz klar zweimal ausgesprochen ist, erinnert doch ganz deutlich an die Gedankengänge der ersten Quaestio Eckharts in der Handschrift von Avignon. Zwar vertritt der Mystiker hier nicht mehr ausdrücklich die These von der Seinslosigkeit Gottes, aber er bekennt sich unzweideutig zu der anderen in dieser Quaestio vertretenen These von der Ungeschöpflichkeit des intellectus und des intelligere. Besonders klingt an die Quaestio der Avignoner Handschrift der folgende Satz an: nihil preter ipsum potest esse purum intelligere nec aliter esset creatura, sed habet aliquod esse differens ab intelligere nec aliter esset creatura tum quia intelligere est increabile tum quia prima rerum creatarum est esse. Karrer scheint sich der Tragweite dieses Satzes, zu welchem Nikolaus von Cues die Randbemerkung: nota intelligere est increabile macht, nicht bewußt zu sein. Sonst hätte er unmöglich in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung der Rechtfertigungsschrift den größten und wichtigsten Teil dieses Satzes, den er in seinem Eckhartbuch noch ganz

in Übersetzung gebracht hat, weglassen können. Eckhart begründet den Satz, daß nichts außer Gott reines Erkennen sein kann und daß das außergöttliche geistige Wesen noch etwas vom intelligere Verschiedenes in sich haben muß, damit, weil das intelligere etwas Ungeschöpfliches ist und weil das Sein das erste von allem Geschaffenen ist. Wir erinnern uns daran, daß Eckhart in seiner ersten Avignoneser Quaestio sich auch auf diesen Satz des Liber de causis: Prima rerum creatarum est esse beruft und denselben irrigerweise dahin deutet, daß erst mit dem Sein das Geschöpfliche beginnt. In seinem Eckhartbuch übersetzt Karrer den Schluß des oben angegebenen Textes: Omne esse preter intellectum extra intellectum creatura est, creabile est also: Alles Sein außer dem reinen Erkennen ist Geschöpf und ist erschaffbar. Nachdem Karrer den lateinischen Text nicht bringt, muß doch der Leser seiner Übersetzung glauben, daß im Original: preter intellectum purum steht, was aber nicht der Fall ist.

O. Karrer hat die Schwierigkeit und Problematik dieses ganzen Eckharttextes nicht erfaßt, sonst hätte er nicht schreiben können: „Man hat die klare durch und durch thomistische Lehre von der geistigen, aber geschaffenen Seele". Thomas lehrt doch nirgends, daß das intelligere, der intellectus ungeschöpflich sei, er unterscheidet allenthalben scharf zwischen dem ungeschöpflichen reinen göttlichen Intellekt und dem geschaffenen Intellekt, der auch als Intellekt geschaffen ist. Die von Karrer nicht wahrgenommene Schwierigkeit bei Eckhart ist eben gerade die, daß er dem intellectus und intelligere als solchem die Ungeschöpflichkeit zuschreibt und in den außergöttlichen geistigen Naturen etwas vom intellectus und intelligere Verschiedenes annimmt, um dieselben überhaupt als geschaffene Wesen bezeichnen zu können. Ist damit nicht von selbst gesagt, daß das, was an intellectus und intelligere in diesen außergöttlichen Geistnaturen sich findet, ungeschöpflich ist? Nimmt sich dieser ganze Eckharttext nicht wie ein ausführlicherer Kommentar aus zu dem Kölner Anklagesatz, der auch in die Konstitution In agro dominico des Papstes Iohannes XXII übergegangen ist: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile, si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus? Erscheint so dieser Text der Handschrift von Cues, den Karrer als Kronzeugen für seine Auffassung, Eckhart habe ganz im thomistischen Sinn und Geleise die Geschöpflichkeit des Seelenfünkleins gelehrt, anführt, nicht im Gegenteil als gewichtigen Beleg für die These von der Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins? Karrer hätte zu diesen Fragen Stellung nehmen sollen, zumal er dem Leser den bisher ungedruckten lateinischen Originaltext nicht vorlegt.

Während O. Karrer die Frage, ob Eckhart die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt habe, mit einer allerdings nicht durchschlagenden Begründung verneint, liest G. Théry[1]) aus den Eckharttexten und aus der ganzen Situation des Eckhartprozesses eine ganz entgegengesetzte Antwort auf diese Frage heraus. Nach seiner Auffassung findet sich diese Lehre vom unerschaffenen Seelengrund häufig in Eckharts Schriften und haben die Erklärungen desselben in seiner Rechtfertigung keine entscheidende Bedeutung. Beachtenswert sind folgende Ausführungen Thérys: „Entweder hat Eckhart in seinen Predigten die ihm vorgeworfene Lehre vertreten oder nicht? Ist das Erstere der Fall, dann hat er gelogen, wenn er zum wiederholtenmale versichert: hoc non dixi. Hat er aber diese Lehre nicht vorgetragen, dann haben die Kölner Richter und auch die römische Kurie mit

[1]) G. Théry, Contribution 93 ff.

unverantwortlicher Leichtfertigkeit gehandelt, indem sie trotzdem diese Lehre als Satz Meister Eckharts verurteilt haben". Diese letztere Annahme hält Théry für unwahrscheinlich, da es sich doch sowohl für das Kölner erzbischöfliche Gericht wie auch für den Apostolischen Stuhl um eine zu wichtige Angelegenheit handelte, als daß wir an ein so leichtfertiges Verfahren denken könnten und da die beanstandete Lehre sich mehrfach in den Schriften des deutschen Mystikers findet. Nun gibt Théry folgendes zusammenfassendes Schlußurteil, das wir am besten im Wortlaut wiedergeben: „Toutes ces remarques, jointes à celles que nous avons faites sur la mentalité de Maître Eckhart, sur le caractère de reportation, créent en moi la conviction que ces textes, reniés comme siens par l'accusé, soint néanmois authentiques. Chez ces hommes imprécis, emportés par leur conviction, peu habitués a contrôler leurs paroles d'après un regle fixe, il y a des sincerités succesives, qui s'annullent reciproquement. On reniera avec la meme conviction ce qu'on aura enseigné peu de jours auparavant." Wie Denifle sich den Gegensatz, der zwischen der Erklärung Eckharts in der Kölner Predigt vom Jahr 1327 und zwischen Texten seiner Predigten besteht, aus der Unklarheit und Inkonsequenz des Eckhartischen Denkens erklärt, so legt sich Théry den Kontrast zwischen den ableugnenden Versicherungen des Mystikers in seiner Antwort auf die Kölner Anklageschriften und zwischen Stellen seiner Predigten mehr aus dem Charakter Eckharts oder wie er sich ausdrückt aus der „psychologie de cette nature fluente et vague" zurecht. Demgegenüber baut O. Karrer seine Behauptung, daß Eckhart die ihm vorgeworfene Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes nicht gelehrt habe — er macht dies ähnlich auch bei der Beurteilung der anderen Anklagesätze — auf der Überzeugung auf, daß man den Versicherungen des angeklagten Mystikers unbedingt glauben müsse und daß man darnach auch die anders lautenden Stellen in seinen Predigten zu beurteilen habe. In neuester Zeit hat sich auch F. Meerpohl in einer aus einer gründlichen Durcharbeitung des Schrifttums Eckharts herausgewachsenen Darstellung der Lehre Eckharts vom Seelenfünklein auch zu der Streitfrage Stellung genommen, ob das Seelenfünklein nach der Auffassung des deutschen Mystikers ein increatum et increabile ist. Meerpohl kommt zu dem Ergebnis, daß für Eckhart das Seelenfünklein mit Gott wesensgleich und daher wie Gott unerschaffen und unerschaffbar ist, daß der Seelengrund und Gottesgrund ein und dasselbe sind, daß aber ferner das Seelenfünklein, wenn es auch in der Seele ist, doch kein Teil der Seele, keine Seelenkraft ist. Meerpohl, der auch auf die Widersprüche in Eckharts Ausdrucksweise aufmerksam macht, bemerkt am Schlusse seiner Ausführungen:[1]) „Eckhart betont stets die Geschaffenheit der empirischen Seele und all ihrer — auch der höchsten — Kräfte. Wenn er zuweilen die scintilla unklar eine Kraft der Seele nennt, muß man für sie die Geschaffenheit allerdings in Anspruch nehmen. Aber das Seelenfünklein ist trotz seiner Immanenz kein Teil der Seele (wohl aber in der Seele), keine Seelenkraft mit höchster Wirkweise. Deshalb kann Eckhart mit Fug und Recht den Vorwurf, er lehre die Existenz einer ungeschaffenen Seelenkraft, zurückweisen. Doch widerruft er dadurch nicht auch seine Theorie von der scintilla, wie wir sie verstehen. Eher betont er sie dadurch indirekt und stillschweigend. Gerade das macht ja das Charakteristische seiner scintilla-Lehre aus, daß er das Seelenfünklein loslöst von jeder Kreatür-

[1]) Fr. Meerpohl, Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, Würzburg 1926, 77. Vgl. auch J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten und München 1912, 35—40.



lichkeit und jeder Subjektivität, daß er es vielmehr emporhebt in mystische Ferne, in die ewige, rein eidetische geistige Sphäre, ohne es zu einem bloßen begrifflichen Etwas herabsinken zu lassen, sondern seine höchste Realität immer wieder betont."

Es ergibt sich nun die Frage, wer in der Beurteilung der Lehre Eckharts vom Seelengrunde näherhin in der Lösung der Frage, ob unser Mystiker die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt habe oder nicht, den rechten Weg gegangen, H. Denifle, G. Théry, die beiden Haudschriftenforscher, zu deren Ergebnis auch von der philosophischen Durchdringung des Eckhartischen Schrifttums her Meerpohl gelangt ist, oder O. Karrer, der glänzende geistvolle Darsteller der mystischen Bewegungen und Strömungen aller christlichen Jahrhunderte, der auch das Verdienst hat, sich in den ungedruckten lateinischen Werken Eckharts der von Denifle in ihrer Bedeutung entdeckten Cueser Handschrift gründlich umgesehen zu haben? Solche Streitfragen werden der Lösung nähergebracht durch Auffindung neuer Materialien. Wir sind jetzt an dem Punkte angelangt, an welchem wir die Handschrift von Avignon als neuen Zeugen, der neue Aussagen machen kann, aufrufen können. Es kommt hier zunächst die eingangs dieses Kapitels erwähnte Stelle in der gegen Eckhart gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona in Betracht. Das Verständnis dieser Stelle wird dann durch Gedankengänge der beiden Eckhartquaestionen, namentlich der ersten der nämlichen Handschrift, wesentlich gefördert. Ich füge hier den lateinischen Text aus der Quaestio des Gonsalvus ein. Er führt unter den rationes Equardi für den Vorrang des Intellekts vor dem Willen folgenden Text auf, der jedenfalls einer uns leider nicht erhaltenen Quaestio des Meisters Eckhart entnommen ist: Item ipsum intelligere quedam deiformitas vel deiformatio quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse. Item intelligere inquantum huiusmodi est subsistens. Item est increabile inquantum huiusmodi. Unde archa in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare etc. Gonsalvus antwortet hierauf: Ad quintum et sextum dicendum, quod dicunt, quod intelligere est subsistens et increabile verum est de divino intelligere et non de intelligere creature. Unde archa in mente est creabilis. Unde et nature intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt productibiles. Wir müssen, um die ganze Tragweite dieser Texte überschauen und beurteilen zu können uns vergegenwärtigen, daß hier fast fünfundzwanzig Jahre vor dem Kölner Prozeß sich ein Professor der Theologie an der Pariser Universität aus dem Franziskanerorden, der spätere Franziskanergeneral Gonsalvus de Vallebona, in einer Quaestio sich eingehend mit Theorien des gleichzeitig an der nämlichen Universität als Professor wirkenden Dominikaners Eckhart auseinandersetzt. Es handelt sich allem Anscheine nach um eine Quaestio, welche aus einem mündlichen akademischen Akte hervorgegangen ist. Wer das polemische Schrifttum, das damals aus den wissenschaftlichen Richtungen und Gegensätzen an der Pariser Hochschule erwachsen ist, kennt, wird an der Verlässigkeit des Berichtes, welchen Gonsalvus über Eckharts Lehre gibt, nicht zweifeln. Schon die Disputationen an der Universität, in welchen vor der breitesten akademischen Öffentlichkeit die verschiedenen Lehrmeinungen einander gegenübertraten, boten für richtige Wiedergabe bekämpfter opiniones eine sichere Gewähr. Ich habe weiter oben schon diese Verlässigkeit der Mitteilungen des Gonsalvus über Eckharts Lehren erörtert. Leider ist uns die Quaestio, in der Eckhart den Primat des Intellekts im Seelenleben erwiesen hat und aus der, wie wir annehmen dürfen, der Franziskaner möglichst wörtlich die rationes Equardi entnommen hat, nicht mehr erhalten oder doch noch nicht wieder-

aufgefunden. Indessen geben die beiden Quaestionen Eckharts in der Handschrift von Avignon, besonders die erste, Zeugnis dafür ab, daß der Franziskanertheologe getreulich die Lehre seines wissenschaftlichen Gegners wiedergegeben hat. Es finden sich auch hier gleiche Gedanken, wie sie Gonsalvus unter den rationes Equardi aufführt.

Weiterhin ist sehr zu beachten, daß wir in der Quaestio des Gonsalvus, wie auch in den Quaestionen Eckharts sowohl in derjenigen, gegen welche sich der Franziskaner unmittelbar wendet, wie auch in den beiden wiederaufgefundenen scholastische, streng wissenschaftliche Arbeiten vor uns haben, aus welchen der Lehrstandpunkt sich ungleich leichter erkennen läßt als dies bei Schriften mehr praktischer Art der Fall ist. Es verhält sich hier ganz und gar anders als bei deutschen Predigten Eckharts, die von Zuhörern nachgeschrieben wurden und die deswegen auch der Gefahr des Mißverständnisses und der Entstellung ausgesetzt waren. Die Schwierigkeit, welche die deutsche Übertragung der lateinischen Terminologie damals für das inhaltliche Verständnis bot, fällt bei diesen lateinischen Quaestionen weg. Ich muß außerdem noch eigens den großen zeitlichen Abstand der Pariser Quaestionen Eckharts von dem Kölner Prozeß oder gar der Bulle In agro dominico des Papstes Johannes XXII hervorheben und auf den Zusammenhang dieser Lehren Eckharts mit seinem Pariser Aufenthalt und seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit hinweisen. Dies ist alles der geschichtliche Rahmen, in welchen wir die Tatsache, daß Gonsalvus die Subsistenz und Ungeschöpflichkeit des menschlichen geistigen Erkennens und die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes als Lehre Eckharts in wörtlichem Auszuge aus einer Quaestio desselben darstellt und bekämpft, einfügen müssen, um die ganze Bedeutung dieser neu erschlossenen Texte für die Beurteilung dieser zugleich grundlegenden und heißumstrittenen Lehre des deutschen Mystikers ermessen zu können. Es ist zu bedauern, daß wir die von Gonsalvus unmittelbar bekämpfte Quaestio Eckharts über den Vorrang des Intellekts vor dem Willen nicht besitzen, da wir so durch die knappe Wiedergabe den Sinn des intelligere subsistens nicht ganz klar erfassen können. Aus der Entgegnung des Franziskaners ersehen wir, daß dieser in der Lehre vom intelligere subsistens eine Verwischung des Unterschiedes zwischen dem göttlichen und menschlichen Erkennen sieht. Es wird uns dieses intelligere subsistens eher verständlich, wenn wir die namentlich in der ersten Avignoneser Quaestio deutlich und klar ausgesprochene Lehre, daß intellectus und intelligere kein Sein haben und nichts Seiendes sind, heranziehen. Dadurch wird das geistige Erkennen aus dem Bereiche des Seienden hinausgehoben und in einer Art und Weise verselbständigt, von den endlichen ontischen Bestimmtheiten losgelöst, daß der Unterschied gegenüber dem reinsten absoluten göttlichen Erkennen verschwindet.

Ganz deutlich spricht Gonsalvus als Lehre Eckharts die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes aus: Item intelligere est increabile inquantum huiusmodi. Unde archa in mente est creabili increabilis." Mit diesen Worten gibt Gonsalvus nicht bloß die Lehre Eckharts wieder, sondern zeigt auch die Wurzel dieser Lehre auf. Eckhart lehrt die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes, weil er die Ungeschöpflichkeit des geistigen Erkennens überhaupt lehrt. Wir verstehen diese Zusammenhänge im Lichte der beiden Avignoneser Quaestionen Eckharts vollkommen. Wir wissen, daß hier Eckhart das Erkennen überhaupt, nicht bloß das göttliche, aus dem Bereich des Seienden heraushebt, es vor und über das Sein stellt, den Akt des Intellekts als solchen und auch die species intelligibilis als nichtseiend bezeichnet. Wir wissen ferner, daß Eckhart mit fälschlicher Berufung auf den

Liber de causis Geschöpflichkeit als Wesensattribut des Seins als solchen bezeichnet, erst mit dem Geschaffenen das Sein beginnen läßt und sowohl Gott das reinste lauterste Erkennen wie auch das Erkennen des Engels und des Menschen als nichtgeschöpflich und nicht seiend hinstellt. Von den Sätzen der ersten Eckhartquaestio: Esse ergo habet primo rationem creabilis; intelligere est altius quam esse et alterius conditionis; nihil quod est in Deo habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cuius ratione non est, quod causam habeat sicut est de ratione entis, quod sit causatum fällt reiches Licht auf den Satz: archa in mente est increabilis. Es ist dies ein neues Licht, da diese Lehre, daß zum Wesen des Seins die Geschöpflichkeit gehört, daß infolgedessen Gott kein Sein hat und kein Seiendes ist und daß das Erkennen gleichfalls nicht der Ordnung des Seienden angehört, in seinen späteren, überhaupt in seinen bisher bekannten Schriften nicht mehr hervortritt. Eckhart hat die von Gonsalvus als gegen Schrift- und Väterlehre verstoßend bezeichnete Lehre von der Seinslosigkeit Gottes, welche in seiner Auffassung, daß das intelligere kein Sein ist, gründet, später aufgegeben, er hat aber die in der gleichen Auffassung wurzelnde Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes auch später beibehalten. Die Unklarheit, die seiner Auffassung des Seelengrundes und überhaupt des intellektuellen Erkennens in den Pariser Quaestionen anhaftet, ist auch in späteren Schriften nicht geschwunden. Er betrachtet in den Pariser Quaestionen einerseits die Seele und die Seelenpotenzen als etwas Reales, anderseits aber den Intellekt, insofern er einen Akt bezeichnet, das intelligere und die species intelligibilis als etwas Nichtseiendes. Wie wir aus den Darlegungen Meerpohls über das Seelenfünklein gesehen haben, erscheint dieses in seinen späteren besonders deutschen Schriften, trotzdem es in der Seele ist, nicht als eine Kraft der Seele. Die neuaufgefundenen Pariser Quaestionen bestätigen Denifles Urteil über die Inkonsequenz und Unklarheit des philosophischen Denkens Eckharts reichlich und erschüttern damit ein Hauptpostulat der Eckhartbeurteilung O. Karrers. Für die Frage aber, ob Eckhart die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes gelehrt habe oder nicht, sind die schlichten Worte des Franziskanertheologen, in welche er Eckharts Lehre kleidet: Intelligere est increabile inquantum huiusmodi. Unde archa in mente est increabilis, meines Erachtens von durchschlagender Bedeutung. Zu den Argumenten Denifles, Thérys und auch Meerpohls dafür, daß der deutsche Mystiker die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes oder Seelenfünkleins gelehrt hat, tritt damit ein neues Zeugnis eines Zeitgenossen aus der wissenschaftlichen Frühzeit Eckharts, eines wissenschaftlichen Gegners desselben, der mit dem Kölner Prozeß wahrlich nichts zu tun hatte. Die Wagschale zu gunsten der Auffassung Denifles senkt sich gerade durch dieses neue Zeugnis dermaßen, daß die gegenteilige Anschauung, wenn sie nicht neue Materialien und Argumente vorlegen kann, nicht mehr gut wird aufrecht erhalten werden können.[1])

[1]) Es hat sich auch Ph. Strauch in seiner ausführlichen und lehrreichen Besprechung von O. Karrers Meister Eckehart (Zeitschrift für deutsche Philologie 52 [1927] 175—180) mit dessen Auffassung von Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, speziell mit der Art und Weise, wie er sich mit der Stelle Pf. 193, 16 f., wo der Mystiker das Ungeschaffensein des Seelenfünkleins ausspricht, abfindet, nicht einverstanden erklärt: „In diesem Falle scheint mir aber Karrer sich zu leicht mit Pf. 193, 16 f. abzufinden, wenn er die Stelle ohne weiteres für verderbt erklärt. Die freilich nur im Basler Taulerdruck überlieferte Predigt Nr. 60 trägt doch, wenn wir vom Eingang, der Eckharts Namen in 3. Person nennt, absehen, ganz das Gepräge seiner Predigtweise; zudem will auch das, was auf 193, 16 f. folgt, berücksichtigt sein; ich möchte hier vielmehr Pahnckes jüngst im Archiv für Religionswissenschaft 23, 22ff. vorgelegten Aus-

Wenn es nun feststeht, daß Meister Eckhart eine archa in mente increabilis, die Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes, gelehrt hat, erhebt sich die Frage nach den Quellen dieser Lehre: Hat Meister Eckhart diese Lehre aus Eigenem geschöpft oder haben Gedankengänge früherer Autoren ihn hier beeinflußt? Nach dem Berichte des Gonsalvus de Vallebona gebraucht Meister Eckhart hier den Ausdruck archa animae. In seiner Rechtfertigungsschrift gebraucht Eckhart auch die Ausdrücke castellum anime, custodia, scintilla anime:[1]) Item quod in anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime sive scintillam. Die Benennung archa animae stammt ohne Zweifel von Hugo von St. Viktor, der in seinen Schriften De arca Noe morali und De vanitate mundi das Innerste der Seele, wo der Begnadete in stiller Einkehr und in mystischer Beschauung zu Gott sich erhebt, als arca bezeichnet. Denifle hat darauf hingewiesen[2]), daß die deutschen Mystiker ihre Benennungen für dieses Heiligtum der Seele von den Viktorinern übernommen haben. Bei Hugo findet sich auch der Ausdruck acumen mentis, den Eckhart und die deutschen Mystiker mit „Schärfe des Geistes“ wiedergegeben haben. Die Hauptquelle für die mystische Terminologie war der Benjamin maior des Richard von St. Viktor, wo nahezu alle diese Bezeichnungen zusammengestellt sind: vertex mentis, intimum et summum mentis, sancta sanctorum, intimus mentis sinus usw., die in entsprechenden Übertragungen in die deutsche Mystik übergegangen sind. Die scintilla animae, das Seelenfünklein der deutschen Mystik, ist Gegenstand einer tiefen Untersuchung durch Thomas von Aquin gewesen.[3]) Eine gute Zusammenstellung begegnet uns bei Tauler:[4]) „Von disem inwendigen adel (der Seele), der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen beide alte und núwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der andere einen boden oder tolden, einer eine erstekeit und bischof Albrecht nemmet es ein bilde in dem die heilige drivaltikeit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und dieser funke flúget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nút gefolgen enmag, wan es enrastet nút, es enkomme wider in den grunt do es usgeflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit.“ Es finden sich ähnliche Bezeichnungen im griechischen Neuplatonismus, ich erinnere nur an die Ausdrücke *τὸ τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον* bei Plotin, *ἑνιαῖον* und *ἑνοειδές* bei Proklus. Es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, daß die Lehre vom Seelengrunde etwas allen Formen der Mystik Gemeinsames ist und auch in der indischen

---

führungen den Vorzug geben. Selbst wenn wir den Widerspruch in der Überlieferung hinnehmen, läßt sich vielleicht gerade bei der Schwierigkeit dieser Lehre vom Seelengrund ein anderes Eckhartwort (228, 18f.) gleichsam entschuldigend als Begründung seiner schillernden Ausdrucksweise anführen: waz diu sêle in ir grunde sî, dâ enweiz nieman von.“ — M. Pahncke sieht in seiner Abhandlung: Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten (Archiv für Religionswissenschaft 23 [1925], 15—24, 252—264) in Eckharts Lehre von dem „aliquid in anima“, das Gott sippe ist, Wesen von seinem Wesen, ungeschaffen und unschöpfbar wie Gottes Wesen selber, die psychologische Voraussetzung für die Lehre unseres Mystikers von der Geburt Gottes im Gerechten. Pahncke stellt S. 22—24 die Eckharttexte zusammen, welche für die Ungeschöpflichkeit dieses aliquid in anima sprechen.

[1]) Daniels 33, 27.

[2]) Denifle, Eine Geschichte der Mystik. Historisch-politische Blätter 75 (1875) 785.

[3]) II. Sent. dist. 39. Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XIV (1900). 413—427.

[4]) Die Predigten Taulers, herausgegeben von F. Vetter, Berlin 1910, 347.

und islamischen Mystik sich findet.[1]) Für die Viktoriner kommen natürlich solche Beeinflussungen nicht in Betracht, der Neuplatonismus wirkte auf sie durch den Pseudo-Areopagiten und wie soeben W. Jansen[2]) in seiner vortrefflichen Ausgabe des Kommentars des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De trinitate nachgewiesen hat, durch Boethius. Boethius kennt in seiner Schrift De consolatione philosophiae vier Seelenkräfte: sensus, imaginatio, ratio, intelligentia oder intellectibilitas. Die letztere Kraft ist etwas Reingeistiges, geradezu Göttliches, ihr Gegenstandsgebiet sind Gott und das Göttliche und die Ideen der Dinge vor ihrem Eintritt in die Körper. Sie wird nur einigen ausgezeichneten Denkern gleichsam als eine deificatio des natürlichen menschlichen Denkens zuteil. W. Jansen weist auf Texte bei Hermes Trismegistos hin, wonach die höchste Seelenkraft unmittelbar aus der göttlichen Wesenheit stammt, nur wenigen auserlesenen Geistern zuteil wird und imstande ist, den Menschen zu Gott zu machen. W. Jansen weist bei einer Reihe von Scholastikern und Mystikern des 12. Jahrhunderts die Nachwirkung dieser boethianischen Lehre von der intelligentia nach, so bei den Viktorinern, bei Isaak von Stella, bei Johannes von Salisbury, bei Wilhelm von Conches und schließlich bei Alanus de Insulis, bei welchem der Gedanke der deificatio, der apotheosis besonders deutlich zutage tritt. Diese Vergöttlichung vollzieht sich, wenn der Mensch zur Beschauung des Göttlichen entrückt wird und dies vollzieht sich vermittels jener Potenz, welche intellectualitas genannt wird und mit der wir das Göttliche begreifen. Durch diese Potenz wird der Mensch Gott. Knüpft nun Meister Eckhart in seiner Lehre von der Ungeschaffenheit des Seelengrundes an diese Gedanken an, die durch den Kommentar des Radulfus de Longo Campo zum Anticlaudianus des Alanus noch ins 13. Jahrhundert hineinreichen? Die Wendung Eckharts von der deificatio, die durch den intellectus erfolgt, möchte uns fast auf diese Spur führen. Doch wird dieser Zusammenhang sich schwer beweisen lassen. Wir werden uns wieder in das Pariser Milieu, in welchem die Quaestionen Eckharts entstanden sind, versetzen müssen. Allerdings gestatten die jetzt bekannten kurzen Texte nur eine vorläufige Hypothese, die allerdings durch schon früher angeführte Parallelen ein ziemliches Maß von Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Außer an die Einflüsse der *Στοιχειωσις θεολογική* des Proklus im lateinischen Gewande denke ich auch an den lateinischen Averroismus als Vorlage. Ich habe allerdings in den beiden Kommentaren Sigers von Brabant zum 3. Buch De anima keine unmittelbar einschlägigen Texte bisher feststellen können. Aber es finden sich unter den von Bischof Stephan Tempier verurteilten Sätzen der lateinischen Averroisten mehrere, an welche die Gedankengänge des Meisters Eckhart anklingen dürften: Prop. 38 Quod intelligentiae sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent proprie causam efficientem, sed metaphorice quia habent conservantem causam in esse, sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles. Prop. 129: Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni. Prop. 133: Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa semper eodem modo se habente et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu. Prop. 131: Quod intellectus speculativus

---

[1]) Vgl. M. Horten, Indische Strömungen in der islamitischen Mystik I. Zur Geschichte und Kritik, Heidelberg 1927, 8. Zur Geschichte und Terminologie der Lehre vom Seelengrunde vgl. die gute Zusammenfassung bei J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, 70—77.

[2]) W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De trinitate, Breslau 1926, 56 ff.

simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo. In den Quaestionen Sigers von Brabant zu De anima im Cod. 275 des Merton College zu Oxford, der auch das in Clm. 9559 fehlende dritte Buch enthält, findet sich folgender Satz: „Ad primam (rationem) cum dicitur, quod si agens est eternus etc. verum est secundum Commentatorem, quod intellectus agens et possibilis uterque est eternus et dicit, quod quamvis intellectus possibilis denudatur a phantasmatibus istius hominis, non tamen denudatur a phantasmatibus simpliciter et ratio huius est, quod, ut dicit Commentator, nos invenimur intelligentes in potentia dupliciter". Jetzt folgt eine größere Rasur, durch die ähnlich wie durch die Tintenstriche der Münchener Sigerhandschrift eine als anstößig erscheinende Stelle getilgt werden sollte. Es reichen die bisher bekannten Materialien nicht aus, um mit sicherer Hand die Verbindungslinie von Eckharts Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelengrundes und überhaupt des Intellekts zu ähnlich klingenden Lehren Sigers und der Pariser Averroisten ziehen zu können. Aber es liegen ohne Zweifel Ähnlichkeiten vor. Eine gewisse Parallele zur Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins und überhaupt von der Ungeschöpflichkeit des Intellekts kann man in der auch die Scholastik beeinflußenden Lehre der arabischen Philosophie vom intellectus agens separatus sehen. C. Michalski[1]), der auf grund eindringendster handschriftlicher Forschungen die philosophischen Strebungen und Strömungen des 14. Jahrhunderts vor allem in Paris und Oxford aufhellt, macht auf eine eigenartige Verbindung der augustinischen Illuminationstheorie mit der Lehre der arabischen Philosophen vom intellectus separatus aufmerksam und verweist besonders auf den Augustinertheologen Ugolino da Malabranca als einen Vertreter solcher Auffassungen. Bekanntlich hatte schon im 13. Jahrhundert Roger Bacon Gott als den intellectus agens bezeichnet und in diesem nicht eine pars animae gesehen, zugleich aber auch den averroistischen Monopsychismus aufs schärfste abgelehnt.[2]) Ich möchte noch bemerken, daß Michalski das weitgehende Nachwirken des lateinischen Averroismus in der Philosophie des 14. Jahrhunderts an einer Fülle interessantester Belege zeigt und deutliche Verbindungslinien von dieser Richtung zum Skeptizismus im Nominalismus Wilhelms von Ockham und seiner Schule sieht. Er bringt Nachweise für das Weiterleben der Lehre von der doppelten Wahrheit und von der Einheit des Intellekts in der Scholastik des 14. Jahrhunderts. Michalski findet solche Einflüsse nicht bloß bei Johannes de Janduno und anderen Vertretern des lateinischen Averroismus, sondern auch bei scholastischen Theologen wie Johannes de Bassolis, Thomas de Wilton, Andreas de Castro, Richard Fitz-Ralph u. a. Ich kann hier auf diese Dinge nicht weiter eingehen, ich werde in Untersuchungen über Taddeo da Parma und andere Anhänger des lateinischen Averroismus bei anderer Gelegenheit darauf zurückkommen. Ich wollte hier mit Hinweis auf die Forschungen Michalskis nur die bisher noch nicht annähernd genügend erkannte Verbreitung der Lehren des lateinischen Averroismus im scholastischen Denken des 14. Jahrhunderts hervorheben. Ist

---

[1]) C. Michalski, Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle (Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres Classe d'histoire et de philosophie-année 1925) Cracovie 1926, 30—48. Les courants critiques et sceptiques, dans la philosophie du XIVe siècle (Ebenda — année 1925) Cracovie 1927, 23—37. Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe (Extrait de *La Pologne au Congrès international de Bruxelles*) Cracovie 1924, 9f.

[2]) R. Carton, L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacou, Paris 1924, 192—211. M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale II, Paris 1925, 133f.

es im Lichte dieser Tatsachen allzu überraschend und merkwürdig, wenn auch Meister Eckhart in den Jahren seiner Pariser Lehrtätigkeit sich diesen geistigen Strömungen nicht ganz entziehen konnte?

VIII. Ideengeschichtliche Bemerkungen zu Eigenlehren Eckharts in den Quaestionen des Cod. Vat. lat. 1086.

Wenn wir an die inhaltliche Untersuchung der Eckhartquaestionen des Cod. Vat. lat. 1086 herantreten, so trägt die erste derselben: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem (fol. 142r) dermaßen den Charakter der Abbreviatio, daß für eine ideengeschichtliche Analyse die nötige breite Textunterlage fehlt. Diese Quaestio läßt uns erkennen, daß Eckhart mit der Naturphilosophie und Naturwissenschaft, besonders auch Astronomie seiner Zeit in Fühlung steht. Es sind die Probleme der Bewegung, namentlich auch der Bewegung der Himmelskörper damals ja in der Quaestionenliteratur vielerörterte Themate gewesen. Clm. 18907 z. B. enthält von fol. 44r—51r Quaestiones de motu celi. Unsere ideengeschichtliche Untersuchung wird sich also auf die von fol. 222r—224v des Cod. Vat. lat. 1086 unter dem Namen des M. Aycardus stehenden fünf Quaestionen einschränken müssen. Da von diesen nur die erste sicher echt ist, werden wir uns in erster Linie mit ihr befassen müssen. Von den anderen Quaestionen, die nur als zweifelhaftes literarisches Eigentum des deutschen Mystikers gelten können, kann nur die erste in den Kreis unserer Erörterung einbezogen werden, da nur sie gewisse Anklänge an charakteristische Gedanken Meister Eckharts aufweist.

Die unzweifelhaft echte Quaestio Meister Eckharts: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum behandelt im Rahmen dieses theologischen, christologischen Problems damals vielerörterte Fragen, die mit der heißumstrittenen Lehre von der Einheit der substantialen Form in den Naturdingen und auch im Menschen zusammenhängen. Die theologische Seite der Frage, wie sie sich im Titel der Quaestio ankündigt, wurde dazumalen vielfach behandelt. Thomas von Aquin bringt in seinen Quodlibeta drei Quaestionen hierüber: Utrum Christus in triduo mortis fuerit idem homo (Quodl. I, 1); Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce (Quodl. III, 4); Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero (Quodl. IV, 8). Auch bei Heinrich von Gent, Hervaeus Natalis und in den zahlreichen Streitschriften für und gegen die Lehre von der Einheit der substantialen Form ist diese theologische Frage erörtert. Diese Frage trat noch mehr in den Mittelpunkt heftiger Auseinandersetzungen, nachdem der Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, ein Ordensgenosse des hl. Thomas von Aquin, am 18. März 1277 den Satz: Quod corpus mortuum vivum et mortuum est aequivoce corpus et corpus mortuum secundum quod corpus mortuum sit corpus secundum quid verurteilt und damit die thomistische Lösung der Frage zensuriert hatte. Diese christologische Frage, ob der Leib Christi nach seinem Tode während der Grabesruhe noch ein wirklicher menschlicher Leib gewesen und numerisch derselbe Leib wie der lebendige Leib des Herrn geblieben ist, hängt innig zusammen mit der Frage nach der Einheit der substantialen Form in den Naturdingen und auch im Menschen. Hier standen sich die franziskanische und die thomistische Anschauung im scharfen Gegensatze einander gegenüber. Die Franziskanerschule mit ihrem großen Anhang auch außerhalb des Ordens verteidigte

eine pluralitas formarum und nahm vor allem im Menschen eine eigene substantiale Form für den Leib an, wodurch eben der Leib als solcher konstituiert wird. Damit ist von selbst gegeben, daß durch die Trennung der Seele vom Leibe der menschliche Leib nicht aufhört, menschlicher Leib zu sein und zwar numerisch ein und derselbe Leib. Damit war auch auf theologischem Gebiete die Lösung der christologischen Frage in dem Sinne gegeben, daß der tote Leib Christi während der Grabesruhe ein wirklicher menschlicher Leib geblieben ist. Thomas von Aquin hingegen und seine Schule hat die unitas formae in den Naturdingen und auch im Menschen gelehrt und speziell die menschliche Geistseele als die einzige Wesensform im Menschen, durch welche der menschliche Leib zu einem menschlichen Leib konstituiert wird, erwiesen. Daraus ergibt sich, daß beim Tode durch die Trennung der Seele der menschliche Leib aufhört menschlicher Leib zu sein, weil eben die Seele, welche ihn als spezifisch menschlichen Leib konstituiert hatte, sich von ihm getrennt hat. Die Anwendung auf den entseelten Leib Christis ist ganz klar. Nach dieser Lehre hört er beim Tode auf, wahrhaft menschlicher Leib zu sein. In der Zeit, da Thomas zum zweitenmale als Professor in Paris weilte, hatte die franziskanische Theorie Oberwasser. Kardinal Matteo d' Acquasparta bezeichnet sie als communis sententia Magistrorum Parisiensium und bemerkt von der gegenteiligen thomistischen Ansicht:[1]) Contrarium huius a Magistris Parisiensibus est tamquam minus sanum et consonum fidei reprobatum. Die Verurteilung von Sätzen der Pariser lateinischen Averroisten, welche mit der Lehre von der Einheit der substantiellen Form zusammenhingen, durch den Pariser Bischof Stephan Tempier vom 7. März 1277, verstärkten noch die Position der Franziskanerrichtung. Das gleiche ist durch die in England gleichzeitig erlassenen Verurteilungsdekrete der Erzbischöfe von Canterbury Robert Kilwardby und John Pecham erreicht worden. Die Schüler des hl. Thomas ließen sich durch diese scharfe Opposition gegen die Lehre ihres geliebten Meisters nicht entmutigen, sondern traten mit einer Reihe von Schriften De unitate formae auf den Plan und verteidigten die Lehre von der Einheit der substantiellen Form. Es sind diese Streitschriften, über welche wir Kardinal Ehrle wertvolle Mitteilungen verdanken,[2]) größtenteils noch ungedruckt. Gedruckt sind die einschlägigen Monographien von Aegidius von Rom, Aegidius von Lessines, Thomas Anglicus (wahrscheinlich Thomas von Sutton) und Hervaeus Natalis. Auch in den Quodlibeta wurde hüben und drüben über diese Frage verhandelt. Eine Teilfrage des ganzen Problems hatte das Verbleiben der Elemente in der Mischung zum Gegenstand. Der Sinn dieser damals vielerörterten Frage ist folgender: Wenn ein Körper durch das Aufhören der früheren

---

[1]) Cardinalis Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae selectae II. Quaestiones de Christo, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1914, 168.

[2]) Fr. Ehrle in der Einleitung zu Summa philosophiae Cosmi Alamanni tom. III, sect. VI (Metaphysica), Parisiis 1894. Sehr eingehende Darlegungen über die Zusammenhänge des in der Quaestio Eckharts behandelten christologischen Problems mit der Lehre von der Einheit der Form bietet eine Quaestio in den anonymen Quodlibeta, welche sich im Clm. 26309 im Anschluß an die Quodlibeta des Duns Skotus finden (fol. 86^r—95^r). Diese Quaestio (fol. 88^r—89^r) lautet: Utrum corpus Christi mortuum et corpus alterius hominis mortuum statim post mortem sint corpora mortua univoce? Die Lösung der Frage beginnt: Respondeo: Circa istam questionem sic est procedendum: Primo ponuntur diverse opiniones de unitate forme. Secundo inquiretur, que illarum est minus conveniens secundum fidem et tertio concludetur in questione. In der Responsio sind auch mehrfach die articuli condemnati (aus dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277) herangezogen.

und durch das Eintreten einer neuen substantiellen Form, also durch eine substantielle Veränderung ein anderer neuer Körper geworden war, verbleiben dann die Elemente des früheren Körpers auch im neuen durch Wesenswandlung entstandenen Naturding oder nicht? Die thomistische Lösung ging dahin, daß diese Elemente in der neuen Substanz nicht aktuell, sondern nur virtuell fortdauern, indem die Qualitäten dieser Elemente in einer der neuen Substanz entsprechenden Modifikation verbleiben. Thomas von Aquin hat diese aus der aristotelischen Naturphilosophie übernommene Frage zum Gegenstand einer eigenen Schrift gemacht: De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum. Auch in seiner älteren Schule ist darüber disputiert worden. Ich verweise nur auf Quodl. VII, 21 des Hervaeus Natalis: Utrum miscibilia sint in mixto quantum ad suas formas substantiales?[1])

Diese geschichtlichen Zusammenhänge mußten in den Hauptlinien gezeichnet werden, um die vorliegende Quaestio des Meisters Eckhart verstehen und beurteilen zu können. Ich werde nur einige Punkte dieser Quaestio kurz hervorheben, die für Eckharts Standpunkt beachtenswert sind. Im Allgemeinen bewegt er sich ja im Geleise der thomistischen Lehre und Schule und bringt so Gedanken, die bekannt sind und uns in den Schriften der Thomisten damaliger Zeit häufig begegnen. Übrigens macht sich der skizzenhafte Charakter dieser Vatikanischen Quaestionen, welche ja als Nachschriften (Reportata) angesehen werden können, geltend, so daß die Gedanken- und Beweisgänge Eckharts meist nur angedeutet sind.

Eckhart stellt sich am Anfange der Quaestio drei Fragen: Erstens, ob in jedem physisch zusammengesetzten Naturdinge (in mixto) mehrere substantiale Formen sind; zweitens, ob und wie die Elemente in der Mischung verbleiben, d. h. wie die Elemente des früheren Körpers, der durch substantiale Veränderung ein wesentlich anderer geworden ist, in diesem neuen Körper zurückbleiben; drittens will er zeigen, daß in einem toten körperlichen Organismus keine substantiale Form verbleibt. Um diese Fragen beantworten zu können, will er vier Voraussetzungen beweisen: Erstens, daß es sich anders bei der Zerstörung der Elemente und anders bei der Zerstörung gemischter zusammengesetzter Körper verhält; zweitens, daß das Sein dem Ganzen und nicht den Teilen zukommt; drittens, daß jedes Ganze nur ein einziges und einfaches Sein besitzt; viertens, daß jede Wirkung in ihrer Ursache ist und daß jedes Niedere in seinem Höheren sich findet und nicht anders und nicht anderswo. In der Beantwortung der ersten dieser vier Fragen, auf welche wir nicht näher eingehen wollen, weist er auf die Teleologie des Entstehens und Vergehens (generatio et corruptio) im Naturgeschehen hin und zeigt, wie die Natur, welche er als paterfamilias, als natura providens universo bezeichnet, die corruptio in der Hinordnung auf die generatio intendiert. Die Natur intendiert in erster Linie die conservatio universi und zum Zwecke dieser Erhaltung des Alls die generatio und corruptio, welche anders bei den Elementen und anders bei gemischten zusammengesetzten Körpern vor sich gehen.

[1]) Auch der Dominikaner Heinrich von Lübeck behandelt Quodl. I qu. 28 (Cod. lat. 1382 der Wiener Nationalbibliothek fol. 145v) die Frage: Utrum forme elementorum secundum essentias maneant in mixto? Im Cod. J III 6 der Biblioteca nazionale zu Florenz befindet sich fol. 140r—146r eine ausführliche Quaestio: Utrum elementa sub propriis formis maneant in mixto? Am Rand ist der Verfasser angegeben: Questio Johannis de Gen. disputata. Darunter wird wohl Johannes de Janduno zu verstehen sein, von welchem auch noch andere Quaestionen in der gleichen Handschrift stehen.



Philosophiegeschichtlich bemerkenswerter sind Eckharts zusammengehörige Antworten auf die zweite und dritte Frage. Leider ist der Text wie auch in der vorhergehenden Frage recht knapp, so daß die Aufeinanderfolge der Gedankengänge etwas verschleiert ist. Eckhart antwortet: Fürs zweite sage ich, daß das Sein dem Ganzen und allein dem Ganzen zugehört. Und weil das Ganze ein Eines ist, deshalb ist auch das Sein eine Einheit und weil der Teil als Teil immer eine Vielheit bedeutet, deshalb ist der Teil auch das Fundament der Zahl. Das Ganze aber wird befestigt im Einen und das Eine im Ganzen. Deshalb hat der Teil kein Sein, weil er Mehreres, eine Mehrheit darstellt. Der Teil als Teil hat kein Sein, aber er besitzt, insofern er auf das Ganze als auf das Sein hingeordnet ist, ein Sein. Darum ist der Teil, wenn er vom Ganzen losgetrennt ist, nicht ein Seiendes, er hat nur, insofern er auf das Ganze bezogen wird, ein Sein. Und wie das Werden deshalb, weil es sein Ziel im Sein hat, auch ist, ein Sein bedeutet, so ist auch der Teil als Weg zum Ganzen ein Seiendes und es hat auch das Akzidens ein Sein nur vom Ganzen, welches die ratio primi ist. Was Eckhart unter ratio primi in diesem Text versteht, ist nicht leicht zu sagen. Aus dem Nachfolgenden kann man entnehmen, daß das primum Gott ist. Er fährt weiter: Und es gibt zehn oberste erste Gattungen (genera), weil sie alle das Sein vom Ersten selbst empfangen. Denn jeder Teil empfängt das Sein vom Ganzen im Ganzen und zum Ganzen hin, weil alles durch dasselbe, in demselben und zu demselben hin ist. Denn durch dasselbe in demselben und durch dasselbe ist alles (quia omnia per ipsum et in ipso et ad ipsum. Nam in ipso et per ipsum sunt omnia). Zum dritten Punkt antworte ich: Das Ganze hat ein Einfaches und ein Eines und ein Allereinfachstes und dies ist das Sein, weil es das Erste ist und deshalb muß es auch eins sein. Die Teile tragen ferner nicht das Sein, sondern empfangen das Sein. Und deshalb besteht nur ein einziges Sein. Denn die Einheit gründet im Sein. Deshalb sagt Boethius: Alles strebt nach dem Sein. Die Zahl nämlich ist ein Nichts, weil sie nicht ein Eins ist. Weil die Zahl vom Sein abfällt, deshalb fällt sie auch vom Sein ab. Auch die Zeit ist, weil sie eine Zahl und nicht ein Eins ist, ein Nichts. Deshalb sind das Seiende und das Eine vertauschbare Begriffe. Darum sagt auch Boethius: Alles, was ist, ist deshalb, weil es der Zahl nach eins ist.

In diesem Texte Eckharts zeigt sich das Bestreben, das Sein möglichst auf das substantiale Sein einzuengen. Deshalb sind die Teile an sich nichts Seiendes, sind auch Zahl und Zeit nichts Seiendes. Es sind dies Gedanken, die uns auch schon aus der ersten Eckhartquaestion in der Handschrift von Avignon bekannt sind. In der Betonung der Einheit des Seins in einem Ganzen schließt er sich an die Lehre des hl. Thomas an, wenn er auch diesen Einheitsgedanken noch stärker betont als der Aquinate. Thomas behandelt die Einheit des Seins namentlich im christologischen Zusammenhange:[1]) Utrum in Christo sit tantum unum esse. Er lehrt hier eine Einheit des Seins in Christus im Sinne des subsistenten Seins (esse personale), der Existenz. Er lehrt hier eine Einheit des Seins in Christus wie überhaupt in jedem Suppositum, gibt aber eine Mehrheit des akzidentellen Seins in einem Ganzen zu. Eckhart geht wohl hier über Thomas hinaus, da er eine Vielheit des akzidentellen Seins nicht annimmt und überhaupt den Akzidenzien das Sein abstreitet. Er tut dies allerdings nicht in so klarer und bestimmter Weise wie in der

---

[1]) S, Th. III qu. 17 u. 2.

genannten ersten Quaestio der Handschrift von Avignon. Das Problem von der Einheit des Seins wurde in der ältesten Thomistenschule teils in der Anwendung auf Christus, z. B. von Remigio Chiari von Florenz, Bernhard von Clermont, Hervaeus Natalis u. a. teils auf rein metaphysischem Boden erörtert. So behandelt Thomas von Sutton in seinen Quodlibeta IV, 13 die Frage: Utrum in uno supposito sit tantum unum esse actuale, quo tam substantia quam accidentia dicantur actualiter existere. Nicht recht klar ist in diesem Texte Eckharts das Verhältnis des totum zum primum. Unter letzterem scheint er das absolute göttliche Sein zu verstehen. Es ist dies auch die Bezeichnung, die in den Schriften des Siger von Brabant und Boetius von Dacien gebräuchlich ist. Daß Eckhart hier an das göttliche Sein denkt, ist aus den biblischen Wendungen: In ipso et per ipsum sunt omnia (Röm. 11, 36) ersichtlich. Durch Übertragung dieser Wendung auf das totum scheint der Unterschied zwischen dem primum und dem totum verwischt. Der Text, wie er dasteht, kann pantheistisch gedeutet werden. Da wir aber nur einen auszugsweisen Text vor uns haben, wird man kein sicheres Urteil abgeben können. Unter den Kölner Anklagesätzen befindet sich auch einer, in welchem diese Wendung: Per ipsum et in ipso sunt omnia zum esse, zum Sein in Beziehung gebracht ist[1]): Item ipsum esse non accipit quod sit in aliquo nec per aliquid nec advenit nec supervenit alicui, sed prevenit et prius est omnium, propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium. Ab ipso igitur esse et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsum non ab alio etc. Dieser Text ist aus dem Genesiskommentar Eckharts wörtlich herausgenommen. Die Antwort Eckharts darauf lautet[2]): Ad quartum, cum dicitur: ipsum esse non accipit quod sit in aliquo nec ab aliquo etc. dicendum, quod verum est. Distinguendum tamen de esse formaliter inhaerente et de esse absoluto, quod est Deus. Eckhart gibt also zu, daß er an obiger Stelle den Unterschied zwischen dem geschaffenen Sein und dem göttlichen Sein nicht klar genug hervorgehoben habe.

Die Antwort Eckharts auf den vierten und letzten Punkt ist folgende: Jede Wirkung ist in ihrer Ursache und dort allein. Denn Poliklet ist nicht die Ursache eines Hauses, weil er ein Mensch ist, auch nicht, weil er der Poliklet ist oder weil er von Beruf Baumeister ist, sondern deshalb, weil er wirklich aktuell als Baumeister an diesem Hause tätig ist, ist er Ursache dieses Hauses und des Werdens dieses Hauses. Das Gebautwerden am Hause hört sofort auf, wenn das Bauen sistiert wird. Denn in kraft des aktiven Hausbauens besteht das Gebautwerden des Hauses. Deshalb ist es in jenem und von jenem und durch jenes. So ist das Niedere im Höheren und so verhält es sich bei jedem Höheren als solchem. Und deshalb besteht in der Natur notwendig die Ordnung der Unterordnung des Niederen unter das Höhere. Eckhart bringt zwei Beispiele, Ebbe und Flut des Meeres unter der bewegenden Einwirkung des Mondes und die Wirksamkeit der Sonne. Die Kürze, in welcher diese Beispiele nur angedeutet sind, weist darauf hin, daß es sich um Auszüge und Nachschriften der Quaestionen handelt. Sachlich scheinen diese Darlegungen Eckharts über das Enthaltensein der Wirkung in der Ursache und des Niedrigeren im Höheren mit den Gedankengängen der ersten Avignoneser Quaestio nicht übereinzustimmen. In dieser Quaestio betont Eckhart, wie wir uns erinnern, daß nichts formaliter in der Wirkung und Ursache sein kann und schließt daraus, daß Gott die Ursache alles Seienden ist, auf die Seinslosigkeit Gottes.

---

[1]) Daniels 28, 9 ff. [2]) Daniels 9, 23.

Nachdem nun Eckhart diese vier Vorfragen erledigt hat, gibt er auf die am Anfang gestellten drei Hauptfragen eine kurze Antwort. Auf die Frage, ob in mixto in einem zusammengesetzten Körper mehrere substantiale Formen seien, antwortet er im Sinne der Thomistenschule, daß in jedem zusammengesetzten Dinge nur eine einzige substantiale Form sich findet; denn die Form gibt das Sein und ist kein Akzidenz. Alles erhält in einem zusammengesetzten Wesen das Sein von der substantialen Form. Das Sein eines Dinges ist nur ein einziges. Die Form gibt einem Dinge das Sein, also ist auch sie nur eine einzige. Es werden noch eine Reihe von Gründen angedeutet. Über das Verhältnis von Materie und Form wird bemerkt, daß sie zwei Prinzipien, aber nur ein einziges Werden und Sein sind. Indem sie ein einziges Sein ausmachen, sind sie nicht zwei. Es ist hier wiederum ein exemplum gerade für diese Einheit von Materie und Form angeführt, nämlich der Hervorgang des hl. Geistes aus Vater und Sohn als aus einem einzigen Prinzip. Doch ist dieses Beispiel nur angedeutet, wie es der skizzenhafte auszugsweise Charakter der Quaestio mit sich bringt. Geschichtlich sei bemerkt, daß diese Lehre Eckharts, wonach allein die substantiale Form einem Dinge das Sein gibt und alles in einem Dinge von ihr das Sein empfängt, auch in den Kölner Anklagesätzen wiederkehrt[1]): Secundus articulus, quod materia et accidens nullum esse dant composito sed totum compositum accipit esse a sola forma substantiali. Die Fundstelle dieses Artikels, der Eckharts Apologie seines Trostbüchleins entnommen ist, ist, da diese Schrift uns nicht erhalten ist, nicht feststellbar. Karrer weist auf Vergleichsstellen in den von Denifle edierten Texten des Genesiskommentars hin.[2]) Nun auch unser Text ist eine solche Parallelstelle. Zur sachlichen Würdigung bemerkt Karrer: „Was Eckhart hier lehrt, ist streng aristotelisch-thomistische Doktrin gegenüber der skotistischen." Eckhart steht hier tatsächlich auf dem Boden der thomistischen Lehre von der Einheit der sustantialen Form. Es ist dies auch jene Lehre des Aquinaten, an welcher die Dominikanerschule des endigenden 13. und des 14. Jahrhunderts mit größter Einhelligkeit und Entschiedenheit festhielten, während gegen andere thomistische Eigenlehren wie die Lehre vom realen Unterschied von Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen auch aus diesem Kreise sich einzelne gegnerische Stimmen bemerkbar machten. Nicht ganz thomistisch scheint mir Eckharts Lehre, daß auch das Akzidenz kein Sein verleihe. Die Lehre Eckharts, daß Materie und Akzidenz der zusammengesetzten Substanz kein Sein verleiht, sondern diese ihr Sein allein von der substantialen Form erhält, ist denn auch von den Kölner Anklagesätzen nicht in die Verurteilungsbulle des Papstes Johannes XXII übergegangen.

Die Antwort auf die zweite Frage, in welcher Weise die Elemente in mixto in einem durch substantiale Veränderung entstandenen neuen Naturwesen fortdauern, beantwortet Eckhart unter Ablehnung der Anschauungen des Avicenna und des Averroes im Sinne der Schrift des hl. Thomas De mixtione elementorum, wobei er sich ausdrücklich auf den Aquinaten beruft. Aus dem textlich schwierigen Wortlaut ist ersichtlich, daß Eckhart kein aktuelles Zurückbleiben der Elemente des alten Körpers im neuen annimmt, sondern nur ein Verbleiben der entsprechend modifizierten Qualitäten des früheren Körpers lehrt, welche die einzige Wesensform des neuen Körpers in sich aufnimmt. Die Antwort auf

[1]) Daniels 26, 16–10.

[2]) O. Karrer, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 142.

die dritte Frage, welche das durch die Ueberschrift der Quaestio angekündigte christologische Thema zum Gegenstand hat, geht dahin, daß der tote Leib Christi keine Wesensform hatte, kein mit dem lebenden Leibe spezifisch und numerisch identischer Leib war. Wenn er wirklich nach dem Tode eine andere Wesensform erhalten hätte, so wäre diese nicht in die hypostatische Union, in das esse suppositale Christi aufgenommen worden.

Die unmittelbar auf die vorhergehende folgende Quaestio: „Utrum omnipotentia, que est in Deo, debeat attendi secundum potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam", welche wir als eine zweifelhafte Quaestio Meister Eckharts bezeichnen müssen, behandelt eine Spezialfrage aus dem in den Sentenzenkommentaren, Summen — ich erinnere bloß an die überaus umfangreichen Darlegungen bei Alexander von Hales — und in der scholastischen Quaestionenliteratur in longum et latum erörterten großen Thema der göttlichen Allmacht. Die Scholastik hat ihr Augenmerk namentlich dem Umfang der göttlichen Allmacht zugewendet und sich die Frage gestellt, ob die Macht Gottes sich über das Gebiet dessen, was sie wirklich schafft, hinausreicht. In den um 1200 und bald darnach entstandenen theologischen Summen von Martinus von Cremona, Petrus von Capua, Präpositinus, Wilhelm von Auxerre usw. ist das Problem der Einschränkung der göttlichen Allmacht in den verschiedensten Varianten behandelt. Namentlich hat der auf der Synode von Sens im Jahre 1140 verurteilte Satz des Peter Abaelard: „Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore quo facit et non alio" noch bis ins tiefe 13. Jahrhundert hinein seine Wellen geworfen. Noch bei Thomas von Aquin (De potentia qu. 1. a. 5) ist magister Petrus Abaelardus — in den Druckausgaben ist der Name ganz entstellt (Petrus Almalareus) — als Urheber des Irrtums: Deus non potest facere nisi quae facit aufgeführt. Klarheit wurde in dieses Problem gebracht durch die Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta, d. h. der Allmacht Gottes in sich betrachtet, wonach Gott alles vermag, was keinen inneren Widerspruch bedeutet und der potentia Dei ordinaria oder ordinata, d. h. der durch unabänderliche Willensdekrete bestimmten göttlichen Allmacht, die sich innerhalb der von der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Willen freibestimmten Ordnung betätigt, wenn sie auch in einer anderen Ordnung in anderer Weise sich betätigen könnte. Thomas von Aquin hat (S. th. I. qu. 25 a. 5 ad 1) sich mit der ihm eigenen Klarheit also geäußert: Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans et intellectus et sapientia ut dirigens: quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis. Quod autem attribuitur potentiae divinae, secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse, quod aliqua faciat quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Der Verfasser unserer Quaestio, vielleicht Meister Eckhart, stellt sich die Frage, ob die göttliche Allmacht in erster Linie als potentia absoluta oder als potentia ordinata aufzufassen sei. An die Spitze der Quaestio stellt er einen seiner eigenen späteren Lösung entgegenstehenden Einwand: Es scheint, daß die Allmacht Gottes in erster Linie als potentia ordinata aufzufassen ist. Denn die Allmacht Gottes ist nach dem zu betrachten und zu

bemessen, von dem es sich geziemt, daß Gott es vollbringe und was Gott vollbringen kann. Es ist in diesem Einwand der ethische Gesichtspunkt des decet, des honestum als Merkmal und als im Wesen Gottes selbst begründete Schranke der göttlichen Allmacht hervorgehoben. Ich unterstreiche schon jetzt diesen Einwand, da die Antwort, die am Schlusse der Quaestio hierauf gegeben wird, als eine von Thomas von Aquin abweichende Eigenlehre des deutschen Mystikers uns näher beschäftigen wird.

Diesem Einwand stellt unser Autor nach dem Gebrauche der scholastischen Quaestionentechnik als Contra den seinen eigenen Standpunkt ankündigenden Satz entgegen: Die Allmacht bezieht sich auf all das, was keinen inneren Widerspruch bedeutet und dies ist viel umfassender als das, was von Gott angeordnet ist, was Gegenstand der potentia ordinata ist. In der eigentlichen selbständigen und prinzipiellen Erörterung und Lösung der Frage selbst erbringt er zunächst den Beweis dafür, daß in Gott potentia, Macht, Allmacht sich findet. Die potentia wird in der Hinordnung zum actus betrachtet. Es gibt einen doppelten actus, einmal einen actus primus, nämlich die Wesensform eines Dinges, der eine passive Potenz entspricht, sodann einen actus im Sinne des operari, der Tätigkeit. Dem actus in diesem Sinne entspricht eine aktive Potenz und eine solche ist auch in Gott. In Gott ist auch immanente d. h. im innergöttlichen Leben verbleibende und transeunte nach außen hervortretende außergöttliche Wirkung hervorbringende Tätigkeit (operatio extrinseca). Potentia in diesem aktiven Sinne, in einer aller geschöpflichen Unvollkommenheit enthobenen ins Unendliche gesteigerten Form findet sich in Gott. In Gott ist nur eine potentia, da das eine göttliche Wesen das Prinzip des Hervorganges aller Dinge ist.

Weiterhin fragt sich unser Autor, wie der Unterschied zwischen potentia Dei absoluta et ordinata zu verstehen ist. Seine Antwort hierauf, die nicht so klar ist, wie der oben angeführte Text des hl. Thomas von Aquin lautet: Was Gott in sich zugeteilt wird, gehört zu seiner potentia absoluta. Hingegen, was ihm zugeteilt wird in Beziehung auf die göttliche Vernunft und Weisheit, das liegt in der Linie der potentia ordinata.

Nun geht er an die Beantwortung der eigentlichen Hauptfrage der Quaestio: Ob die Allmacht Gottes in erster Linie als potentia absoluta oder ordinata aufzufassen sei. Er verweist zunächst auf Petrus Lombardus, der in seinen Sentenzen die Frage im Lichte der Vätertexte dahin entscheidet, daß die göttliche Allmacht nach diesen beiden Gesichtspunkten in gleicher Weise aufzufassen sei. Eine andere Ansicht geht dahin, daß Gott deshalb allmächtig ist, weil er durch sich und von sich bewirken kann, was er will. Diese Ansicht erklärt nur den Modus, wie die göttliche Allmacht sich betätigt, aber sie löst unsere Frage nicht. Nun gibt unser Scholastiker seine eigene Lösung: Ich behaupte, daß die Allmacht Gottes mehr unter dem Gesichtspunkte der potentia absoluta aufzufassen ist. Sie muß nämlich in erster Linie betrachtet werden, insofern sie sich auf alles erstrecken kann, was keinen inneren Widerspruch bedeutet, also in ihrer Hinordnung auf das innerlich Mögliche. Die Allmacht Gottes wäre eingeschränkt und begrenzt, wenn sie nur nach bestimmten Rücksichten und Ordnungen betrachtet würde. Es verhält sich mit der göttlichen Allmacht gerade so wie mit der Allwissenheit Gottes. Gott ist allwissend, weil er alles weiß, so ist er auch allmächtig, weil er alles kann. Warum wird nun Gott nicht auch allwollend (omniavolens) genannt? Weil er nur das will, auf was er sein Wissen und seine Macht hinwendet. Gott ist allmächtig, nicht deshalb, weil in ihm alle und jede Macht ist, sondern, weil er alles innerlich Mögliche verwirklichen kann.

Nun kommt unser Autor zur Lösung des eingangs gestellten Einwandes. Wir kommen damit zu dem philosophiegeschichtlich interessantesten Satz dieser ganzen Quaestio und müssen deshalb etwas länger dabei verweilen. Der Einwand war, um ihn des klareren Verständnisses halber zu wiederholen, folgender: Et videtur (quod debet omnipotentia Dei attendi) secundum potentiam ordinatam, quia debet attendi secundum quod decet Deum facere et secundum ea que potest facere. Es folgt nun folgende Lösung dieses Einwandes: Ad argumentum dicendum, quod Deus de potentia absoluta potest facere que nunc non sunt decentia, si essent tamen facta, essent decentia et justa. Der Sinn dieses Satzes, wie er dasteht, ist unzweifelhaft folgender: Man macht den Einwand, daß Gott, wenn man seine Allmacht in erster Linie als potentia absoluta auffassen würde, dann auch etwas, was gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen würde (quod non decet-quod non est honestum) vollbringen könnte. Darauf ist zu erwidern: Gott kann tatsächlich de potentia absoluta etwas vollbringen, was jetzt gegen das natürliche Sittengesetz verstößt (que nunc non sunt decentia). Indessen wird dies dadurch, daß Gott es tut und vollbringt, sittlich gut und gerecht (decentia et justa). Dieser Satz und der aus demselben hervortretende Standpunkt ist meines Erachtens für die Frage des Verhältnisses unseres Autors zu Thomas von Aquin von ganz besonderer Bedeutung. Ich brauche nicht weiter auszuführen, daß sich hier ein scharfer Gegensatz kundgibt zur Lehre des hl. Thomas von der Verankerung des natürlichen Sittengesetzes nicht in der Willkür und in der Macht, sondern im Wesen, in der wesenhaften Heiligkeit Gottes und der daraus hervorgehenden Unveränderlichkeit der obersten sittlichen Grundsätze und der damit in innerem Zusammenhang stehenden sittlichen Normen. Ich verweise hier auf die bahnbrechenden geschichtlichen Untersuchungen von O. Lottin O. S. B. über die Probleme der thomistischen Naturrechtslehre.[1]) Eckhart, wenn er der Verfasser dieser Quaestio ist, steht hier nicht bloß zu seinem Ordenslehrer Thomas von Aquin, sondern auch zur allgemeinen Auffassung der Scholastik des 13. Jahrhunderts in Widerspruch. Heinrich von Gent hat Quodlib. XI, 2 die Frage behandelt: Utrum Deus possit facere aliquid, quod non decet sive quod non decet illum facere? Aus seiner Antwort hebe ich folgende Stelle heraus: In Dei opere idem sunt bonum, honestum et expediens. Quare quia Deus nullo modo potest facere quod non est bonum, nullo modo potest facere, quod non sit decens sive decorum sive honestum. Et sic absolute dico, quod Deus nullo modo potest facere aliquid, quod nullo modo et secundum nullum ordinem deceret eum facere. Immo quicquid facit, decet eum facere et quicquid facit et quicquid facere potest, si faceret deceret eum facere et non nisi secundum ordinem decentem faceret.

In der Selbstverteidigung Meister Eckharts kommt in der Rechtfertigung eines aus seinem Trostbüchlein herausgehobenen Anklagesatzes folgende Stelle vor:[2]) Tota enim perfectio hominis est conformari divine voluntati volendo quod Deus vult et modo quo Deus vult; presertim cum omne quod Deus vult et modo quo Deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud. Constat quod homo semper debet velle bonum. Théry sieht in der Behauptung, daß das, was Gott will, gut ist und daß es gerade, weil Gott es will, gut ist, einen Anklang an die skotistische Anschauung, daß etwas deshalb gut ist, weil es Gott will und etwas sittlich schlecht ist, weil es von durch Gottes positives Gesetz verboten

[1]) O. Lottin, O. S. B. Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs. Commentaire historique de la 1ª 2ªᵉ q. 94. Extrait des „Ephemerides Theologicae Lovanienses", Bruges 1926.

[2]) Daniels 23, 18.



ist:[1]) „Si je ne me trompe, c'est la une théorie soutenue également par D. Scot." Théry bringt hier die angegriffene Stelle des Trostbüchleins im Zusammenhange, an welcher Meister Eckhart lehrt, daß zuweilen die Sünde der Gegenstand des göttlichen Wollens ist. Gott will auf eine bestimmte gewisse Weise, daß der Mensch immer sündige. Der Mensch muß infolgedessen, um sich dem Willen Gottes zu konformieren, den Willen haben, immer zu sündigen: „Ein sogetaner mensch ist so ein und einwillig mit got, das er alles das wil das got wil unt in der wise so es got wil; unt darumb, wan got denn etliche wise wil, das ich ouch súnde han getan, so woelt ich nit, das ich si nicht hetti getan, wann so wirt gottes wille in der erden, das ist in missetat, als in dem himele, das ist in woltünne." Eckhart hat in seiner Rechtfertigung diese Darlegungen seines Trostbüchleins keineswegs zurückgenommen, sondern aufrecht erhalten und in der Begründung seines Standpunktes eben den oben erwähnten Satz angefügt: „Omne quod Deus vult et modo quo Deus vult quippiam, hoc ipso bonum est illud." Karrer beurteilt hier die Situation ganz anders als Théry, indem er schreibt:[2]) „Man könnte mit Théry an die Sentenz des Duns Skotus denken, wonach die sittliche Güte letztlich in dem göttlichen Willen, nicht in der Wesenheit fundiert sei. Aber wir haben im Schrifttum Eckharts sonst keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß er es hier auf einmal mit den Skotisten gegen seine Ordensbrüder gehalten hätte. Er will wohl nur sagen: Der Einklang mit Gottes Willen macht die Handlung gut. Dann ist es Thomas 1 II qu. 19 a. 9 nachgesprochen". Mir scheint indessen, daß diese Berufung auf Thomas hier nicht genügend begründet ist. Der Aquinate stellt sich hier die Frage, ob die Güte unseres Willens oder des Willensaktes von der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen abhängig ist und gibt auf diese Frage folgende Antwort: Die Güte des menschlichen Willens hängt von der Hinordnung zum Ziele ab. Das letzte Ziel aber des menschlichen Willens ist das höchste Gut, Gott. Es ist also zur Güte des menschlichen Willens die Hinordnung zum höchsten Gute notwendig. Dies höchste Gut aber wird zuerst und durch sich auf den göttlichen Willen als dessen eigentümliches Objekt bezogen. Das aber, was in einer jeden Gattung das Erste ist, das ist auch das Maß und der Grund für alles, was in dieser Gattung ist. Jedwedes ist aber recht und gut, insofern es das ihm eigentümliche Maß berührt. Folglich ist dazu, daß der menschliche Wille gut sei, seine Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen erforderlich. In diesem Gedankengang ist der göttliche Wille aufgefaßt, insofern er das summum bonum notwendig als sein eigentümliches Objekt will, während bei Meister Eckhart, wie aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich ist, der Wille Gottes mehr im Sinn des freien Wollens, der Willkür gemeint ist. Wenn Karrer bemerkt, daß in den Schriften Eckharts sich kein Anhaltspunkt dafür findet, daß er im skotistischen Sinne die sittliche Güte letztlich in dem göttlichen Willen, nicht in der göttlichen Wesenheit fundiert sein läßt, so ist diese Behauptung, auch wenn unsere vatikanische Quaestio nicht von Eckhart stammt, durch einen anderen sicheren Eckharttext jedenfalls in Frage gestellt. Es findet sich nämlich in den lateinischen Sermones der Cueser Eckharthandschrift eine Stelle, welche deutlich an den ethischen Standpunkt des Doctor subtilis gemahnt. In dem Sermo: Omnia bene fecit (fol. 149^{v}—150^{v}) begegnet uns folgende Ausführung: Item solus bene fecit utpote finis universalis omnium. Et iterum quia hoc ipso, quod aliquid

[1]) Théry, Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart 71. Vgl. S. 70.
[2]) Karrer-Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift 157.

facit Deus, bene facit et bonum est... Rursus aut solus finis ultimus sive primum ipsum facit bonum tum quia ille solus proprie est finis quia finis non est finis, tum quia quecumque positio preter ordinem in ipsum non est res bona. Et quocumque amoto stante ordine in ipsum res sunt bone. Hinc est, quod solet dici precepta prime tabule non esse dispensabilia, secus de aliis. Mit diesem Satze, daß die Gebote der ersten Gesetzestafel, die auf Gott bezüglichen Gebote nicht dispensabel, die anderen Gebote dispensabel sind, stellt sich Eckhart auf den Boden der skotistischen Lehre, welche die Dispensabilität der Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges seitens Gottes vertritt.[1]) Wie E. Longpré, der beste Kenner der skotistischen Philosophie und Theologie, beweist,[2]) knüpft hier Skotus an die Tradition der Franziskanerschule, an die Lehre Bonaventuras, des Kardinals Matteo d'Acquasparta, des John Pecham usw. an. Thomas von Aquin lehrt, ich kann hier wieder auf die überaus gründlichen Ausführungen O. Lottins hinweisen, eine solche Dispensabilität der Einschränkung der absoluten Gültigkeit und Unveränderlichkeit des Sittengesetzes nicht.

Der Text in der vatikanischen Quaestio, der uns Anlaß zu diesen geschichtlichen Darlegungen gegeben hat, geht übrigens, so wie er dasteht, viel weiter als diese Stelle in Eckharts Sermo bene fecit omnia der Cueser Handschrift und erinnert mehr in seiner allgemeinen Fassung an den Standpunkt des Wilhelm von Ockham. Der ethische Positivismus des Wilhelm von Ockham läßt bekanntlich das ganze Sittengesetz, den Unterschied zwischen Gut und Böse in dem freien Willen Gottes begründet sein. Dadurch hört das Sittengesetz auf, etwas Notwendiges und Unveränderliches zu sein. Was sittlich gut ist, ist dies nur, weil Gott es will und akzeptiert.[3]) Leider ist unser Text so kurz, daß seine ganze Tragweite sich nicht leicht überschauen läßt. Wenn Meister Eckhart wirklich der Verfasser dieser Quaestio ist, dann zeigt sich bei ihm doch ein deutliches Abgehen von der ethischen Prinzipienlehre des hl. Thomas von Aquin. Können wir aus dem Inhalt dieser Quaestio irgend welchen Schluß auf die Autorschaft Meister Eckharts ziehen? Es lassen sich wohl inhaltliche Anklänge an Eckharts Sermo Bene fecit omnia, an Texte des Trostbüchleins und der Selbstverteidigung des Mystikers gegen die Kölner Anklagesätze erkennen, aber bei der Vorsicht, mit der man von inneren Kriterien bei der Lösung scholastischer Autorfragen Gebrauch machen muß, kann hier von sicheren Vorraussetzungen zu einem solchen Schlusse wohl keine Rede sein. Die drei anderen Quaestionen, welche daran im Cod. Vat.

---

[1]) O. Karrer (Divus Thomas V [1927], 206 f.) bringt allerdings einen ungedruckten Text Eckharts aus der Cueser Handschrift, in welchem der Mystiker eine nähere Erklärung gibt und hervorhebt, daß „omne preceptum Dei est simpliciter indispensabile". Er bezeichnet hier auch das Gebot, fremdes Eigentum invito domino nicht wegzunehmen, als preceptum indispensabile. Schwierigkeiten bereitet hier freilich der Text: ... alludit, quod solet dici precepta prime tabule esse indispensabilia, eo scilicet, quod directe respiciunt Deum. Et hoc est, quod hic dicimus, quod omne preceptum Dei, quod videlicet solus Deus precipit, nihil preter ipsum aut omne ipso, est indispensabile. Man gewinnt hier den Eindruck, daß die Gebote deshalb indispensabel sind, weil Gott sie vorschreibt, daß also diese Indispensabilität im Willen Gottes begründet ist, während nach Thomas von Aquin diese Undispensiabarkeit sich von der Verankerung des natürlichen Sittengesetzes im Intellekt und Wesen Gottes herleitet. Diese voluntaristische Deutung dieses Eckharttextes wird noch verstärkt durch die Gegenüberstellung: omne preceptum Dei est simpliciter indispensabile, omne autem preceptum cuiuslibet hominis vel nature dispensabile est, sine exceptione.

[2]) E. Longpré, La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, 78 ff.

[3]) Vgl. C. Michalski, Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant de XIV siècle, Cracovie 1921, 11 ff.



lat. 1086 anscheinend unter dem gemeinsamen Namen des M. Aycardus sich reihen, enthalten keinerlei für die Lehren und Schriften Meister Eckharts bedeutsame Texte, so daß wir von einer inhaltlichen Analyse derselben hier absehen können. Wir dürfen überhaupt den Wert der neuaufgefundenen Quaestionen Eckharts, sowohl derjenigen in der Avignoneser wie auch in der Vatikanischen Handschrift, nach der inhaltlichen Seite nicht überschätzen, dieselben zeigen keineswegs Eckhart als einen über den Durchschnitt der Pariser Scholastiker des beginnenden 14. Jahrhunderts erheblich hinausragenden Denker. Wir gewahren im Gegenteil an diesen Quaestionen, namentlich an denjenigen der Handschrift von Avignon, unklare und schiefe Auffassungen von Lehren der aristotelischen Metaphysik. Der Wert dieser neuentdeckten Quaestionen Meister Eckharts wie auch der gegen ihn gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona liegt darin, daß wir in die metaphysischen Auffassungen des deutschen Mystikers in der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit zum erstenmal einen Einblick gewinnen und über sein umstrittenes Verhältnis zur thomistischen Metaphysik aufhellende Erkenntnis gewinnen. Für den geistigen Werdegang des großen deutschen Mystikers und für die Deutung seiner Eigenlehren, besonders seiner Lehre vom Seelenfünklein, geben diese neuen Texte beachtenswerte Aufschlüsse, so daß die eingehende inhaltliche ideengeschichtliche Analyse, die wir gegeben haben, für die wissenschaftliche Eckhartforschung keineswegs überflüssig erscheinen dürfte. Die Größe Eckharts liegt nach wie vor in seinem deutschen Schrifttum.

IX. Texte

A) Quaestionen Eckharts im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

1. Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? (fol. 113r—113v)

Dicendum, quod sunt idem re et forsan re et ratione. Primo induco probationes, quas vidi. Quinque ponuntur contra gentiles[1]) et sex in prima parte[2]) et omnes fundantur in hoc, quod Deus est primum et simplex. Non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex. Prima via est, quia intelligere est actus immanens et quicquid est in primo est primum. Ergo Deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse. Quare etc. Secundo, quia in Deo non est accidens et in Deo per consequens est idem esse et essentia. Cum igitur intelligere Dei sit id ipsum quod Deus, est sua essentia. Ideo etc. Tertio, quod nihil nobilius est primo. Sed actus sensus est anime vigilia ad somnum et hoc nobilius quid actu primo.[a] Ergo sequitur, quod intelligere sit ipsum esse Dei. Quarto, quia in Deo nulla est potentia passiva. Esset autem, nisi intelligere et esse sint idem in Deo. Quinto, quia omnis res est propter suam operationem. Si igitur intelligere sit aliud ab esse Dei, erit dare finem[b] ipsi Deo alium a se et ab eo, quod est. Quod est impossibile, quia finis est causa, non est autem dare primo causam. Item, quia primum est infinitum

---

[a] *Hier sind vom Schreiber Wörter weggelassen, so daß der Text keinen Sinn gibt. E. Longpré fügt vor* vigilia *ein* sicut *ein, was aber auch keinen rechten Sinn gibt.*

[b] *Longpré liest* si.* *Man wird aber des Sinnes halber* finem *lesen müssen, was auch durch die Verbindung des* i *mit dem* f *und den an das* i *angehängten Strich angedeutet ist.*

---

1) S. c. G. I, c. 45

2) S. Th. I qu. 14 a. 4.



et infiniti non est finis. Sexto sic, quia sic se habet intelligere ad speciem sicut se habet esse ad essentiam. Essentia autem divina se habet loco speciei. Ergo cum in Deo esse sit idem essentie, et ideo omnia ista sunt ibi omnino idem.

Secundo hoc ostendo via, quam dixi alias. Licet homo et rationale convertantur, non tamen quia rationale ideo homo, sed magis quia homo ideo rationalis. Certum est autem quia, si esse sit perfectum, per ipsum habentur omnia et vivere et intelligere et agere quodcumque nec oportet addere aliquid aliud propter quamcumque actionem habendam[a], quia si ignis per formam suam posset omnia et esse et calefacere, forme ignis per quid posset, in[b] omnia ista posset nec esset additio nec compositio. Cum igitur esse in Deo sit optimum et perfectissimum actus primus et omnium perfectio omnes actus perficiens, quo sublato omnia nihil sunt, ideo Deus per ipsum suum esse omnia operatur et intrinsecus et immediate[c] et extrinsecus in creaturis suo tamen modo et sic in Deo ipsum esse est ipsum intelligere[d], quia ipso esse operatur et intelligit.

Tertio ostendo, quod non ita videtur mihi modo: ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur Ioann. I[1]): *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Non autem dixit Evangelista: In principio erat ens et Deus erat ens. Verbum autem se toto est ad intellectum et est ibi dicens vel dictum et non esse vel ens commixtum. Item dixit Salvator Ioh. XIV[2]): *Ego sum veritas* Veritas autem ad intellectum pertinet importans vel includens relationem. Relatio autem[e] totum suum esse habet ab anima et ut sic est predicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis predicamenti. *Ego ergo sum veritas.* Quod verbum tractat Augustinus VIII. De trinitate cap. 2[3]) Unde patet veritatem ad intellectum pertinere sicut et verbum et sequitur post verbum assumptum Joh. I: Omnia per ipsum facta sunt, ut sic legatur, ut ipsis factis ipsum esse post conveniat. Unde dicit auctor de causis[4]): *Prima rerum creatarum est esse.* Unde statim cum venimus ad eum, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis et ideo dicunt aliqui, quod in creatura esse solum respicit Deum sub ratione cause efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione cause exemplaris. Sapientia autem, que pertinet ad intellectum, non habet rationem creabilis. Et si dicatur quod immo, quia Eccli. XXIV)[5]: *Ab initio et ante secula creata sum*, potest exponi creata, id est, genita. Sed aliter dico sic: Ab initio et ante secula creata sum et ideo Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse.

---

[a] *Longpré liest* humanam. *Es muß aber, da das* d *ganz deutlich auf das* ñ *folgt,* habendam *gelesen werden.*

[b] *Longpré setzt* et *für das in der Handschrift stehende* in. *Der Text ist hier unklar.*

[c] *In der Handschrift und bei Longpré steht* in deitate. *Es handelt sich hier um ein Versehen des Schreibers, man wird sinngemäßer* immediate *lesen.*

[d] *Man wird hier des Sinnes halber* intelligere *(fehlt in der Handschrift und bei Longpré) lesen müssen.*

[e] *Auf* autem *folgt der Anfang* (utr?) *eines unausgeschriebenen Wortes.*

---

[1]) Joh. 1, 1. [2]) Joh. 14, 6.

[3]) Augustinus, De trinitate VIII, c. 2 n. 3. (M. Pol. 42, 956).

[4]) O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen: „Liber de causis“, Freiburg 1882, 164.

[5]) Eccli. 24, 14.



Et ad ostendendum hoc assumo primo, quod intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Dicimus enim omnes, quod opus nature est opus intelligentie. Et ideo omne movens est intelligens aut reducitur ad intelligentem, a quo in suo motu dirigitur. Et ideo habentia intellectum sunt perfectiora non habentibus, sicut et in ipso fieri imperfecta tenent primum gradum, ita quod in intellectu et intelligente stat resolutio sicut in summo et perfectissimo. Et ideo intelligere est altius quam esse.

Dicunt tamen aliqui, quod esse vivere et intelligere dupliciter possunt considerari: Uno modo secundum se et sic prius est esse, secundo vivere, tertio intelligere vel in comparatione ad participantem et sic prius est intelligere, secundo vivere, tertio esse.

Ego autem credo totum contrarium. In principio enim erat Verbum, quod ad intellectum omnino pertinet, ut sic ipsum intelligere teneat primum gradum in perfectionibus, deinde ens vel esse. Secundo accipio, quod ipsum intelligere et ea que ad intellectum pertinent sunt alterius conditionis quam ipsum esse. Dicitur enim III. Metaph.,[1]) quod in mathematicis non est finis nec bonum et ideo per consequens nec ens, quia ens et bonum idem. Dicitur etiam VI. Metaph.[2]): bonum et malum sunt in rebus et verum et falsum in anima. Unde ibi dicitur, quod[a] verum, quod est in anima, non est ens sicut nec ens per accidens quod non est ens, quia non habet causam, ut ibidem dicitur. Ens ergo in anima, ut in anima, non habet rationem entis et ut sic vadit ad oppositum ipsius esse. Sicut etiam ymago inquantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione, rei cuius est ymago. Similiter, sicut alias dixi, si species, que est in anima, haberet rationem entis, per ipsam non cognosceretur res, cuius est species. Quod si haberet rationem entis, inquantum huiusmodi, duceret in cognitionem sui et abduceret a cognitione rei, cuius est species. Que ergo ad intellectum pertinent, inquantum huiusmodi, sunt non entia. Intelligimus enim, quod Deus non posset facere, ut intellectus ignem intelligat[b] non intelligendo eius calorem. Deus tamen[c] posset facere, quod esset ignis et quod non calefaceret. Tertio accipio, quod hec ymaginatio deficit. Differt enim nostra scientia a scientia Dei, quia scientia Dei est causa rerum et scientia nostra est causata a rebus. Et ideo cum scientia nostra cadat sub ente, a quo causatur, et ipsum ens pari ratione cadit sub scientia Dei et ideo, quicquid est in Deo, est super ipsum esse et est totum intelligere.

Ex hiis ostendo, quod in Deo non est ens necesse, quia nihil est formaliter in causa et in causato, si causa sit vera causa. Deus autem est causa omnis esse. Ergo esse formaliter non est in Deo. Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus, quod si in Deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere. Item principium numquam est principiatum, ut punctus numquam est[d] linea. Et ideo cum Deus sit principium vel sic ipsius esse vel entis, Deus non est ens vel esse creature, nihil[e],

---

[a] *Nach* quod *steht in der Handschrift* est, *das als sinnlos zu streichen ist.*

[b] *Der Sinn verlangt hier die Einfügung:* intelligat.

[c] *Cod.* non.

[d] *Longpré* erit.:

[e] *Longpré* vel. *Cod. hat deutlich* nihil.

---

1) Aristoteles, Metaph. III 2 (996 a 29).

2) Aristoteles, Metaph. VI 4 (1027 b 25).

quod est in creatura, est in Deo nisi sicut in causa et non est ibi formaliter. Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi sicut in causa et ideo in Deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando queritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? respondit: ego sum qui sum, ita Dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit[1]): *ego sum, qui sum.* Non dixit simpliciter: ego sum, sed addidit: qui sum. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse. Item potentia lapis non est lapis nec lapis in sua causa est lapis et ideo ens in sua causa non est ens.

Cum igitur Deus sit universalis causa entis, nihil[a] quod est in Deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere, de cujus ratione non est, quod causam habeat sicut est de ratione entis, quod sit causatum, et in ipso intelligere omnia continentur in virtute sicut in causa suprema omnium. Item in hiis, que dicuntur secundum analogiam, quod est in uno analogatorum, formaliter non est in alio, ut sanitas solum est in animali formaliter, in dieta autem et urina non est plus de sanitate quam in lapide[2]). Cum igitur omnia causata sunt entia formaliter, Deus formaliter non erit ens. Unde sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, que est ens formaliter et sibi competit esse[b] formaliter, accidentia non sunt entia nec dant esse substantie, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens. Nec valet, quod dicitur: generatur generatione secundum quid, ergo et est ens secundum quid. Dico, quod non generatur etiam generatione secundum quid. Didici enim, quod quando e substantia minus formali generatur substantia magis formalis, quod tunc est generatio simpliciter. Quando vero e converso, quod est generatio secundum quid. Quando autem aliquid mutatur de accidente in accidens, non didici, quod dicatur generatio secundum quid, sed alteratio Unde non nego accidentibus, quod suum est nec volo eis concedere, quod suum non est. Sed etiam dico, quod Deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente. Sicut enim dicit Aristoteles[3]), quod oportet visum esse abscolorem, ut omnem colorem videat et intellectum non esse formarum naturalium, ut omnes intelligat, et ego ab ipso Deo ipsum esse et talia nego[c], ut sit causa omnis esse et omnia prehabeat, ut sicut[d] non negatur Deo quod suum est, sic negetur eidem quod suum non est. Que negationes secundum Damascenum[4]) primo libro habent in Deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur nego Deo ut sibi natum est convenire. Dico enim, quod Deus omnia prehabet in puritate plenitudine perfectione amplius et latius existens radix et causa omnium et hoc voluit dicere cum dixit: ego sum qui sum — *Equardus.*

2. Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse? (fol. 116v—117r)

Et dico, quod non. Aliqui[5]) autem ad hoc sic ostendunt bene, quia omnis actio aut est transiens aut manens. Esse autem non est actio transiens, quia talis actio est ad extra et esse est ad intra. Esse etiam non est actio manens, cuiusmodi est intelligere aut sentire,

---

[a] *Cod.* vel. [b] *Cod.* erit.
[c] *Longpré fügt hier* non nego *ein, es verlangt aber der Zusammenhang* nego. [d] *Longpré liest* sic.

---

1) Exod. 3, 15. 2) Vgl. Aristoteles, Metaph. IV 2 (1003 a 33).
3) Aristoteles, De anima II 7 (418 b 27).
4) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, c. 12. (M., P. gr. 94, 846—847).
5) S. Thomas de Aquino, S. Th. I qu. 54 a. 2.

quia talis actio est infinita vel simpliciter sicut intelligere vel secundum quid ut sentire. Esse autem est finitum determinatum ad genus et speciem.

Sed hoc ostendo aliis viis. Prima est, quia intellectus inquantum intellectus nihil est eorum, que intelligit, sed oportet, quod sit immixtus nulli nihil habens commune, ut omnia intelligat, ut dicitur in III De anima[1]), sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus inquantum intellectus nihil est, et per consequens nec intellectus est aliquod ens.

Item operatio et potentia, ut potentia, habent suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum scilicet potentie et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intrinsecum. Ergo intelligere, quod est ab obiecto, et similiter potentia inquantum hujusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse.

Item species est principium operationis sensitive vel intellective. Sed species non est aliquo modo ens. Ergo nec intelligere aut sentire erit aliquo modo ens. Operatio enim non habet plus entitatis quam species aut forma, que est operationis principium. Quod autem species, que est principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, probo. Quia ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem predicamenta et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaph.[2]) Sed cum divisum contra substantiam et accidens non est ens[a], ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima. Quare etc.

Item si species sit ens, est accidens. Non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens[b] habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem non est in anima sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum[3]) non tota, sed intellectus. Constat autem si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens.

Item si species aut intellectio esset ens, esset cognoscibilis a creatura, quod falsum est.

Item si species hominis sit ens: vel est ens, quod est homo vel ens, quod non est homo. Sed non est ens, quod est homo, ut patet. Nec similiter est ens, quod non est homo, quia sic non esset principium cognoscendi hominem. Ergo non est ens. Res enim ordinabilis ad finem fit secundum exigentiam finis. Unde serra cum fiat propter secare, non fit de alia materia pro rege vel carpentatore. Cum igitur finis speciei sit representare rem intellectui, debet esse secundum quod melius representat rem. Melius autem representat, si sit non ens quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a representatione. Quare non est ens nisi dicas, quod sit ens in anima.

Scientia autem est qualitas et est verum ens, potentiale tamen, quia est ens habitus. Unde scientia tenet se magis ex parte subiecti, quod est aliquid intra. Intellectus vero et species se tenent ex parte obiecti, quod est aliquid extra. Et ideo cum esse sit aliquid intraneum, ista nullum habet esse.

---

[a] *Cod.* non effectus, *Longpré* non [est] effectus. *Der Zusammenhang verlangt:* non est ens. *Der Abschreiber hat offenbar seine Vorlage, in der* est *ausgeschrieben war, falsch gelesen.* [b] *Cod.* non.

---

[1]) Aristoteles, De anima II 7 (418 b 27).

[2]) Aristoteles, Metaph. VI 2 (1025 a 33). [3]) Aristoteles, De anima III 4 (429 a 27).



Item intellectus nec est hic nec nunc nec hoc, inquantum intellectus. Sed omne ens vel esse est determinatum ad genus et speciem. Ergo intellectus, inquantum hujusmodi, non est aliquod ens nec habet aliquod esse. Ergo nec dabit ipsi intelligere, quod sit aliquod ens, quia operatio non magis habet esse quam operans, immo minus. Cum dices: si intellectus non est hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis anime. Sic est aliquid, quia anima est verum ens et ideo verum ens principiat sc. suas potentias naturales.

Item ens et bonum convertuntur. Sed in intellectu non invenitur ratio boni nec efficientis nec finis, ut patet III Metaph.[1]) Ut enim ibi dicitur in mathematicis, que sunt abstracta, nullum horum invenitur, quia ut sic solum sunt in intellectu. Quare in intellectu non invenitur ratio entis et sic intelligere non est esse aliquod, ut nominat actionem.

Item universale non est ens. Universale autem fit per intelligere. Ergo nec intelligere, per quod fit universale, erit ens.

Item ens est aliquid determinatum. Propterea genus non est ens, quia est aliquid indeterminatum. Sed intellectus et intelligere est aliquid indeterminatum. Ideo non est ens.

Item ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem cause. Ratio ergo entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in Deo, a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente et per consequens tendit in non ens nec esse habet. Et sic patet, quod intelligere angeli, ut dicit actionem, non est esse ejus. *Equardus predicator.*

B. Die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon.

Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via? (fol. 120^v—121^v)

Arguitur[a] quod sic, quia illud, quod est Deo propinquius et immediatius et quo Deo immediatius conjungimur, est nobilius. Sic est de laude patrie respectu dilectionis vie. Quare etc.

Item actus nobiliorum est nobilior. Sed laus Dei in patria est actus nobiliorum, quia beatorum; et dilectio vie est actus miserorum, quia viatorum.

Item illud, quod habet rationem finis, est nobilius eo, quod habet rationem ordinati in finem. Sed intelligere habet rationem finis, dilectio autem rationem tendentis in finem. Dilectio enim non videtur dicere nisi tendentiam in aliud.

Item actus causatus a Deo est nobilior actu causato a voluntate. Sed visio Dei in patria causatur a Deo immediate. Sed dilectio Dei etiam in patria causatur a voluntate. Ergo etc. Et confirmatur ratio, quia nobilioris et fortioris agentis nobilior est actio. Deus autem est nobilius agens quam voluntas.

Solutio. Dicendum, quod si dilectio vie et laus patrie considerentur precise secundum se et secundum sua essentialia, dilectio vie est nobilior quam laus patrie immo quam visio patrie, quia ille actus est simpliciter nobilior alio, quem quicumque appetitus rectus nullo

---

[a] *Longpré* videtur.

---

1) Aristoteles, Metaph. III 2 (996 a 29).



indigens alii preeligeret. Dico autem[a] non indigens, quia propter indigentiam minus bonum preponitur et preeligitur maiori, ut indigenti preeligibile est ditari[b] ipsi philosophari, ut dicitur III. Ethicorum.[1]) Sed appetitus rectus nullo indigens dilectionem Dei in via preeligeret visioni Dei in patria, quia ille appetitus nullo modo est rectus, qui bonum finitum et minus preeligit bono infinito et maiori. Sed sic esset, si quis visionem Dei in patria preeligeret dilectioni Dei in via, quia talis aliquid aliud a Deo puta Dei visionem plus diligeret quam Deum et eam preeligeret illi, quia qui plus diligit visionem Dei quam eius dilectionem, plus vult carere dilectione quam visione. Sed qui vult carere dilectione Dei, non diligit Deum. Qui ergo plus diligit visionem quam dilectionem Dei, plus diligit carere Deo quam visione Dei. Ergo plus vult aut diligit visionem Dei quam Deum. Unde non potest quis plus diligere visionem Dei quam eius dilectionem, quin plus diligat visionem Dei quam Deum. Talis autem appetitus non est rectus. Sed si quis magis diligat Dei dilectionem quam eius visionem, non sequitur, quod plus diligat aliquid aliud a Deo quam Deum. Ergo sequitur, quod appetitu recto dilectio Dei in via sit nobilior visione Dei in patria.

Secundo[c], si aliqua duo sint unius, si unum illorum est simpliciter nobilius aliquo, et alterum illorum erit nobilius illo eodem. Sed dilectio vie et patrie sunt eiusdem speciei et dilectio patrie est nobilior visione patrie, quia cum beatitudo sit nobilissimum, illud est nobilius, in quo magis consistit beatitudo. Sed beatitudo patrie magis consistit in dilectione Dei quam in visione, quia beatitudo consistit in illo principalius, per quod magis distinguitur ab opposita miseria. Sed beatitudo distinguitur magis a miseria per dilectionem quam per visionem seu cognitionem, quia status miserie opposite beatitudini patrie non est status vie, sed status dampnationis, quia in beatis est rectitudo intellectus cum actione intelligendi et rectitudo voluntatis cum actione diligendi. In dampnatis autem sunt multe rectitudines intellectus et nulla rectitudo diligendi. Cum igitur beati communicent cum miseris in rectitudine intellectus et nullo modo in rectitudine voluntatis, magis distinguuntur beati a miseris per dilectionem quam per visionem. Ergo dilectio est principalior in beatitudine quam visio et per consequens est nobilior et ulterius per consequens dilectio vie nobilior est visione patrie.

Tertio[d] secundum Aristotelem[2]) II Poster. illud est melius, cuius est [peius oppositum; sed] oppositum dilectionis vie, quod est odium Dei, est peius quam oppositum laudis Dei in patria, quod est blasphemia in inferno, quia odium Dei in via est peccatum ex malitia et est extremum in malitia, blasphemia autem in inferno procedit ex ignorantia. Peccatum autem ex ignorantia non est tantum sicut peccatum ex malitia nec ignorantia tam mala quam malitia. Quare etc.

Quarto[e], quia quando aliqua species secundum sua essentialia excedit aliam, quodlibet individuum speciei excedentis excedit simpliciter quodcumque individuum speciei excesse,

---

[a] ratio 1 *am Rand*
[b] *Cod.* dictari.
[c] ratio 2 *am Rand*
[d] ratio 3 *am Rande*
[e] ratio 4 *am Rand*

---

1) Bei Aristoteles, Ethic. Nicom. III. findet sich diese Stelle nicht.
2) Aristoteles, Analyt. Posterior. II, 6 (92 a 20).

licet secundum quid possit excedi, ut cum species hominis secundum sua essentialia excedat speciem leonis, quilibet homo singularis excedit quemlibet leonem singularem simpliciter, licet quoad quid possit excedi ut velocitate cursus, audacia animi et fortitudine corporis. Sed dilectio vie secundum sua essentialia excedit visionem patrie, quia essentialiter concurrentia ad dilectionem et visionem sunt potentia, habitus et obiectum. Sed potentia, habitus et obiectum dilectionis vie sunt nobiliora absolute potentia, habitu, obiecto visionis patrie, ut supra ostensum est. Ergo quodlibet individuum dilectionis vie erit nobilius quolibet individuo visionis patrie. Sed laus patrie est quoddam individuum visionis patrie. Quare etc.

Sed contra[a] istam rationem aliqui sic arguunt ostendentes, quod intellectus, actus et habitus ipsius sint quid nobilius voluntate, actu et habitu eius. Quia illa potentia, actus aut habitus est nobilior, cuius obiectum et simplicius, altius et prius. Sed obiectum intellectus habitus et actus eius, quod est ens, est[b] prius et simplicius et altius obiecto voluntatis, quod est bonum, quia tota ratio boni est ipsum esse. Quare etc.

Item illa potentia est nobilior cuius habitus sunt nobiliores. Sed virtutes intellectuales sc. sapientia, intellectus et prudentia acquisite, que sunt in intellectu, sunt nobiliores virtutibus moralibus acquisitis affectivis. Quare etc.

Item illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei.

Item ipsum intelligere quedam deiformitas vel deiformatio [est], quia ipse Deus est ipsum intelligere et non est esse. Item intelligere inquantum huiusmodi est subsistens. Item est increabile inquantum hujusmodi. Unde archa in mente non est creabilis. Ista autem non conveniunt ipsi diligere. Quare etc.

Item illud est melius, quod est precisa causa, quare sumus grati Deo. Hoc autem est intelligere. Unde precise aliquis est gratus Deo quia sciens, quia tolle scientiam: remanet unum purum nihil[c].

Item illa potentia est nobilior, in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo ut idem eidem idem[d] secundum intelligere ad se reflectitur. Item Gregorius Nicenus in libro suo de anima dicit 39 et 40 capitulo[1]) quod libertas descendit a ratione in voluntatem. Quare etc.

Item aliquid est liberum, quia potest in diversa. Sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem. Item electio est conclusio consilii, quod est actus intellectus et ideo radix libertatis est in intellectu. Unde libertas primo est in intellectu et orginaliter, sed formaliter in voluntate.

---

[a] rationes Equardi *am Rand*

[b] *Cod.* et

[c] *Cod. und Longpré*: unum pulchrum nihil. *Es muß aber, wie aus den Parallelen in Eckharts deutschen Schriften (vgl. oben* S. 41 f.) *ersichtlich ist,* unum purum nihil *heißen.*

[d] *Longpré*: idem secundum idem et eidem.

---

[1]) *Den Fundort dieses Zitates siehe weiter unten.*



Item bonum et optimum sive finis sunt obiectum voluntatis. Est ergo aliquid optimum, quod habet rationem optimi. Illud ergo est melius, ubi est ratio optimi. Sed aliquid habet rationem optimi ex ipso esse, quia tolle esse: nihil est. Ergo esse, quod est obiectum intellectus, est melius quam optimum, quod est obiectum voluntatis.

Item ratio optimi est in intellectu, quia ratio veri in intellectu est. Et ratio veri est ratio optimi. Est enim argentum bonum et optimum, quia verum. Tolle autem ab optimo rationem suam: nihil est. Et ideo ratio optimi est ex parte intellectus et sui obiecti. Est igitur aliquid optimum, quia in intellectu. Unde quia est in intellectu, recedit a bono et vadit ad rationem optimi et ibi induit deiformitatem et ad suam causam accedit. Magis ergo est ratio optimi ex parte intellectus quam voluntatis. Ergo obiectum intellectus est nobilius, altius, prius quam obiectum voluntatis et intellectus nobilior ipsa voluntate.

Item illud est liberius et nobilius, quod movet modo nobiliori. Sed intellectus movet modo nobiliori, quia movere per modum finis est nobilissimum, quia finis est causa causarum II. Physicorum.[1]) Et ideo etiam Deus movet ut desideratum, ut dicitur XII. Metaphysicorum.[2]) Sed intellectus movet per modum finis, voluntas per modum efficientis.

Item intellectus cum suo obiecto movet ut ratio moventi, voluntas vero movet ut movens.

Ad primum[a] istorum dicendum, quod non sequitur: est prius et simplicius ergo perfectius, immo frequenter in creaturis contrarium invenitur, ut patet universalioribus.

Ad secundum dicendum, quod magni dicunt virtutes morales esse nobiliores intellectualibus. Unde Tullius II. De officiis[3]) dicit, quod justitia est nobilior prudentia. Deficit etiam in alio, quia nobilitatem perfectionum debemus arguere ex nobilitate summarum perfectionum. Aliqua perfectio non summa sicut perspicuitas visus bene potest esse maior in bruto quam in homine. Sed summa perfectio hominis nobilior est summa perfectione bruti et ideo homo nobilior est quocumque bruto. Virtutes autem acquisite non sunt summe perfectiones intellectus et appetitus, sed virtutes infuse. Et ideo illa potentia est simpliciter nobilior, in qua est summa perfectio infusa, cuius est caritas. Est autem in voluntate. Quare non valet argumentum. Deficit autem in alio, quia supponitur, quod si caritas sit nobilior in ratione meriti, non tamen simpliciter nobilior. Sed hoc non valet, quia esse melius quoad Deum non est determinatio diminuens et ideo sequitur: est melius quoad Deum et in ratione meriti. Ergo est simpliciter melius. Caritas est hujusmodi.

Cum dicitur tertio, quod intelligere resolvit in intima, dicendum, quod bene concludit, quod intellectus tenet summum in cognoscitivis et verum est, et sic[b] dico, quod voluntas tenet summum in appetitivis, sed non concludit, quod intellectus sit nobilior voluntate. Sicut enim ex parte intellectus est duplex processus, unus inventivus et alter resolutivus usque in minima, sic ex parte voluntatis duplex processus respondet.

Ad quartum dicendum, quod diligere est maior deiformatio quam intelligere. Cuius signum est, quia summus ordo angelorum a dilectione nominatus est. Dicitur enim Sera-

---

[a] Solutio rationem Equardi de preeminentia intellectus respectu voluntatis *am Rand*
[b] *Cod.* si

---

[1]) Aristoteles, Physic. II, 3 (dem Sinne nach).
[2]) Aristoteles, Metaph. XII 7 (1072 b 3).
[3]) Cicero, De officiis II, n. 34.

phim ab incendio amoris. Et cum addunt, quod Deus est intelligere et non esse, dico, quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam. In Ioanne[1]): *Amen dico vobis antequam Abraham fieret, ego sum.* Et Iob XXIII[2]): *Ipse solus est.* Quod exponens Gregorius XVI Moralium[3]) dicit, quod *omnia in nihil deciderent, nisi ea detineret manutenentia creatoris.*

Ad quintum et sextum dicendum, quod dicunt, quod intelligere est subsistens et increabile, verum est de divino intelligere et non de intelligere creature. Unde archa in mente est creabilis[a]. Unde etiam nature intellectuales maxime sunt creabiles, quia aliter non sunt productibiles. Sunt etiam productibiles de materia eadem, de qua producte sunt omnes alie crature, ut manifeste vult Augustinus De Genesi contra Manicheos in principio.[4])

Ad septimum cum dicunt, quoq aliquis est precise Deo[b] gratus quia sciens, extraneum dictum est, et si accipiatur scientia precise sine caritate, falsum est. Et cum dicunt tolle scientiam: nihil remanet, non valet, quia in contradictoriis secundum Aristotelem in Topicis[5]) non tenet consequentia in ipso, sed e contrario, alioquin fit consequens. Non valet igitur sicut si dicatur: si tollitur ymaginatio, non remanet intelligere, ergo ymaginatio est melior quam intelligere. Item non valet: tolle quantitatem tollitur actio, ergo quantitas est ratio principalis agendi. Item, sicut dicunt, sermo per se verus ubique est verus. Si ergo aliquis est gratus Deo, quia sciens precise, tunc omnis sciens esset gratus Deo. Quod manifeste falsum est, quod patet per Apostolum Rom. I.)[6]: Ut sint inexcusabiles etc. Item si esset gratus Deo, quia sciens precise, tunc magis sciens esset magis gratus et maxime sciens maxime gratus. Quod falsum est, quia sunt multi simplices viri et mulieres magis grati Deo quam valde litterati. Item illud non est precisa causa alicuius, quod stat cum eius opposito grati.

Item ad octavum, quod dicunt de libertate, quoniam immaterialitas est causa libertatis, dici potest, quod non. Puto enim magis angelos et animam componi ex materia et forma quam esse simplices, sicut alibi diximus. Sed dato, quod liberum sit immateriale, non sufficit immaterialitas ad libertatem, quia tunc habitus potentie immaterialis esset liber, quod falsum est. Item immaterialitas est communis intellectui et voluntati et ideo sicut per hoc concluditur intellectus esse liber sic et voluntas.

Ad nonum cum dicunt, quo voluntas non potest ferri in diversa sicut apprehensio[c] hoc est [verum]. Sed ex hoc non sequitur, quod solum in apprehendente diversa sit libertas, immo est ibi fallacia consequentis. Ad Gregorium Nicenum dico, quod illa verba ibi

---

[a] *Cod.* etc. creabiles
[b] *Cod.* Deus.
[c] *Cod.* sicut apprehensa. *Longpré*: [nisi] sint apprehensa

---

1) Joh. 8, 58.
2) Job. 23, 13.
3) Gregorius Magnus, Moralia XVI, 37 n. 45. (M., P l. 75, 1143).
4) S. Augustinus, De Genesi contra Manichaeos I, c. 6—8. (M., P. l. 34, 178—179).
5) Aristoteles, Topic. II, 8 (113 b 24).
6) Rom. 1, 10.

non repperi sed ista: „*omne consilians velut in se ipso*“ etc. et inferius: „*libero vero arbitrio, quia rationalis*“.[1]) Dico, quia verum est prout rationale dicit diffinitionem essentie et non potentie.

Ad decimum, cum dicunt, quod ab intellectu habet rationem optimi, quia verum est ratio et optimi, dicendum: Si intelligunt, quod verum est ratio optimi sic, quod ratio unius est causa alterius vel quod verum est causa optimi, falsum est vel quod eadem est ratio utriusque, sic est falsum. At si intelligatur concomitanter, verum est, quia unum non est sine altero et ex hoc nihil ad oppositum. Non est etiam verum, quod habeat rationem optimi, quia cognoscatur.

Ad undecimum cum dicunt, quod intellectus movet ut finis, falsum est. Apprehensio enim per se requiritur ad motionem voluntatis, sed non movet ut finis, quia tunc apprehensio per se appeteretur et principaliter. Quod falsum est, sed realitas appetibilis movet ut finis, sed non posset movere nisi apprehensio precederet. Actio enim intellectus per se requiritur ad actionem voluntatis et est causa per se non imprimens, sed coassistens per hunc modum: Quia ad hoc, quod agens agat in passum, requiritur appropinquatio agentis ad passum nec haberet agens sufficientem rationem agendi, si non esset appropinquatio, non sicut[a] ratio elicitiva actus sed forma agentis. Consimiliter in proposito. Apprehensio enim est sicut appropinquatio, quia per apprehensionem fit obiectum presens et sicut appropinquatio non est ratio eliciendi actum sed forma agentis, sic apprehensio non est ratio elicitiva actus, sed ipsa voluntas.

Ad rationes principales. Ad primam dicendum, quod intimius et immediatus unire non arguit nobilitatem actus maiorem nisi communicatur natura nobilior potentie.

Ad secundum dicendum, quod laus non est beatorum essentialiter, sed accidentaliter. Nec viatores etiam inquantum hujusmodi sunt miseri, quia sua voluntate efficitur quis miser.

Ad tertium dicendum, quod diligere dicit tendentiam in Deum et hoc quantum ad propositum. Nobilius autem est tendere in Deum quam esse terminum[b] motus alterius rei sicut intelligere.

Ad quartum dicendum, quod utraque potentia agit in seipsa actum suum. Dato, quod etiam voluntas agat in seipsa actum suum et Deus agat visionem in intellectu, ad hoc non valet, quia voluntas in seipsa agens suum actum [non] excludit, quin eundem actum Deus agat sicut causa principalis. Dato etiam, quod non agat Deus specialiter in actu voluntatis, ad hoc non valet probatio, quia verum, quod actus causatus a nobiliore agente est nobilior, si agat tota sua virtute. Sin autem, non oportet. Deus autem causando visionem beatam non agit tota virtute sua. Voluntas autem agit suum actum tota virtute sua. Magis pati etiam non tollit nobilitatem patientis nisi sit passio, que fit per abiectionem contrarii. Magis autem pati passione, que est salus et perfectio, non tollit nobilitatem patientis. *Gonsalvus minor.*

---

[a] *Cod.* non sic. *Longpré* [licet] non sit.
[b] *Longpré* tantum.

---

[1]) Nemesii episcopi Premnon physicon sive *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a N. Alfano in latinum translatus. Recensuit C. Burkhard, Lipsiae 1917, 132 (cap. 41).



C. Quaestionen Meister Eckharts im Cod. Vat. lat. 1086.

I. Sicher echte Quaestionen Eckharts.

M. Ayerdus.

1. Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem? (fol. 143r).

Videtur: quod non, quia invenitur motus sine termino ut motus celi. Contra terminus motus est idem quod motus. Qui igitur negaret terminum, negaret motum.

Dicendum, quod implicat contradictionem, quia non contingit moveri nisi contingat motum esse. Item esset potentia sine actu. Ad argumentum de motu dicendum, quod terminus a quo motus celi abicitur, ideo speculatio remanet de termino, in quo motus est et ad quem. Quantum ad terminum in quo motus est subiectum motus et hoc est primum mobile corpus. Igitur primum mobile est primum corpus, ratione qua primum corpus habet minus de potentia et per consequens minus de motu. Inquantum est primum mobile habet minimum de motu. Nam aliqua sunt, que sunt perfectionis, quedam imperfectionis. Nam moveri dicit imperfectionem et ideo quantum aliquid magis perfectum, tantum minus de motu et de loco et quia corpus celeste est perfectum primo, ideo minime movetur et locatur. sed omnia movet et omnia locat. Nam terra nihil locat, aqua vero plus et sic ascendendo habet minimum de motu, quia habet solum motum localem. Item solum ubi nec est etiam ab alio in aliud nisi ratione. Item est unus motus et movetur per partem non per centrum; nam est primum mobile ab . . .[a] quod est in ipso. Quia hoc est perfectionis, ideo debet queri in se et non in centro. Et si argumentas: partes habent esse in potentia dicendum, quod argumentum argumentat oppositum. Nam eo ipso, quod sunt in potentia, per eas movetur, quia motus est actus entis in potentia. Nam causa mutabilitatis in omnibus et immutabilitatis est totum et pars, nam que habent plenum esse immobilia sunt ut Deus. Sed omne habens partem de esse est mutabile et hoc dicit Thomas[1]) Qu. de malo in articulo de demonibus qu. secunda in solutione cuiusdam argumenti. Et sic celum movetur per partes, quod primum ideo unus motus et uniformis, ex quo sequitur quod habet contrarium. Astrologi autem, quia invenerunt in celo stellato difformitatem, non posuerunt, quod non erat primum mobile. Terminus autem ad quem motus celi ad quod antiquitus querebatur quod generatio et corruptio istorum inferiorum. Sed dicendum, quod in motu suo hoc querit celum, quod querit materia, que quia non habet esse totum, sed partem, ideo querit omnes formas sicut quia celum est quantum habet partes et quia non habet totum querit eum (?) ideo movetur, ut accipiat ubi omnium partium secundum dextrum et sinistrum. Vel potest dici, quod corpus celi est summum. Sed de natura superioris est influere et dare esse et de natura inferioris est querere esse et de natura superioris est, quod sit presens omni inferiori et se toto et quolibet sui ipsi toti inferiori et cuilibet sui et quia hoc non potest simul, ideo successive influit inferiori. Quia igitur est terminus suus, dicendum, quod non querit aliquid sibi sicut et oculus non videt sibi, sed toti quia habet esse propter totum et se toto fini. Ideo terminus, quem querit celum in motu, est esse universi vel conservare universum.

---

[a] *Hier steht nahezu unleserlich ein Wort:* ī—mgl—, *das ich nicht entziffern konnte. Auch Mons. Pelzer, dessen Hilfe ich in Anspruch nahm, konnte dieses ganz blaß und undeutlich geschriebene Wort nicht entziffern, so daß man auf eine Lösung dieser Abkürzung wohl endgiltig wird verzichten müssen.*

1) S. Thomas, Quaestio disputata de malo qu. 16 a. 2 ad 6m.

M. Aycardus.

2. Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum? (fol. 222[r]).

Et arguitur, quod sic, quia destructis primis impossibile est aliquid remanere. Sed ibi apparent qualitates. Ergo manent.

Contra. Tunc essent quattuor corpora distincta.

Hic (queritur) primo, utrum in quolibet mixto sint plures forme substantiales et dico, quod in quolibet mixto est tantum una forma substantialis. Secundo dicam, quomodo elementa manent in mixto. Tertio ostendam, quod in animali mortuo nulla manet forma et si manet non denominat, hoc est privative, et si in Christo maneret non debet dici assumpta.

Quantum[a] ad ista primo ostendo, quod aliter se habet in corruptione elementorum et aliter mixtorum; secundo ostendo, quod esse est totius et non partis; tertio, quod cuiuslibet totius est unum simplex esse; quarto, quod omnis effectus est in sua causa et omne inferius in suo superiori nec aliter nec alibi.

Ad primum[b] dico, quod in simplicibus corrumpitur aer et generatur ignis. Natura universalis, que est paterfamilias, intendit corruptionem, quia aliter non posset habere generationem nec posset providere universo. Hec autem natura per se non intendit corruptionem, sed per accidens. Omne per accidens reducitur ad per se et sic reducitur, quia reducitur ad genus commune. Sed reducitur ad speciem per formam abiectam aeris. Sed reducitur quantum ad esse materiale ad materiam. In mixtis autem est omnino aliter. Nam fit mixtum et corrumpitur, succedunt alie forme. Natura providens universo intendit generationem uniuscuiusque et corruptionem, ut deserviat generationi. Primo enim intendit conservationem universi et sub hoc intendit privationem. Postea forme intenduntur per accidens ratione illius dicte privationis. Ideo iste forme medie non sunt in genere nec in specie, quia reducuntur mediante privatione. Unde hec forma nihil ponit, sed privat, nec natura hoc intendit. Privatio ergo mortui reducitur ad vivum.

Secundo[c] dico, quod esse est totius et solius totius. Et quia totum est unum, ideo et esse unum. Et quia pars ut pars semper multa sunt, ideo fundamentum numeri est pars, totum autem firmatur in uno et unum in toto. Ideo pars non habet esse, quia sunt plures et omnes sunt unum, quia esse est unum. Pars ergo ut pars nullum esse habet, sed quia habet respectum ad totum tamquam ad esse, habet esse. Ideo pars ut caret toto, est non ens, sed ut respicit totum habet esse. Sicut quia fieri est respectus ad esse, ideo est, ita pars est via ad totum et esse nec accidens est nisi a toto, quod est ratio primi. Et sunt decem prima genera, quia omnia accipiunt esse ab ipso primo. Omnis enim pars accipit esse a toto, in toto et ad totum, quia omnia per ipsum et in ipso et ad ipsum. Nam in ipso et per ipsum sunt omnia.

Ad tertium[d] dico, quod totius est unum et simplicissimum et hoc est esse, quia primum et ideo oportet, quod sit unum. Item partes non portant esse, sed accipiunt esse. Ideo

[a] 1. (sc. articulus) *am Rande.*
[b] questio *am Rande.*
[c] questio *am Rande.*
[d] questio *am Rande.*

est tantum unum esse. Nam unitas fundatur in esse. Unde Boetius[1]): Omnia appetunt esse. Numerus enim nihil est, quia unum non est. Numerus enim, quia cadit ab uno, cadit ab esse. Tempus etiam, quia numerus, ideo nihil est, quia non est unum, sed numerus. Ideo ens et unum convertuntur. Ideo Boetius[2]): Omne quod est ideo est, quia unum numero est.

Ad quartum[a] dico, quod omnis effectus est in sua causa et ibi solum est. Nam Policletus non est causa domus quia homo, sed hoc accidit, nec quia Policletus nec quia domificator, sed quia domificans actu est causa domus et fieri domus, sed domificari statim sistit, cum sistit domificare. Nam per domificare stat domificari. Ideo in illo et ab illo et per illud est et sic est in omni superiori, inquantum tale, et tantum est, inquantum illud est. Ideo ordo requiritur in natura, quod non est nisi superioris et inferioris. Exemplum: Aqua habet moveri deorsum et sursum motu lune et ille motus est velocior et dulcior. Exemplum etiam de sole.

Tunc ad primum[b] articulum dico, quod est tantum una forma substantialis in uno composito, quia forma dat esse et non est accidens et omnia accipiunt esse ab illa forma substantiali. Item esse est unum. Sed forma substantialis dat esse. Ergo una. Item forma substantialis. Ergo per substantiam dat esse. Ergo una. Materia autem est nuda sine addito. Item ars supponit alterationem etc., generatio autem immediate respicit esse. Item omnis forma substantialis est tota in toto et tota in qualibet (parte), quia prevenit omnem formam accidentalem, a qua omnia habent esse. Item materia et forma sunt duo principia, sed sunt unum fieri et unum esse; ut faciunt enim unum esse, non sunt duo. Exemplum: Pater et filius spirant etc.

Secundo[c] de elementis dicendum, quod Avicenna I. Sufficientie sue c. 10[3]) ponit, quod manent in formis substantialibus. Commentator autem in fine Celi et mundi et super I° Physicorum[4]), quod forme elementorum possunt intendi et remitti propter appropinquitatem ad materiam. Thomas[5]) vero ponit, quod forma mixti habet qualitatem propriam disponentem ad eam. Ipsa tamen precurrit et est una forma, sicut forma intellectiva, quia est forma perfectissima, est sensitiva et sic de aliis. Et quia totum dicit, ideo non dividitur et totum prehabet in virtute et est unicior et intimior. Ita de forma mixti.

Tertio[d] in Christo dicendum, quod illa forma dato, quod esset, non denominat, quia est in fieri, immo est per accidens, et si denominat hoc est privative, quia palidum dato etiam quod esset non assumit, quia semper mansit esse suppositale et quia advenit post tale.

---

[a] questio *am Rande.*
[b] 2. (articulus) *am Rande.*
[c] 3. (articulus) *am Rande.*
[d] 4. (articulus) *am Rande.*

---

[1]) Boethius, De consolatione philosophiae l. III, pr. 11 (Ed. R. Peiper, Lipsiae 1871, 80).

[2]) Dieser Satz findet sich in der pseudo-boethianischen, von Dominikus Gundissalinus herrührenden Schrift De unitate. P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominikus Gundisalvi de unitate (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters herausgegeben von Cl. Bauemker I, 1) Münster 1891, 3.

[3]) Avicenna, Opera philosophica (Loyca, Sufficientia, De celo et mundo etc.) Venetiis 1508, 19.

[4]) Ich konnte an den angegebenen Stellen bei Averroes dieses Zitat nicht finden.

[5]) S. Thomas Aqu., De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum.

II. Zweifelhafte Quaestionen Eckharts.

1. Utrum omnipotentia, que est in Deo, debeat attendi secundam potentiam absolutam vel secundum potentiam ordinatam? (fol. 222v)

Et videtur secundum ordinatam, quia debet attendi secundum quod decet Deum facere et secundum ea, que potest facere.

Contra. Omnipotentia respicit omnia, que non implicant contradictionem et hec sunt plura quam ordinata.

Hic primo ostenditur[a], quod potentia est in Deo. Nam potentia dicitur in ordine ad actum. Sed duplex est actus: scilicet primus, qui est forma, que respondet potentie passive et operari, quod respondet potentie active et hec est in Deo, tum quia, ubi est operatio intrinseca et extrinseca ibi est potentia, sed in Deo est operatio intrinseca et extrinseca; tum quia secundum Avicennam[1]) potentia primo inventa est in hominibus, quia habet vim vincendi. Sed Deus non potest pati ab aliquo, ergo maxime actus. Sed dices: Quomodo ponitur ista potentia in Deo? Dicendum, quod secundum quid invenitur in creaturis amota imperfectione, ut est ultimum complimenti. Item dico, quod ista potentia est una realiter, quia dicitur de omnibus singulariter. Item essentia est principium emanationum omnium et ipsa est una. Ergo etc.

Secundo[b] inquirendum, quomodo debeat intelligi illa distinctio scilicet potentia absoluta et ordinata. Nam quando aliqua attribuuntur Deo secundum se, talia pertinent ad potentiam absolutam. Sed quando aliqua attribuuntur secundum comparationem ad rationem et sapientiam, sic pertinent ad potentiam ordinatam.

Tertio[c] est ad questionem dicendum, quod Magister in Sententiis[2]) determinat auctoritatibus Sanctorum et videtur dicere, quod attenditur secundum utrumque. Quidam tamen dicunt, quod ex hoc est omnipotens, quia potest facere quicquid vult per se et a se. Contra: Hoc solum declarat modum potentie. Dico igitur, quod magis attenditur secundum potentiam absolutam, quia debet attendi secundum quod se potest extendere ad omnia, que non implicant contradictionem, quia attenditur in ordine ad possibile. Item alias potentia Dei esset limitata, si secundum aliqua attenderetur. Item sicut scientia dicimus Deum omnia scientem, ita de potentia. Quare autem non dicimus omnia volentem? Respondeo: Solum vult illa, ad que applicat suam scientiam vel potentiam. Et nota, quod non dicitur omnipotens, quia in eo sit omnis potentia, sed quia potest facere omne possibile.

Ad argumentum dicendum, quod Deus de potentia absoluta potest facere, que nunc non sunt decentia, si essent tamen facta, essent decentia et justa. Sed dicis: Non potest nisi que previdit. Dicendum, quod si referatur ad actum scilicet nisi, tunc est vera, quia quidquid facit previdit. Sed si referatur ad potentiam, tunc est falsa. Sed dicis: Augustinus in Enchiridio[3]) dicit, quod est omnipotens, quia potest quidquid vult, non quia potest omnia. Dicendum, quod Augustinus ex hoc vult, quia inter omnia includuntur mala, que Deus non potest. Ideo sic loquitur.

[a] 1. (articulus) *am Rande.* [b] 2. (articulus) *am Rande.*
[c] 3. (articulus) *am Rande.*

1) Ich konnte dieses Zitat bei Avicenna nicht feststellen.
2) Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, l. I dist. 43 c. unicum (Ed. Quaracchi 1916 I, 260 sqq).
3) Augustinus, Enchiridion c. 96, n. 24 (M. P. l. 40, 276).

2. **Utrum essentia Dei esset actualior quam proprietas?** (fol. 222v—223r)

Videtur quod essentia, quia dicit actualitatem infinitam.

Contra: Unumquodque agit per actualius. Sed Pater generat paternitate, quia ea in esse constituitur. Item Pater non assimilat Filium in essentia, quia est eadem numero in Filio et Patre.

Dicendum, quod questio supponit proprietatem quid actuale et essentiam etiam. Dicunt tamen aliqui, quod proprietas est potentia generandi; tum quia potentia et actus sunt eiusdem generis et generare est relatio; tum quia agere suppositi tamquam quod et forme, que est illud quo; tum quia potentia generandi est notionale, quia non convenit omnibus; tum quia Pater in producendo Filium non communicat potentiam generandi; tum quia non generat inquantum Deus, quia sic Filius generaret, ergo generat inquantum Pater.

Contra: Damascenus l. I c. 8[1]): generare est opus nature. Ergo natura est principium. Item nobilissimus actus procedit a nobilissima potentia. Item in essentia est similitudo producti. Ergo etc. Nec valet dicere, quod hoc solum est verum in generatione univoca, non in ydemptica, quia ideo valet in univocis propter unitatem forme. Sed hic est maior unitas, quia est unitas numeralis. Item proprietas non potest esse terminus primus formalis productionis V. Physic.[2]) Nam semper albedo et fundamentum preintelligitur relationi.

Ad primum eorum dicendum, quod potentia passiva et suus actus sunt eiusdem generis, quia potentia de se non habet, quod de se ponatur in genere nec arguit de potentia activa, que de se potest poni in genere. Ad secundum dicendum, quod agens quandoque agit forma communi. Nam in homine natura sensitiva est principium reminiscendi, quod non esset in bruto, quia est appropriata Patri. Ad tertium dicendum, quod potentia est essentiale et commune tribus, licet, ut elicit, sit conjuncta debito respectui.

Ad quintum[a], quod inquantam Deus cum debito respectu.

Alii dicunt, quod essentia et proprietas sunt potentia, principalius tamen dicunt proprietatem. Ratio eorum: Quidquid est in genito, habet aliquid respondens in generante. Sed in genito est natura et relatio. Ergo etc. Principalius tamen importat proprietatem. Nam producens assimilat productum et facit distinctum et hoc magis intendit. Ideo proprietas principalior.

Contra: Non capiunt intellectum questionis, quia non queritur de toto aggregato, sed de illo, virtute cuius fit generatio. Item conclusio est falsa. Determinatio non tollit significatum, sed restringit quantum ad modum supponendi. Sed potentia dicit absolutum, ergo ly generandi non aufert significatum, sed solum restringit etc. Item potentia generandi non est constructiva compositiva nec intransitiva.

Ad motivum (?). Principium generationis est, quod generat et sic verum arguit, sed questio est de principio, quo fit generatio. Ad secundum dicendum, quod quantum ad terminum generationis magis intenditur distinctio, sed intentio agentis est magis communicare naturam.

---

[a] *Die Antwort* ad quartum *fehlt in der Handschrift.*

---

1) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, c. 8 (M., P. gr. 94, 813).

2) Im 5. Buche der aristotelischen Physik findet sich diese Stelle nicht.



Alii dicunt, quod potentia generandi formaliter et intrinsece est essentia. Quod teneo. Unde Damascenus l. I c. 8[1]): Naturalis germinatio est secundum substantiam etc. Et Magister I. libro d. 7[2]): Eius potentia est eius natura.

Secundo ostenditur, quod proprietas formaliter et intrinsece non est principium quo: tum quia Pater assimilaret Filium in paternitate; tum quia potentia est fundamentum relationis, qua producens refertur ad productum — nam non potest fundari in productione etiam in creaturis, quia tale est in producto, ergo fundatur in potentia producendi —; tum quia potentia generandi prior est producto, ergo prius Filio et per consequens etiam prius Patre; tum quia potentia generandi habet modum qualitatis, ergo intrinsece non est relatio.

Tertio dico, quod ad istam potentiam consequitur quidam respectus. Nam potentia generandi est principium generandi. Sed principium connotat ordinem, qui consecutive se habet ad eum. Ergo et ad potentiam consequitur respectus et ita intelligo illum Doctorem[3]), qui dicit, quod essentia inquantum paternitas est potentia generandi. Quod verum est consecutive, non formaliter et intrinsece. Item si arguitur in Filio est essentia, ergo et potentia. Item Pater communicat omnia Filio, in quo non distinguitur.

Ad primum dicendum, quod potentia est communis, actus vero non. Hoc sumitur ex fine libri Posteriorum[4]), quia actus est singularis, licet potentia sit universalis et communis. Unde dico: non generat, quia intellectus non remanet fecundus in Filio sicut remanet voluntas, nam sub ratione paternitatis generat. Vel dicendum, quod potentia ut denotat respectum non est in Filio, ideo non exit in actum in Filio. Et si dicitur, quod tunc Filius non esset omnipotens, dicendum, quod mutat quid in quale. Ad secundum patet per dicta.

Tunc ad questionem dicendum, quod secundum rem sunt unus actus, secundum tamen modum intelligendi magis se tenet ex parte substantie. Nam relatio modicum habet de entitate, ut dicit Commentator XII Metaph. commento 20[5]).

Argumentum ad istam partem concedo, sed modus arguendi non est bonus. Nam infinitum simpliciter non est nisi unum et hoc est essentia, ut dicit Damascenus[6]), quia continet supereminenter omnia. Sed infinitum in genere continet supereminenter communia illius generis nec est inconveniens talia plurificari, quia sunt diversarum rationum. Ex hoc etiam habetur nostrum propositum. Alia argumenta soluta sunt.

---

1) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa l. I c. 8. (M., P. gr. 94, 812).

2) Petri Lombardi Libri IV Sententiarum l. I dist. 7 c. 2 (Ed. Quaracchi I, 56).

3) Der Verfasser meint hier Thomas von Aquin S. Th. I qu. 41 a. 5 und besonders I Sent. dist. 7 qu. 1. u. 2, wo Thomas schreibt: Similiter dico, quod cum proprietas realiter sit essentia, essentia secundum quod est ipsa paternitas, est principium huius actus qui est generare.

4) Aristoteles, Analytica Posteriora II, 19 (100 a 17).

5) Aristotelis libri Metaph. XII ... Averroe interprete, Lugduni 1542, 288v.

6) Johannes Damascenus, De fide orthodoxa I, 5 (M., P. gr. 94, 801).

3. **Utrum diversitas esset relatio realis vel rationis?** (fol. 223r—223v).

Et videtur quod rationis, quia opponitur ydemptitati.

Contra: Est inter extrema realia. Hic primo[a], quid nomine diversitatis. Nam V *Metaphysice*[1]) diversum seipso diversum est ab eo, quo est diversum se toto. Sed differens non se toto et ideo est compositum. Secundo[b], quid intelligitur nomine relationis.

Quidam dicunt, quod est habitudo de natura sua, que est in fundamento et tendit ad terminum realem et non includit in natura sua nec terminum nec fundamentum. Dicunt enim, quod quedam predicamenta tantum dicunt rem, quedam rem sub habitudine ut illa sex, quedam habitudinem tantum ut relatio. Nam si includeret fundamentum, ipsa predicaret quid, quod est contra Boetium.[2]) Item fundamentum est absolutum, ergo non est de ratione relationis. Et si arguitur: ad aliquid sunt que hoc ipsum quod sunt etc. et sic ponitur fundamentum. Item similitudo est plurium eadem qualitas. Ad primum dicendum, quod Aristoteles[3]) in Predicamentis diffinit relatum, non relationem. Ad secundum dicendum, quod est diffinitio materialis.

Sed alii dicunt[c], quod fundamentum et terminus concurrunt ad constitutionem relationis. Sicut enim materia et forma concurrunt ad speciem, ita hic. Tunc probo sic: Relatio non potest intelligi nec esse sine fundamento. Ergo pertinet ad essentiam relationis. Sed dices: Ita potest argui de accidente. Dicendum[d] . . .

Item arguo sic: Relatio est accidens secundum quiditatem, sed quod sit accidens habet a fundamento. Item una relatio secundum speciem distinguitur ab alia secundum fundamentum, ut patet de equalitate et similitudine. Item relatio non distinguitur secundum speciem inquantum relatio ab alia, ergo inquantum talis. Sed quod sit talis, habet a fundamento et termino.

Ad primum illorum dicendum, quod dicit rem sub habitudine et differt ab aliis sicut res a re, quia res dividitur in decem predicamenta. Unde relatio non est aliquid aliud predicamentorum. Et si dicatur, quod una res est in diversis predicamentis, ut patet de scientia, dicendum, quod aliquid unum secundum diversa, que habet, est in predicamentis. Nam scientia importat duo realia scilicet qualitatem et reales respectus. Dico ergo, quod relatio distinguitur ab illis sex, quia relatio nova non est sine novo fundamento, sed in illis sex predicamentis sic, ut patet de ipso ubi et habitu et hoc ponit Commentator V Metaphysice commento 28.[4]) Item differentia est, quia relatio dicit rem sub ordine ad aliquid indeterminate, sed illa sex dicunt habitudinem cum re ad aliquid determinate. Tertia differentia est, quia relatio importat quendam respectum magis intrinsecum, quia relatio inest in natura fundamenti et surgit ex natura fundamenti. Alia vero sex non sic. Ad secundum dicendum, quod predicat quid materialiter. Ad tertium dicendum, quod con-

---

[a] 1 (articulus) *am Rande*
[b] 2 (articulus) 1 (opinio) *am Rande*
[c] 2 (opinio) *am Rande*
[d] Hier ist in der Handschrift ein leerer Raum von einer Zeile

---

[1]) Aristoteles, Metaph. V, 9 (1018 a 12).
[2]) Boethius, In Categorias Aristotelis l. II (M., P. l. 64, 235 sq.)
[3]) Aristoteles, Categ. c. 7.
[4]) Aristotelis libri Metaph. XII . . . . Averroe interprete Lugduni 1542, 131r.

stituit ut materiale. Nam illa species constituitur ex utroque nec est ratio eius composita, quia relatio illa non addit aliquid super fundamentum et quod relatio est secundum se.

Tunc ad propositum dicendum[a], quod si diversitas dicatur improprie pro similitudine etc., sic est realis. Sed si accipiatur, ut opponitur ydemptitati, sic est relatio secundum rationem. Ratio est, quia fundatur super substantiam immediate: tum quia nulla substantia refertur; tum quia ad esse presupponit inesse; tum quia Philosophus in Predicamentis[1]) omnes relationes fundavit in accidente; tum quia alias non esset accidens. Relatio vero secundum dici vel secundum rationem potest fundari in substantia et ideo diversitas est ralatio non secundum esse.

Sed contra istos Philosophus nunquam ponit talem distinctionem secundum dici et secundum esse. Ideo dico, quod talis distinctio bene invenitur de relativis, sed non de relatione. Item falsum est, quod relatio realis non potest fundari in substantia. Nam illa relatio est, que ponit aliquid reale et habet terminum distinctum. Sed talis est relatio etiam Dei ad creaturam. Item Sortes albus convenit cum Platone albo, ideo similes. Ita etiam Sortes secundum substantiam convenit cum Platone et in hoc sunt idem vel similitudo essentialis. Item relatio si fundatur in materia, haberetur propositum, sed de hoc statim.

Tunc dico[b], quod diversitas est relatio realis, quia est in re et consequitur rem in natura rei. Item ad realem relationem tria requiruntur scilicet, quod utrumque extremorum sit res aliqua. Ideo relatio entis et non entis non est realis. Unde Simplicius[2]): Esse relationis non est solitarium, sed est illius ut termini et istius ut fundamenti. Ergo ab utroque habet realitatem. Iterum etiam fundamentum est materiale et terminus ut formale. Ideo relatio materie ad formam, que non est, non est realis. Secundo requiritur, quod utrumque extremorum sit supposito distinctum, quia dicit ordinem ad aliud, quod aliud est formale. Ideo relatio ydemptitatis non est realis. Tertia conditio est, quod consequatur ex natura rei et non ex ordine intellectus. Sed ista tria sunt in relatione diversitatis. Ergo etc.

Ad argumenta opponentis: Quod relatio non fundatur in substantia, quia non dependet, dicendum, quod si accipitur dependentia id est coexistentia, talis est de ratione relationis, non illa talis sicut est effectus ad causam, quia sic relatio realis non esset in divinis. Ad secundum quod dicitur: aliquid inest scilicet sicut superius in inferiori, alio modo sicut superius in inferiori, alio modo sicut forma in materia et sic concedo[c] . . . Ad illud de intentione Philosophi dicendum, quod Philosophus dixit, quod fundatur in tribus, quia vel induit modum potentie vel modum quantitatis quia modum numeri et sic substantia ut fundat relationem induit modum quantitatis vel qualitatis. Ad aliud dicendum, quod ex natura sua habet, quod sit accidens. Ad argumentum quintum dicendum, quod ydemptitas eiusdem ad se est secundum rationem, sed alia est ydemptitas duorum suppositorum.

---

[a] 3 (articulus) 1 (responsio) *am Rande* [b] 2 (responsio) *am Rande*
[c] Hier ist in der Handschrift eine leere Stelle von über einer Zeile

1) Aristoteles, Categ. c. 7. (8 a 13).

2) Ich konnte dieses Zitat in dem ausführlichen Kommentar des Simplikios zu den Kategorien des Aristoteles (7. Kapitel) nicht feststellen. Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium. Ed. Carol. Kalbfleisch (Commentaria in Aristotelem graeca vol. VIII) Berolini 1907, 155—205. Inhaltliche Anklänge finden sich pag. 159, 28 sqq. Die Scholastik benutzte die 1266 von Wilhelm von Moerbeke fertiggestellte griechisch-lateinische Übersetzung des Kommentars des Simplikios zu den Kategorien. Diese Übersetzung, welche ungedruckt geschrieben ist, ist in einer Reihe von Handschriften (Cod. lat. 12955, 14714,

4. **Utrum differentia secundum rationem sit prior quam differentia secundum rem?** (fol. 223v—224r)

Videtur sic, quia attributa differunt ratione.

Contra res prior est ratione.

Hic primo, quid differentia realis, quia dicitur a re. Sed res distinguitur sicut et ens. Appropriate tamen res dicitur entitas absoluta. Alio modo, quod dicit relationem fundatam in re absoluta. Ita de differentia. Ratio autem uno modo dicitur intellectus, alio modo conceptus dicitur ratio et res etiam concepta dicitur ratio. Nam res secundum se intelligitur intellectione prima, qua intellectio fundatur in intellectu quantum ad firmitatem essendi, sed quantum ad firmitatem significandi fundatur in re, quam significat. Ita de intentionibus modo suo. Et sic ratio fundatur in intellectu, non quod in re sit alia ratio, sed solum ex comparatione actus rationis et sic differre ratione est differre actu rationis. Qui actus est rationis in ordine ad rem intellectam, in qua non est, licet sit res quedam.

Tunc ad questionem dico, quod differentia secundum rem sit prior. Non enim est dare differentiam mediam. Nam differentia est passio entis. Sed ens omne vel est extra animam vel in anima. Probo autem propositum. Sicut res est prior ratione, sic et differentia realis. Item causa est prior effectu. Item differentia realis est ante omnem actum intellectus in natura rei, sed differentia rationis sequitur actum rationis.

Anhang
Eckhartzitate im Cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge.

Cod. 491 der Stadtbibliothek von Brügge[1]) enthält von fol. 259r—313r einen anonymen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dessen Verfasser sich engstens an den hl. Thomas von Aquin anschließt und die thomistische Lehre gegenüber anderen Scholastikern, deren Namen am Rande verzeichnet sind, begründet und verteidigt. Unter diesen Scholastikern, auf die am Rande verwiesen ist und von denen im Texte opiniones als von Thomas abweichend kritisiert werden, befinden sich auch Siger von Brabant und Meister Eckhart, letzterer an drei Stellen.

Auf fol. 303r ist im Anschluß an II. Sent. dist. 12 die Frage erörtert: Utrum una sit natura omnium corporum et inferiorum? Am Rande ist ungefähr in der Mitte der Quaestio der Name: heccari angebracht. Die damit Eckhart zugeteilte Textstelle lautet: Aliter posset responderi, quod celum est incorruptibile. Quando dicitur: si una est materia non obstante nobilitate forme, erit ibi corruptio, verum est, nisi illa forma in virtute haberet alias formas sive in se virtutem omnium aliarum formarum. Unde si anima humana haberet in se virtutem omnium aliarum formarum, numquam materia sua esset in potentia ad aliam formam. Sic est de forma celi, quod patet, quia movet ad omnem formam. Unde quia alias formas prehabet, fit quietatio.

16080, 16600 der Bibliothèque nationale zu Paris, Cod. lat. Class. 10 n. 20 der Biblioteca Marciana zu Venedig usw.) überliefert. Die 1567 in Venedig erschienene Ausgabe: Simplicii philosophi perspicacissimi Commentationes accuratissimae in Predicamenta Aristotelis ist eine humanistische Überarbeitung der genannten älteren Übersetzung.

[1]) Vgl. die Beschreibung dieser Handschrift durch Mons. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques. Louvain 1912, 11—14. Durch die Güte des Herrn Direktors der Bibliothek Dr. A. de Poorter konnte ich die Handschrift in München benützen.



Auf fol. 306^v ist bei II. Sent. dist. 35 die Frage gestellt: Utrum omnes anime sint inequales in natura? Zu Beginn der Responsio, welcher polemische Auseinandersetzungen mit Heinrich von Gent vorausgehen, steht am Rande: heckardus. Die betreffende Textstelle ist folgende: Responsio. Nec aliquis dicit, quod quantum ad naturalia speciei sit inequalitas vel quantum ad naturalia individui sit equalitas. Sed qui hoc dicit, non tangit causam questionis. Ideo dicendum, quod distinctio animarum per dispositionem corporum non est tamquam per aliquid extrinsecum sive per accidens, cum ex anima et corpore sit unum.

Auf fol. 309^r begegnet uns bei III. Sent. dist. 15 die Frage: Utrum angelus sive anima Christi, ut generaliter accipiatur questio, intelligat per speciem. Es werden hier zuerst die opiniones, an erster Stelle diejenige des Heinrich von Gent, mit ihren Gründen vorgeführt. Für die zweite opinio: dicunt, quod non oportet nec valet hoc, also für die Anschauung, daß der Engel und die Seele Christi zur Erkenntnis der species nicht bedürfen, werden 10 rationes aufgeführt. Als Vertreter der 10. ratio ist am Rande: heckardus vermerkt: Der Text ist folgender: Item sic posset argui habitus est, quo quis operatur cum voluerit. Ergo habenti habitum nihil deest ad opus, ergo nihil aliud requiritur, hie due rationes ultime trahuntur de positione sua sc. Henrici.

Personenregister.

Verzeichnis
der benützten und zitierten Handschriften.

(Die Ziffer nach dem Doppelpunkt ist die betreffende Seitenzahl der Abhandlung).

Inhaltsverzeichnis.




UNIVERSITY OF MINNESOTA
3 1951 D00 008 707 9